



DOSSIÊ ESPECIAL

POR UMA SABEDORIA DA INSUBMISSÃO: NOTAS DE ÉTICA DECOLONIAL EM LEVINAS E BERGSON

FOR A WISDOM OF INSUBMISSION: NOTES ON DECOLONIAL ETHICS IN LEVINAS AND BERGSON

POR UNA SABIDURÍA DE LA INSUMISIÓN: APUNTES SOBRE LA ÉTICA DECOLONIAL EN LEVINAS Y BERGSON

André Brayner de Farias  

Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS, Brasil

Submetido em: 13/08/2025

Aceito em: 06/09/2025

Publicado em: 06/02/2026

Como citar: FARIAS, André Brayner de. Por uma sabedoria da insubmissão: notas de ética decolonial em Levinas e Bergson. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e61103, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.61103](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.61103)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumo

Neste artigo procuramos mostrar ressonâncias que aproximam as éticas de Levinas e de Bergson a partir de um sentido que parece comum a ambas: a desobediência. O desenvolvimento dessa intuição pelos caminhos dos filósofos em questão nos leva à descoberta de que a ética, deslocada de todo moralismo e compreendida como responsabilidade radical e irrecusável, seja como *infinitude*, seja como *abertura*, se revela como uma sabedoria da insubmissão. Para suscitar o problema da obediência, lembramos o conceito de banalidade do mal desenvolvido por Arendt no famoso caso Eichmann, bem como o experimento de Stanley Milgram sobre obediência em contexto de autoridade no campo da psicologia moral. Finalmente, propomos que o caráter insubmisso da ética remetida a Levinas e Bergson importa para uma interpretação decolonial desses autores.

Palavras-chave

Insubmissão; ética decolonial; Levinas; Bergson.

Abstract

In this article, we try to show resonances that bring together the ethics of Levinas and Bergson from a meaning that seems common to both: disobedience. The development of this intuition through the paths of the philosophers in question leads us to the discovery that ethics, removed from all moralism and understood as a radical and undeniable responsibility, either as infinity or as openness, reveals itself as a wisdom of insubmission. To raise the problem of obedience, we recall the concept of banality of evil developed by Arendt in the famous Eichmann case, as well as Stanley Milgram's experiment of obedience in the context of authority in the fields of moral psychology. Finally, we propose that the unsubmissive character of ethics referred to by Levinas and Bergson is important for a decolonial interpretation of these authors.

Keywords

Insubmission; decolonial ethics; Levinas; Bergson.

Resumen

En este artículo tratamos de mostrar resonancias que acercan la ética de Levinas y Bergson desde un significado que parece común a ambos: la desobediencia. El desarrollo de esta intuición a través de los caminos de los filósofos en cuestión nos lleva al descubrimiento de que la ética, alejada de todo moralismo y entendida como una responsabilidad radical e innegable, ya sea como infinitud o como apertura, se revela como sabiduría de la insumisión. Para plantear el problema de la obediencia, recordemos el concepto de banalidad del mal desarrollado por Arendt en el famoso caso Eichmann, así como el experimento de Stanley Milgram sobre la obediencia en el contexto de la autoridad en el campo de la psicología moral. Finalmente, proponemos que el carácter insumiso de la ética al que se refieren Levinas y Bergson es importante para una interpretación decolonial de estos autores.

Palabras clave

Insumisión; ética decolonial; Levinas; Bergson.

Antes do eu-que-se-decide, coloca-se a saída do ser. Não através de um jogo sem consequências que brotaria num canto qualquer do ser, no qual a trama ontológica se afrouxa; mas sim através do peso exercido em algum ponto do ser, sobre o restante de sua substância. Esse peso chama-se responsabilidade.¹

(...) e havia lá um círculo do qual não se teria saído se uma ou várias almas privilegiadas, tendo dilatado em si a alma social, não tivessem quebrado o círculo arrastando a sociedade atrás de si. Ora, é o próprio milagre da criação artística.²

Introdução

A radicalidade da ética levinasiana, expressa na condição de um sujeito insubstituível em sua própria maneira de ser responsável, nos conduz a um paradoxo interessante que dá muito o que pensar: na estrutura da passividade, dessa passividade levinasiana do *mais* – mais passiva que toda passividade – a responsabilidade é um estado de escuta, ou seja, uma prontidão, uma *obediência* a uma ordem anterior e exterior, mas de uma *anterioridade anárquica* e de uma *exterioridade não espacial*,³ portanto, incomensurável. Mas o que isso produz efetivamente, se uma tal estrutura de passividade é concebível, está muito mais dirigida a uma moralidade *desobediente* do que a uma atitude dócil e conformada à ordem dos costumes, onde a vida social se resolveria no cumprimento de expectativas, sempre fechadas e delimitadas, e onde tal cumprimento seria tanto mais perfeito e adequado, quanto mais alienado estivesse daquele que executasse a ordem e correspondesse ao esperado, supondo que uma decisão verdadeiramente livre e não-alienada é por essência *inesperada* e virtualmente *desobediente*. Em outras palavras, essa passividade levinasiana, esse estado de prontidão – que indica para um *cá-estou* anterior a todo *eu-vejo*, *eu-entendo*, *eu-ajo*, *eu-faço* – em sua absoluta atenção, e devido a ela, *não comporta a priori nenhuma submissão a qualquer que seja o ordenamento ou a legislação*. O ordenar e o legislar instituídos passam a mensurar, a recortar, a condicionar, enfim, a marcar um início para submeter a radical insubmissão. Porém, *o estado profundo da ética ou do ato ético é a desobediência*.

Esse estado da ética está claramente pontuado na diferenciação bergsoniana entre a moral fechada da obrigação e a moral aberta da aspiração, conforme aprendemos da leitura da grande obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Para Bergson, a ética propriamente falando só pode ser

¹ Levinas, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 100.

² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 74-75. Todas as traduções são de minha responsabilidade.

³ Será preciso explicar o que é essa *anarquia* e essa *não-espacialidade*, que tipo estranho de autoridade, de ordenamento que emanam delas, que espécie de obediência que daí resulta. Que seja suficiente afirmar, por enquanto, que não se trata de uma submissão no sentido corrente e comum, de submissão que pressupõe princípio e espacialidade, cronologia e geometria. Será preciso explicar o caráter *ancestral* dessa autoridade: exatamente porque esse estado de escuta é permanente, porque sua autoridade é ancestral e anárquica, é que *no princípio* só se pode instaurar um deslocamento, um giro: jamais ceder ao estado de coisas, mas fazer o estado de coisas ceder. Vigiar a incondição, desobedecer, porque a escuta é ancestral, antes do princípio.

aberta. O fato de que existem pessoas capazes de um tipo superior e incomum de amor, almas superabundantes, marca e atesta para Bergson a diferença de natureza que caracteriza a ética: a dimensão de *abertura* da vida. Quem encarna por excelência essa dimensão da vida são os místicos, o que não quer dizer que seja a ética um privilégio dos místicos, mas antes que a vida dos místicos é como a obra de ética que todo livro de ética deveria fazer intuir.⁴ Bergson assume a biologia como ponto de marcação de sua teoria.⁵ Mas evidentemente um estudo da vida que a tome fundamentalmente como *duração*, um estudo não científico e não geométrico da vida, mas metafísico, o que quer dizer que importam menos as formas definidas do que suas intenções, as *tendências* que elas atualizam e tantas outras que permanecem como virtualidades ou pontos de diferenciação.⁶ Uma biologia intuitiva deve deixar ver o *impulso vital* que constitui propriamente a vida. Esse impulso é o fôlego da criação, que leva a esse desabrochar, a esse permanente *estado de se abrir* da vida. Ora, isso não ocorre de forma previsível, conforme o ditame de alguma lei. É claro que vamos encontrar as leis, mas o que elas deixam ver escapa a elas. A vida seria naturalmente desobediente, muito antes de pensarmos em moralizar e fazer obedecer. O que gostaria de marcar na ética de Bergson, que ressoa como um harmônico da ética levinasiana, é o caráter de *abertura* cujo modo de ação não reconhece obstáculos e tem uma natureza *pessoal*. Pessoal quer dizer que não pode ser ensinado, só pode ser testemunhado. Mas é claro que o testemunho em boa medida ensina. A questão é que, neste caso, o que se ensina mesmo escapa do ensino, da transmissão. Em outras palavras, isso quer dizer: se é pessoal, é intransferível, *insubstituível*.

Obediência - a culpa é do contexto

Mas então, não haveria condições para o ordenamento social, ou antes, haveria que pensar o social e suas instituições de igualdade e justiça como consequência de uma insubmissão? Ou talvez não tenhamos que ter pressa no ordenamento social,⁷ sempre correndo risco de ser corrompido, precipitado em sua justificação, investido de má-fé; talvez não tenhamos que ceder à pressa do social, dado que sempre se pode ir mais fundo na compreensão do que é a radical insubmissão como *responsabilidade insubstituível*? Ou seja, há de fato uma espécie de sabedoria que se move como forma de significação irreduzível, não apanhável por nenhum conceito, e no limite, incompreensível; uma sabedoria sempre já em movimento, antes de chegarem os seus ditos e com eles as leis, as ordens.

⁴ Ver Capítulo 3 de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 221-282.

⁵ "Atribuamos, então, à palavra biologia o sentido muito compreensivo que ela deveria ter, que ela tomará talvez um dia, e digamos, para concluir, que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica". Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 103. Ver também, no livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*, de F. Worms, a conclusão do capítulo dedicado à análise de *Les deux sources de la morale et de la religion*: Worms, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp. 365-369.

⁶ Bergson, *Le réel et le possible*, pp. 99-116. Ver também a explicação de Deleuze em seu *Bergsonismo* sobre porque Bergson recusa a noção de possível no momento em que defende a de virtualidade, chave para o entendimento da teoria bergsoniana da diferenciação. Deleuze, *Bergsonismo*, pp. 84-90.

⁷ Por *ordenamento social* queremos dizer: toda forma de arranjo que dilui no conjunto as pontas soltas de forças inesperadas; todo arranjo inibidor de iniciativas, o conjunto dos dispositivos de previsibilidade que são amarras, contenções, corretivos do tecido social. Não se trata, portanto, de avaliar o social pela economia política, mas de pensá-lo como conceito moral.

Haveria que pensar o sentido dessa inversão, porque tudo que herdamos da tradição filosófica majoritária⁸ consideraria isto uma hipótese absurda, incompreensível. Da mesma forma, um adepto de Kant deve achar absurdo, com razão, Adolf Eichmann ter-se declarado kantiano, embora não seja tão surpreendente que o nazista tenha encontrado o caminho de um kantismo doméstico para se justificar.⁹ Se isto configura uma deturpação do formalismo moral kantiano, em todo caso, é preciso avaliar essa vontade da obediência ou a vontade *como* obediência.

É preciso avaliar o teor da obediência apaziguada racionalmente, mas isto impõe uma noção de responsabilidade radicalizada, não derivada de um pensamento justo, de um saber implacável (ou impecável). Esta avaliação supõe uma noção de responsabilidade em condições de justificar o pensamento e seus atos de adequação e de *inadequação*, suas ações obedientes e *desobedientes*.

No longo parágrafo de *As duas fontes da moral e da religião* dedicado ao tema da *justiça*, Bergson lembra que o verbo pensar tem o sentido de *pesar*, de onde viria *compensar*, *recompensar*. Em todo caso, *medida*. Pensar tem a ver com mensurar. Mas a justiça de uma responsabilidade que não se rende às suas próprias condições seria pensável? Certamente não é por acaso que Bergson nos faz essa lembrança a respeito do que seja *pensar* já no início de seu comentário sobre a justiça.¹⁰ Pensar a justiça ou *pesar a justiça* de um ato, pronunciar que ele seja justo ou injusto, é um procedimento desde sempre problemático, atravessado de equivocidade. *Não pode haver natureza mais antigeométrica que a justiça e, no entanto, insistimos em medi-la com régua e compasso*. Pensar a justiça não deveria ser o mesmo que pensar sua aplicação, suas leis. É claro que isso é obrigatório, porém, enquanto tarefa permanentemente iniciada. Mas se a justiça se deixa ver através das leis, é porque está implicada alguma espécie de *transgressão*. Pensar a justiça seria revelar a natureza equívoca de toda lei, seu fundo movente e interminável, seu princípio forçado¹¹, seu termo precipitado, sua historicidade e sua dimensão não-histórica, ou seja, seria pensar sua natureza *insubmissa*. Levinas diria: pensar seu *dizer* para além de seus ditos. Não é o mesmo que dizer: pensar o tempo para além de seus espaços?

Mas pensar o incomensurável, o que recusa a medida, o que desmente a exatidão, é fazer mais... do que pensar. Fazer mais, ir além: o que está em jogo é uma forma de entendimento tão singular que, no seu limite, não se pode compartilhar, não se pode converter em modelo explicativo. E aqui está toda dificuldade de uma filosofia radicalmente anti-geométrica – ela é por natureza *insubmissa*. A obra de Levinas é inteiramente voltada para a *responsabilidade*, mas

⁸ "(...), a filosofia pode ser definida como a subordinação de qualquer ato ao saber que se possa obter desse ato, sendo neste caso o saber justamente essa exigência implacável de não se passar ao largo de nada, de ultrapassar a estreiteza congênita do ato puro e, dessa forma, remediar a sua perigosa generosidade". Levinas, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 72 (grifo meu).

⁹ Ver Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, pp. 153-155.

¹⁰ "A justiça sempre evocou as ideias de igualdade, de proporção, de compensação. *Pensare*, de onde derivam 'compensação' e 'recompensa', tem o sentido de pesar; a justiça era representada com uma balança". Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 68.

¹¹ "(...), se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra". Derrida, *Força de lei*, p. 17.

compreender a responsabilidade com Levinas é chegar à conclusão de que uma *teoria da responsabilidade* é impossível. E é impossível porque no ponto extremo onde ela se daria e encontraria seu lugar ontológico, ela se arranca, não se deixando ver; no ponto extremo de sua concepção, o que ela mobiliza não é um conceito, mas uma singular e difícil liberdade. *Aquilo que dá aval à responsabilidade é um dizer que não se submete ao dito*. O que faz de Levinas um pensador da ética – na tradição da heteronomia certamente o mais radical – é o sentido de uma fundamental *sabedoria da recusa*, pela qual, em vista de que, todo engajamento só pode resultar, de uma forma ou de outra, numa *irrecusável responsabilidade*.

Donde a importância de um caso como o de Adolf Eichmann. Da mesma forma, a discussão, sempre atual, em torno do experimento de Stanley Milgram. Sim, porque em ambos os casos o mesmo sintoma transparece acerca da relação entre responsabilidade e obediência: o julgamento de Eichmann mostra a tentativa de um cumpridor de tarefas, um fiel funcionário nazista, de safar-se da culpa pelas mortes nos campos de extermínio, alegando que não tinha escolha, que na escala hierárquica de que fazia parte, recebia uma ordem e deveria, segundo ele kantianamente, cumpri-la; o experimento é uma engenhosa elaboração científica¹² que torna objetiva a questão suscitada pelo processo de Eichmann, questão essa que levou Hannah Arendt à tese sobre a banalidade do mal: a relação irresponsável de obediência em contextos autoritários, a responsabilidade digamos abortada, não realizada, da atitude submissa, que dilui aquele que executa, que faz desaparecer qualquer traço de personalidade, de maneira que é possível responsabilizar a todos e ao mesmo tempo a ninguém: não responsabilizar ninguém porque se trata sempre, no fim das contas, de estar submetido a alguma autoridade sempre externa, institucionalizada, social. Haveria que culpar a burocracia, mas isso não é possível; logo, ninguém precisa *responder*. O mal é isso: uma banalidade. Eichmann torna-se o nome de ninguém, o signo de uma ausência.

De fato, a figura importa para o exame de um diagnóstico que expõe a problemática da responsabilidade e de seu contexto. Que qualquer avaliação da responsabilidade esteja relacionada a um contexto; disso não decorre a determinação da atitude responsável pelo contexto onde ela se inscreveu. O diagnóstico aponta para a precariedade do senso comum da responsabilidade derivada da pressão social e, no seu limite, para a falsidade, o inteiro esvaziamento da noção. Não há nenhum escândalo em associá-la à obediência em contextos não autoritários; pelo contrário, o obediente é tido como digno de *confiança*. Mas é preciso sempre manter um pé atrás face ao contexto, pois o que ele diz nem sempre é o que quer dizer. A situação pode não ser explicitamente autoritária, mas ela não

¹² A experiência envolve pessoas que são cúmplices dos pesquisadores, a equipe de Milgram, e pessoas descritas como ingênuas, que são o foco da pesquisa cujo objetivo é verificar em que condições as pessoas obedecem e desobedecem. Os participantes são informados de que se trata de uma pesquisa para avaliar a eficácia de choques elétricos como forma de punição num teste de aprendizagem e memorização: os cúmplices, que representam alunos, aparentemente estão sendo testados pelos ingênuos, que ocupam o lugar de professores, sendo que estes estão aplicando um teste de memória, e em caso de erro de seus alunos, que estão atados a “cadeiras elétricas”, aplicam choques de intensidades variadas, numa escala que varia de 15 volts (nenhum perigo) a 450 volts (perigo mortal); ocorre que o gerador de eletricidade é falso, mas os “professores”, verdadeiro objeto da pesquisa, não sabem. No momento decisivo da observação, os “professores” estão diante de duas demandas antagônicas: do lado de seus “alunos”, a súplica para que interrompam a sessão de choques e para que sejam libertados das cadeiras elétricas, e do lado dos pesquisadores, a ordem para que ignorem a súplica e continuem o experimento. Ver Milgram, *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*, pp. 26-28.

se definiria sem instalar um jogo de poder, um lugar de força que pode não ser visível, mas cuja função é produzir e exercer pressão sempre em prol de um estado nada neutro de coisas.¹³ Em todo caso, é preciso ocupar-se da relação ao contexto, no mínimo, para entender a necessária separação em relação a ele: ocupar-se da relação ao contexto para não ser absorvido e absolvido por ele. Uma vez que a obediência é sempre avaliada a partir do contexto, obviamente que a conta sempre cairá aí: nos papéis, nas regras, nas hierarquias, nos valores, nas avaliações. O contexto converte toda personalidade em indiferença, e dessa forma demonstra-se a falsidade da responsabilidade remetida à obediência.

Mas dignificar a confiança é coisa muito diferente. A confiança em Levinas remete a uma ancestralidade irrecuperável: não se confia devido a isto ou àquilo. Sobretudo, não se confia porque já houve a prova de um saber antecipado. A confiança e o estado que ela instaura extrapolam a ordem de um saber, a que sempre se pode recorrer, saber que não deixa nada escapar. Este saber cujo modelo é a filosofia europeia, este saber feito sob medida para o homem europeu, mas que se pretende universal, não oferece, no entanto, em sua universalidade, a compreensão do que vem a ser a confiança e seu salto no escuro. O que dignifica a confiança não passa pelo saber; pelo contrário, é justo o que lhe escapa, mas não de modo a permanecer num puro negativo do saber, e sim para *ensinar a ver diferentemente*, sem um interesse calculado. Envolver uma espécie de sabedoria de criança, que é esse ser que deve, segundo recomenda o saber, perder a ingenuidade.

Crescer e adquirir saber é tão somente aprender a viver sob coordenadas, saber viver segundo a ordem segura de alguma geometria?

Desobedecer, *decolonizar*, aprender a viver

Não é suficiente disseminar o saber; é preciso entender como ele funciona, que tipo de serviço ele pode prestar na economia do viver. Também não é suficiente, embora seja urgente, *proliferar os saberes* e deseuropeizar a economia (política) do saber. A pauta da decolonização da filosofia é inadiável e incontornável, mas precisa acontecer sempre para fora e para dentro. O que quero dizer aqui é que os nomes de Levinas e Bergson precisam ressoar juntos: *aprender a viver*, tornar-se ponta solta do tecido social, é decolonizar para dentro, escapar à geometrização, liberar o viver pela *duração*. (Com Levinas seria dizer: *a responsabilidade é trama da confiança*, com Bergson: *a vida é invenção de si mesma*). Diria que Levinas não é de todo europeu, e Bergson é mais que europeu, já respondendo ao questionamento bastante previsível sobre usar pensadores europeus para deseuropeizar o pensamento.

Não é suficiente o saber; esse é o ponto. É preciso mais e menos do que saber. O ato ético exige que se desgarre, de algum modo, das cadeias geométricas do saber, e esta é uma forma de interpretar a famosa tese levinasiana da ética como filosofia primeira. Decolonizar, em minha hipótese, é *tornar o espaço polifônico*, invadi-lo com novos espaços para novas vozes. Mas será que é invadir, no sentido

¹³ A análise foucaultiana do *panoptismo* descreve com precisão esse jogo de forças onde o comportamento do sujeito disciplinado vai sendo moldado de maneira a produzir os efeitos esperados de adequação social, de obediência. Ver Foucault, *Vigiar e punir*, pp. 186-214.

de ocupar o território, ou seria *recriar* o território? A decolonização exige que se instaurem novos lugares de fala. Mas um *espaço polifônico* exige recriar o território, do contrário, ele corre o risco de ser, de alguma forma, obstáculo, empecilho para uma escuta verdadeira, embora tenha multiplicado as vozes. A polifonia exige esburacar a espacialidade. Como se além de territórios demarcados e proliferados – espaço sobre espaço, política como geometrização, territorialização – fosse preciso uma noção mais fluida de território, mais maleável, mais conectada com sua própria duração. Um espaço polifônico é um espaço vivo, em estado de criação permanente.

Sim, é preciso demarcar e é urgente, mas isso quer dizer: *é preciso fazer o aqui durar*.

Continuando a hipótese e aprofundando: decolonizar é sobretudo uma questão de acessar o tempo, de temporalizar. A chave é bergsoniana. O mergulho para dentro, essa batalha que tem que ser travada e assumida no território da filosofia contemporânea, que é sempre uma arena, é em busca do tempo, de alguma forma perdido. Quando Bergson diz que nossa racionalidade é toda referenciada no espaço e ao espaço, que ao pensar o tempo, estamos sempre remetendo ele ao espaço, vamos entender aí uma limitação, tanto no sentido literal, pois se trata mesmo de medir, de traçar limites, quanto no sentido de deficiência, afinal fazemos decorrer dela, de nossa racionalidade geométrica, uma verdadeira ignorância do que importa efetivamente quando se trata de entender o que é vital. O problema da colonização está todo desenhado aqui neste alerta bergsoniano: *nós espacializamos o tempo, o tempo todo*. Ou seja, o tempo todo trata-se de ver se não estamos novamente incorrendo na geometria, cedendo à sua segurança, à sua exatidão, ao seu poder de previsão. Decolonizar seria sempre no fim das contas uma forma de liberar o tempo (do espaço). É evidente que isto envolve uma proliferação que deve ocorrer na espacialidade, um processo variado de contágio, de novos acessos, mas isso só se faz pela obra do tempo e de um tempo liberado, ou sempre em vias de se liberar.

Dizer metafisicamente a *insubmissão*, expressão decolonial da ética, seria dizer *a forma de liberar o tempo do espaço*.

A liberdade é sempre em *relação ao tempo*. Voltamos a Levinas. Entender a responsabilidade em sua pegada radical, na direção de sua intensidade, naquele ponto extremo e *adimensional* da insubstituibilidade; entender a responsabilidade como utopia do humano, para lembrar Catherine Chaliel; entender o dizer aquém e além do dito é sempre, de alguma forma, resistir à geometria, *afirmar o tempo como obra do ato ético-político*. É evidente que estamos falando novamente de insubmissão, porque o tempo é quem libera o que está submetido, é quem desgoverna a razão colonialista, que é sempre de ocupação, de domínio espacial; o tempo é o que não se controla, digamos, o que faz pulsar a desobediência. A responsabilidade seria a expressão humana por excelência da experiência do tempo. Efetivamente, ela não se realiza na cronologia, no tempo homogêneo da vida social. Há aí tão somente um simulacro de responsabilidade que ganha a forma definitiva da prestação de contas, da fidelidade ao estabelecido, da obediência e da má-fé do submisso. A vida tão somente obediente é uma vida sem tempo, sem élan vital.

Ancestralidade de Levinas

A palavra *ancestralidade* é bastante recorrente na filosofia de Levinas, e ela evoca normalmente um passado imemorial, o tempo *antes do começo*, que é uma certa incondicionalidade do tempo pela qual nossa condição utópica toma lugar, e então começamos. Mas começamos sempre sob o signo desse ancestral, e é bom que se entenda que o começo nunca termina ou nunca para de começar de novo. Na literatura decolonial, a palavra *ancestralidade* é das mais caras e remete aos antepassados, a um sentimento de pertença que fala antes de nós, que abre os caminhos do agora e do amanhã.¹⁴ Não é exatamente o que rememoramos, mas o *que se rememora em nós*. Evidentemente que a ancestralidade é uma transcendência, uma re-ligação (*religare*) para a qual responderão não apenas os sistemas de crença, mas os modelos éticos e políticos. Talvez a força de uma ética decolonial tenha que ser avaliada pela justiça aos ancestrais. Afinal, *uma ética é sempre, de alguma forma, um testemunho do ancestral*.

Na leitura talmúdica que faz Levinas em *À l'image de Dieu, d'après Rabbi Haim Voloziner*, no livro *L'au-delà du verset*, a ideia de responsabilidade como experiência do tempo vem justamente da atualização de uma ancestralidade que, por sua vez, resulta do pensamento da ideia do infinito.¹⁵ A peça central do estudo é a obra de Voloziner intitulada *Nefesh Hahaïm, L'âme de la vie*. O que se explica em *A alma da vida*, o título não poderia ser mais sugestivo para nosso propósito, é a forma como nos relacionamos com a infinitude de Deus. Segundo *Nefesh Hahaïm*, o infinito se manifesta de duas maneiras: *de Seu lado a Ele* e *de nosso lado a nós*. Sendo que absolutamente não há, no pensamento que produzimos do infinito, um correlato no sentido fenomenológico. Se Deus vem à ideia, não é como *noema* de uma *noese*.¹⁶ Se o *En-sof*, infinito pela terminologia da Cabala, se manifesta *de Seu lado a Ele*, dessa manifestação emanam forças que produzem *de nosso lado a nós* uma outra manifestação. Moses entende que este é desde sempre o pano de fundo da filosofia levinasiana da ideia de infinito. De minha parte, diria: a ancestralidade levinasiana, o talmudismo lituano, que nos chega através da série de estudos e leituras talmúdicas,¹⁷ no caso em questão, através do comentário ao texto *Alma da*

¹⁴ "Pensar a ancestralidade não está em compreender qual o sentido da vida, (...), está em viver em movimento com a vida, este eterno vir-a-ser, é uma roda, sem fim, porque o futuro é ancestral". Ribeiro, *O futuro é ancestral*.

¹⁵ Stéphane Moses analisa o tema em um de seus estudos intitulado *Au-delà de la guerre*. Cf. Moses, *Au-delà de la guerre*, 2004.

¹⁶ A ideia de infinito talvez seja em Levinas o tema mais avesso à corrente filosófica pela qual, no entanto, ele é reconhecido como herdeiro. Sim, Levinas seguiu pela trilha de Husserl, mas certamente foi além.

¹⁷ A esse respeito, é muito interessante conhecer aspectos do encontro e da amizade entre Levinas e M. Chouchani, com quem Levinas teve aulas de talmude. Mordechai Chouchani, personagem enigmático cujos detalhes da vida, suas origens, sua história, são um mistério, teve um papel determinante na formação talmudista de Levinas e, consequentemente, na orientação geral de sua filosofia, que não pode ser entendida separada desse aspecto universalista do judaísmo que é a tradição do talmude. Salomon Malka dedica em sua biografia de Levinas um capítulo sobre M. Chouchani e J. Wahl, dois personagens de mundos bem distintos que exerceram influência decisiva em Levinas: "Wahl e Chouchani. O poeta e o profeta. O universitário e o saltimbanco. Duas facetas sem dúvida de Levinas. Duas tentações talvez. E em todo caso dois homens que significaram muito em sua vida, um porque está na origem de sua carreira universitária, e o outro porque modificou sua visão sobre as fontes hebraicas de sua infância e lhe abriu desde então novos caminhos. Entre a figura do judeu dejudaizado [*déjudaïsé*] e aquela do judeu enraizado, entre o filósofo e o talmudista, Emmanuel Levinas foi então convidado a abrir seu próprio caminho que iria talvez reunir essa dupla inspiração". Malka, *Emmanuel Levinas*, p. 169. Ver também o capítulo *La leçon talmudique*, no mesmo livro, pp. 137-150.

vida. É impossível produzir uma ideia adequada de *En-Sof* quando Ele se manifesta apenas de Seu lado a Ele. Isto se mantém no absoluto segredo do impronunciável. Mas o infinito vem à ideia, mobiliza o psiquismo humano, engendra o discurso. É claro que Levinas nunca termina de perguntar: “Mas é uma ideia? É um nome?”.¹⁸ E aqui sua rasteira na fenomenologia: a relação com o absoluto é uma *relação sem correlato*. De nosso lado, a nós é a forma que daremos à associação de Deus ao mundo, e este é o ponto: o que significa efetivamente pensar o absoluto? “A palavra ‘pensar’ está aqui em seu lugar?”¹⁹ Se a designação não aponta para algo, se não há ontologia possível de Deus, o que ocorre, então, quando somos afetados pela ideia do infinito?

Primeiramente, lembremos o pé no chão de Levinas: o mundo é o que estamos criando a cada instante, o tempo todo, a cada encontro e em cada encontro.²⁰ Pois o que se passa no encontro é justamente a manifestação do *sem-fim* (*En-Sof*) no enigma do Olhar (*Visage*). Eis o absoluto, não exatamente no mundo, mas associado a ele pelo psiquismo humano, “é a esta possibilidade singular do psiquismo humano – ou talvez à fonte de todo psiquismo – que o *En-Sof* empresta seu sentido para figurar no discurso, como se o homem fosse sua maneira mesmo de significar”.²¹ Essa singularidade do psiquismo humano, capaz de conceber uma relação sem correlato, é a isso que chamaríamos de *ética*.

E o que isso significa concretamente? Voltamos ao ponto, (ou chegamos a ele, pela primeira vez, mais uma vez?), porque, *de nosso lado, entre nós*, trata-se sempre de *começar novamente*: isso significa a responsabilidade como tensão permanentemente renovada, a cada encontro, a disposição, a prontidão, o cá estou, a vigilância para com a *duração* do aqui, o cuidado em prol da permanência do mundo, o grito de alerta pelo ainda não do fim, o engajamento pela vez de todas as vozes, a instauração de uma espacialidade plural e polifônica, enfim *sem fim*: a responsabilidade como filha e mãe do tempo.

Insubmissão, infinição, estado de abertura

Mas aqui faz todo sentido uma visão bergsoniana da singularidade da forma humana da vida, um tanto contra certa leitura que o próprio Levinas faz da noção de *durée* em *Le temps et l'autre*.²² essa singularidade do psiquismo humano de acolher a ideia de infinito, essa *infinição do tempo* revelada no caráter divino da alma, ou na maneira como a alma se associa a Deus, seria ela a própria fonte de uma moral aberta, encontrável, segundo Bergson, em certas personalidades privilegiadas, ou seja, em estados de alma suficientemente alargados e

¹⁸ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 196.

¹⁹ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 198.

²⁰ Segundo a fórmula talmúdica lembrada por Levinas: “Deus não tem lugar no mundo, é o mundo que tem lugar em Deus”. Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 195.

²¹ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 198.

²² Onde lemos: “A antecipação do futuro, a projeção do futuro, creditadas como o essencial do tempo por todas as teorias de Bergson a Sartre, são apenas o presente do futuro e não o futuro autêntico; o futuro é o que não pode ser apreendido, o que cai sobre nós e agarra-se a nós. O futuro é o outro. A relação com o futuro é a relação mesma com o outro. Falar do tempo em um sujeito só, falar de uma duração puramente pessoal nos parece impossível”. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 64. Não creio que Levinas faça justiça ao bergsonismo entendido em suas últimas consequências nas teses de *Les deux sources de la morale et de la religion*.

aprofundados para acessar a fonte do tempo, o élan vital como élan de amor. Não resisto à tentativa de reler Levinas sob a lente dessa grande, mas pouco observada obra que é *As duas fontes da moral e da religião*. Sabemos da admiração que Levinas cultivava por Bergson, certamente mais do que pelo bergsonismo. Na entrevista a Philippe Nemo, por exemplo, ele elege o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* entre cinco das maiores obras da tradição ocidental, de Platão a Heidegger.²³ Levinas de alguma maneira dá abertura em sua filosofia para uma interpretação bergsoniana de suas próprias intuições éticas. O que me encoraja é o fato de lermos num prefácio a *Totalidade e infinito* que a obra reivindica fidelidade às ideias de Bergson, sobretudo porque libertam a noção de tempo das leis astronômicas.²⁴ Em *Le temps et l'autre*, a opinião levinasiana acusa uma insuficiência da noção de criação como expressão do dinamismo do élan vital; ele seria cego para o mistério da morte.²⁵ Mas basta ler o primeiro capítulo de *A evolução criadora* para entender que o impulso vital como criação, a vida como invenção de si mesma, é afirmação de uma indeterminação. E se chegarmos na última obra de Bergson, síntese não só da ética bergsoniana, mas segundo Worms, de todo bergsonismo,²⁶ essa indeterminação do princípio vital se revela como a dimensão propriamente ética da vida, observável historicamente no testemunho da experiência mística, na unidade do misticismo enquanto forma singular e pessoal de ação que não reconhece obstáculos para a realização de seu próprio movimento, ou as condições que o determinariam desde fora, de uma instância de *obrigação*, que seria característica do que Bergson chama de moral fechada.

Pois bem, essa dimensão propriamente ética da vida, esse estado de abertura, típico de certas almas, mas em condições de ressoar em todas as almas, ou seja, essa singularidade do psiquismo humano, não poderia ser abordada pela descrição da ideia de infinito? Essa moral essencialmente *desobediente*, uma vez que para ela não existem obstáculos, essa *abertura*, que para Bergson é o próprio élan do amor, e segundo o testemunho dos místicos, amor divino, esse estado singular de insubmissão que caracteriza o psiquismo humano, não traduziria da mesma forma nossa maneira de acolher o que não termina?

Em todo caso, o essencial é que chegaríamos por caminhos diversos à afirmação da ética como a sabedoria do amor incondicional.

Pensar uma ética decolonial com Levinas e Bergson

Para terminar, vamos reunir algumas notas que ressoaram até aqui e alguns harmônicos, que são notas dentro de notas, que pudemos escutar quando a intenção foi apenas a de seguir pistas traçadas, mas ainda pouco exploradas. A principal pista é a reivindicação de fidelidade às teses de Bergson, que lemos no prefácio à edição alemã de 1987 de *Totalidade e infinito*. Quis reunir esses autores em torno de um tema que me é caro porque venho, nos últimos anos, pesquisando sobre filosofia decolonial: a *insubmissão*. É claro que, de alguma forma, todo pós-colonialismo e

²³ Levinas, *Éthique et infini*, pp. 27-28.

²⁴ Levinas, *Totalité et infini*, p. I.

²⁵ Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 68 e pp. 71-72.

²⁶ Worms, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp. 285-369.

decolonialismo decorrem de e se afirmam como *atos de desobediência*. Fui levado à conclusão de que *a ética é uma sabedoria da insubmissão*. Talvez o conceito que proponho de *ética decolonial* seja redundante. Finalmente, encontramos lá na frente, no futuro ancestral de uma virada decolonial, para retomar a bela expressão de Katiúscia Ribeiro e de Ailton Krenak, mas uma virada que sempre precisa começar de novo, dois filósofos cultivados na velha Europa, mas tendo vindo de mais longe que ela e tendo ido muito além dela, Levinas e Bergson. Vamos às notas:

- *O infinito*: pensá-lo só pode produzir algo que é *mais que pensar*. Pois bem, esse mais-que-pensar do infinito levinasiano é a própria experiência do tempo na forma da responsabilidade. *A responsabilidade como ato ético-político decorre da liberação do tempo e escorre como a própria liberação, na forma humana, de tempo.*
- *O aberto*: dimensão propriamente ética da vida, impulso vital como amor sem restrições. Esse estado de criação, *insubordinado*, é o próprio tempo liberado de toda geometria, o tempo como imprevisibilidade, indeterminação, futuração. Não se ama por obrigação. Se o amor é possível, é que somos *abertura*, ou seja, o amor é sempre *mais que possível*.
- *A insubmissão*: a responsabilidade é *insubstituível* e é uma questão pessoal. Porque estamos submetidos e, enquanto estivermos, podemos ser substituídos. A submissão é quando quem manda é o contexto. E quando quem manda é o contexto, desaparece a pessoa e, portanto, a responsabilidade. A obediência é a falsa responsabilidade do submisso, quando a ética simplesmente não acontece.
- *Aprender a viver é confiar*: não se trata de saber apenas, é preciso ir além. Não se pode regular a confiança. A confiança é uma das mais importantes lições éticas do tempo, está além da geometria. O saber corre junto e é solidário da confiança, mas não lhe é condicionante: suas linhas de ação, portanto, suas espacialidades diferem por natureza. Mas sobretudo diferem por natureza o *tempo da confiança*, essencialmente antigeométrico, e o *tempo do saber*, que é cronológico e mensurável.
- *Ética decolonial*: é quando o pensamento faz mais que pensar, quando a ação extrapola suas condições de possibilidade. Aqui embaralhamos a marcação teoria e prática. O rigor não é intelectualista, não é questão de coerência. Duas indicações que aqui muito bem podem figurar o caráter propriamente insubmisso da ética decolonial: a noção de *rasteira*²⁷ que tomo de Rafael Haddock-Lobo e a de *trapaça*²⁸ que tomo de Roland Barthes. A ética decolonial dá uma *rasteira* na racionalidade que rege o senso comum filosófico de ética, restando para os filósofos intelectualistas aprenderem a cair sem se machucar, cair bem, já que a queda é inevitável; a ética decolonial só pode operar por *trapaça*, uma

²⁷ A propósito de uma conversa sobre capoeira entre Rafael Haddock-Lobo e Luiz Rufino, encontramos essa síntese da arte capoeira: "A rasteira é o golpe máximo no sentido tanto de sua elegância como de sua inevitabilidade". Haddock-Lobo, *Abre caminho*, p. 47.

²⁸ Roland Barthes vê a literatura como linguagem trapaceira, que devolve o sabor ao saber, uma vez que este foi capturado pela linguagem da ciência que, de sua parte, resseca o saber. Ao trapacear, a literatura provoca o deslocamento do poder e suas tramas de assujeitamento. A literatura é o dispositivo antifascista da linguagem. "A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa". Barthes, *Aula*, p. 19.

vez que é essencialmente um contra-poder, que não quer apenas virar o jogo, mas antes sair do jogo.

Conclusão

Se a noção de *ética decolonial* é redundante, creio que é extremamente oportuna e necessária, e certamente ainda será por um bom tempo. Mas haverá que chegar o momento de uma *compreensão encarnada da ética*, um tempo onde não saberemos distinguir ética de política, pois será o caso de compreender a *ética como pulsação da política*. Tomar o pulso da política será ver se ela tem vida, ou seja, se ela tem ética. Se falamos ainda nos termos dessa separação, é que ainda entendemos de forma demasiado intelectualista. É preciso desentronar a razão, destituí-la de seu poder para ajudá-la a perceber e reconhecer seu papel como articuladora do poder central; fazê-la enxergar seu lugar como a própria *central do poder*. A ética bergsoniana da abertura e a ética levinasiana da infinitude são rasteiras muito bem dadas no intelectualismo ético. Com Levinas e Bergson, a razão centralizadora tem a chance de aprender a cair bonito. O espetáculo dessa queda, que é na verdade um processo de múltiplas intensidades, nós vivenciamos.

Aqui falamos em um espaço polifônico para acessar uma *política-tempo*, antes que se instalem as políticas do tempo, que serão inevitavelmente geométricas, pois serão políticas territorialistas, espacializantes, de dominação, de vigilância, de policiamento, de controle. Esse espaço de múltiplas intensidades e múltiplas vozes está evidentemente inscrito no complexo programa de uma *decolonização da filosofia*.

Mas pensar a ética decolonialmente não deve ser o mesmo que descrever uma ética decolonial, que levaria a distingui-la de outras éticas, a disputar uma arena onde a razão sempre encontra seu lugar central, seu regente. Pensar decolonialmente é fazer mais que pensar; é a vida como pulsação da ética, a *ética como coração da política*.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1992.
- BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Edição crítica dirigida por Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- BERGSON, Henri. Le réel et le possible. In: BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Abre caminho: assentamentos de metodologia cruzada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard; France Culture, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas: la vie et la trace*. La Flèche: Éditions JC Lattès, 2002.
- MILGRAM, Stanley. *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*. Trad. Claire Richard. Paris: La Découverte, 2013.
- MOSES, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris; Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.
- RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. *Le Monde diplomatique Brasil*, 19 nov. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 13 ago. 2025.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.