

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FENOMENOLOGIA E METAFENOMENOLOGIA EM
EMMANUEL LEVINAS:
DA SENSIBILIDADE À METAFÍSICA DA ALTERIDADE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Waldemir Ferreira Lopes Neto

Recife, 2014

**FENOMENOLOGIA E METAFENOMENOLOGIA
EM EMMANUEL LEVINAS:
DA SENSIBILIDADE À METAFÍSICA DA ALTERIDADE**

por

Waldemir Ferreira Lopes Neto

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco
(UFPE), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife, 2014

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

L864f Lopes Neto, Waldemir Ferreira.

Fenomenologia e metafenomenologia em Emmanuel Levinas: da sensibilidade à metafísica da alteridade / Waldemir Ferreira Lopes Neto. – Recife: O autor, 2014.

117 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Metafísica. 4. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2014-120)

**Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH)
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado**

**FENOMENOLOGIA E METAFENOMENOLOGIA
EM EMMANUEL LEVINAS:
DA SENSIBILIDADE À METAFÍSICA DA ALTERIDADE**

Elaborada por

Waldemir Ferreira Lopes Neto

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (UFPE)
Presidente da Comissão e Orientador

Prof. Dr. Paulo de Jesus Costa (UFSM)
Membro Externo

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (UFPE)
Membro Interno

Recife-PE, 02 de Agosto de 2014.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelos seus dons, mistérios e graça estendida, da qual sou eterno devedor.

A minha esposa, Katiuscia, amada mãe e extraordinária mulher que soube cativar-me, a qual amo incondicionalmente. Aos meus filhos, Gabriel, alegria e beleza indelével e Raphael, a quem aguardo ansiosamente pela sua chegada ao mundo.

A minha mãe, que sempre soube ensinar-me o caminho da sabedoria e da fé, bem como a responsabilidade perante a vida e os outros.

As minhas irmãs, Ana Christina e Daniela, pelo seu amor e cultivo amistoso.

Ao meu orientador, Sandro Sayão, por estar presente com a sabedoria de um mestre e a franqueza sincera de um amigo.

Aos professores e funcionários da UFPE, aos mestres do curso de Filosofia, em especial, Richard Romeiro, Junot Matos, Sandro Sena e Alfredo Moraes. Igualmente, aos professores Danilo Vaz, Tadeu Souza, Nilo Ribeiro e Karl-Heinz, memória sempre presente da minha graduação em Filosofia na UNICAP. Todos eles semeadores de um *vestígio* permanente.

Ao órgão financiador, CAPES, pelo seu aporte nesta labuta investigativa.

Aos amigos, pelo sabor que a amizade traz à vida, como ingrediente fundamental da *eticidade* própria de cada ser humano.

“O sensível só é superficial no seu papel de conhecimento.
Na relação ética com o real, isto é, na relação de proximidade
que o sensível estabelece, cumpre-se o essencial.
É aí que está a vida”.

- Emmanuel Levinas.

RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

FENOMENOLOGIA E METAFENOMENOLOGIA EM EMMANUEL LEVINAS: DA SENSIBILIDADE À METAFÍSICA DA ALTERIDADE

Autor: Waldemir Ferreira Lopes Neto

Orientador: Prof. Dr. Sandro Sayão

Data e Local da Defesa: Recife, 02 de Agosto de 2014.

Nosso trabalho pretende analisar e expor a maneira como o filósofo franco-lituano, Emmanuel Levinas (1905-1995) recepciona de forma crítica a fenomenologia husseriana e procura entrever, a partir dessa recepção, uma radicalização da Sensibilidade/Afetividade, como afecção e abertura, que proporciona uma passagem para uma metafenomenologia ou uma metafísica da alteridade. Aos olhos levinasiano, a fenomenologia husseriana conseguiu proporcionar uma abertura para um novo e diferente caminho, ensejo que não se enxergou como possibilidade possível na tradição filosófica, imodicamente hermética no “eu”, no Conatus do Ser ou na Gnose. Em razão do exposto, Levinas entendeu a Fenomenologia husseriana como método que permitiria, após radicalização, uma afecção e uma afetividade anterior ao Saber e ao Ser que reivindica uma novidade na relação da subjetividade com o Outro metafísico. Neste percurso, Levinas radicaliza a sensibilidade husseriana e encontra na fruição e na vulnerabilidade, inflamadas a partir da transcendência metafísica, elementos sensíveis que, entre outras razões, servem na defesa de uma subjetividade traumática, i.e., já desde sempre afetada e responsável por outrem. Esta nova forma de conceber a sensibilidade/afetividade, a consciência e a própria subjetividade, e derivado disto, as relações intersubjetivas, principia a investigação das fronteiras do Ser e do Saber, norteia e procura a passagem da intencionalidade à ética e/ou do fenômeno à recepção do enigma humano, ou ainda, da fenomenologia eidética e genética à fenomenologia do Rosto, metafenomenologia, como metafísica da alteridade. Neste percurso, pretendemos dar resposta a uma das mais significativas discussões em torno do filósofo franco-lituano, a saber, se a Metafenomenologia exclui a Fenomenologia abordada inicialmente por Levinas ou não.

Palavras-chave: Levinas, Fenomenologia, Metafenomenologia, Alteridade, Sensibilidade, Afetividade e Metafísica.

ABSTRACT

Master's Degree Dissertation
Program of Post-Graduate Studies in Philosophy
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

PHENOMENOLOGY AND META-PHENOMENOLOGY AT EMMANUEL LEVINAS: FROM THE SENSITIVITY TO METAPHYSICS OF ALTERITY

Author: Waldemir Ferreira Lopes Neto
Orientator: Prof. Dr. Sandro Sayão
Date and Place of Presentation: Recife, August 02sa, 2014.

Our research analyzes and exposes how the Franco-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas (1905-1995) greets critically Husserl's phenomenology and glimpse demand from such receipt, a radicalization of Sensitivity/Affectivity, as condition and openness, which provides a gateway to meta-phenomenology or a metaphysics of otherness. In the Levinasian eyes, Husserl's phenomenology could provide an opening for a new and different way, not saw that opportunity as possible in the philosophical tradition, very hermetic in the "self", in the Being and the Knowledge. Due to the above, Levinas understood the Husserlian Phenomenology as a method that would allow radicalization after, a grieve and an affectivity before the Know and Being that claiming a novelty in relation of subjectivity to the Other metaphysical. In this way, Levinas radicalized Husserl's Sensitivity and meets the enjoyment and vulnerability, inflamed from the metaphysical transcendence, sensitive elements, among other things, serve in the defense of a traumatized subjectivity, that is, always already affected and responsible by others. This new way of conceiving the sensitivity/affection, consciousness and subjectivity, and derivative of it, their interpersonal relationships, begins investigating the borders of Being and Knowledge, that guides and demand the passage of the intentionality to ethics or of the phenomenon to the reception of the human being enigma, or even the eidetic phenomenology and genetic to the phenomenology of face, meta-phenomenology as metaphysics of otherness. In this way, we intend to answer one of the most meaningful discussions around the Franco-Lithuanian philosopher, namely, if the Meta-phenomenology excludes Phenomenology initially approached by Levinas or not.

Keywords: Levinas, Phenomenology, Meta-phenomenology, Alterity, Sensitivity, Affectivity and Metaphysics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS:

AE – Autrement qu’être ou au-delà de l’essence (Quando optar por usar o original em francês)

AHN - A l’heure des nations.

EE - Da Existência ao Existente.

DQVI - De Deus que vem a ideia.

DEE - De L’Existence a L’Existant (Quando optar por usar o original em francês).

DOS - De outro modo que ser: ou para lá da essência.

DEHH - Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.

DFL - Difícil Libertad.

DSS - Du Sacré au Saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques.

EN - Entre nós: ensaios sobre a alteridade.

EI - Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo.

HSJ - Hors Sujet.

HOH - Humanismo do outro homem.

LIDH - Les imprévus de l’histoire.

QRPH - Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme.

TO – El Tiempo y el otro.

TI – Totalidade e Infinito.

TeI – Totalité et Infini (Quando optar por usar o original em francês)

OBRAS DE EDMUND HUSSERL

MC – As Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia.

CHE - A crise da humanidade europeia e a filosofia.

IF - Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica.

OBRAS DE OUTROS AUTORES COMENTADORES

SEH – Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental.

HMES - O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de E. Levinas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
METODOLOGIA.....	13
Cap.1 RECEPÇÃO CRÍTICA DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA: APROXIMAÇÃO, REABILITAÇÃO DO SENSÍVEL E DISTANCIAMENTO.....	14
1.1. Apropriação crítica da fenomenologia e os elementos que propiciam a passagem para uma metafenomenologia.....	15
1.2. O horizonte de sentido fenomenológico como abertura infinita e a dúvida subversiva; ou da intencionalidade à ideia do infinito como ruptura do Eu Transcendental.....	21
1.3. A Reabilitação do sensível pela via genética da Fenomenologia husserliana e a hiperbolização da Sensibilidade como elemento do sentir pré-ético.....	30
1.3.1 Temporalidade como presentificação da consciência e o fundamento de um passado diacrônico-imemorial.....	35
1.3.2 Corporeidade, <i>kinesthesia</i> e o fundamento da facticidade inter-humana ética.....	41
1.3.3 A experiência transcendental da alteridade e a “santidade” do outro.....	51
Conclusão do cap.1.....	57
Cap.2 PARA ALÉM DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA: FRUIÇÃO, VULNERABILIDADE E O OUTRO METAFÍSICO, ELEMENTOS DA METAFENOMENOLOGIA ÉTICA.....	65
2.1. Hiperæsthesia como fundamento da antropogenia e da heterogenia do humano e o caminho para à Metafenomenologia.....	66
2.2. Antropogenia do indivíduo: fruição e desejo como resultado da hiperæsthesia.....	68
2.2.1 Da antropogenia à heterogenia ou da pré-ética do indivíduo à pró-ética do sujeito: Rosto, Vestígio, Desejo do infinito e Linguagem como noções intermediárias entre a Fenomenologia e a Metafenomenologia.....	77
2.2.2 Fundamentação da heterogenia do Sujeito: Rosto, Traumatismo e Linguagem como Dizer para além do Dito, como princípio da ética metafísica ou da Metafenomenologia.....	84
2.3. Heterogenia do sujeito ético: Vulnerabilidade, Não-intencionalidade e Não-consciência como fundamentos da ética metafísica ou da Metafenomenologia.....	93
Conclusão do cap. 2.....	105
CONCLUSÃO FINAL.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	113

INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas (1905-1995), filósofo de ascendência judaica, nascido na cidade de Kaunas, na Lituânia e mais tarde naturalizado francês, é conhecido pela radicalidade com que concebe a ética como prima filosofia à guisa de uma dimensão constitutiva para além do Ser e do Fenômeno. Desde cedo, o filósofo de Kaunas teve como inquietação fundamental, saber se a ética seria um elemento constitutivo da racionalidade ou se seria uma experiência originaria que fundamenta a própria condição humana.

Assim, a ética estaria presente na condição e significação inter-humana como acontecimento intersubjetivo ou seria apenas um acontecimento proveniente da racionalização de certo valores considerados culturalmente? Seria a ética um registro que encontra a primazia no humano ou seria apenas deveres absolutos constituídos racionalmente?

De certo, o pensamento de Levinas incidiu sobre a investigação crítica dos estamentos da moralidade da tradição ocidental, que tem tratado a alteridade com violação da sua diferença ou com profanação da sua “santidade”. E não apenas isso, mas Levinas procurou fornecer uma nova maneira de pensar o sentido da subjetividade humana, desde sempre presa pela tradição, ao conhecimento, a ontologia e, ultimamente, como *Dasein*, ao des-velamento do ser. Levinas considerou que o sentido, entendido como a orientação da interioridade do ser humano, visa, em primeiro lugar, à exterioridade, i.e., o outro. A consciência moral não seria parte da consciência, mas o seu fundamento.

A partir desta hipótese, a proposta levinasiana buscou conceber à alteridade um lugar admissível dentro da ética, sem uma violação da sua diferença, da sua singularidade e da sua “santidade”, onde o “eu” estabelecesse uma relação responsável com o outro, visando assim, evadir-se dos arcabouços éticos do Idealismo, da Ontologia e da Gnosilogia, que sempre pensaram o outro a partir de Si. O tema da alteridade, portanto, vai ganhando destaque e relevância no pensamento a-sistêmico de Levinas na medida em que vai investigando via fenomenologia o sentido da subjetividade humana.

Através da fenomenologia, trazendo a preocupação com a *questão do humano* para o centro do pensamento filosófico contemporâneo, Levinas investigou como o ser humano na sua constituição sensível possibilitaria a acolhida e a resposta não-alérgica à alteridade. É assim que, formado na escola fenomenológica por seus mestres, Husserl e Heidegger, e transido pela questão do humano¹ por causa de um Século XX marcado por profundas

¹ Cf. sobre a questão do humano e sua influência em Levinas: SUSIN, L.C. **O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de E. Levinas**. Porto Alegre: Vozes, 1984. pp.11-14; Doravante : HMES.

cicatrizes na humanidade, resultado de barbáries racionalizadas, que Levinas iniciou sua empreitada filosófica em busca de novos fundamentos.

Assim, a defesa do primado da ética beberia seu fundamento numa radicalização da fenomenologia do sensível, conduzindo-o, inevitavelmente, a uma rediscussão das teses husserliana e heideggeriana principais. Não raras vezes, Levinas teve presente a seus dois mestres da fenomenologia nas discussões filosoficamente estabelecidas. É comum observar nas suas obras, que ora Levinas se aproxima de Husserl para criticar a Heidegger e, outras vezes, se aproxima de Heidegger para criticar a Husserl. Fato é que, parece-nos impossível avaliar a profundidade da obra de Levinas quando se ignora sua permanente interlocução seja com Husserl e/ou Heidegger e toda a tradição assumida por ambos, bem como, faz-nos impossível compreender o pensamento ético metafísico, já desenvolvido na sua maturidade, se não se assimilar o que Levinas entendeu como Fenomenologia e a maneira como a Sensibilidade, reabilitada pelo método husserliano, foi preponderante para a construção de sua filosofia meta-ontológica ou meta-fenomenológica, pois por ela, Levinas inicia o percurso de passagem para a metafísica da alteridade.

A Sensibilidade ocupa lugar central no pensamento da alteridade pelo fato de enfatizar o sentido do “contato” como *toponímia* da *antropogênese*, i.e., de ser o caminho e a condição do “viver de...” do ser humano em o mundo das coisas², bem como de enaltecer a “audição” como *tropos* da *heterogênese* da humanidade (ética) marcada pela escuta, hospitalidade, responsabilidade e “vulnerabilidade diante de outrem”³. Portanto, o destaque atribuído à sensibilidade deve-se à intriga que o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas estabelece entre Fenomenologia e Metafenomenologia, a partir do encontro/palavra com o Rosto de outrem.

Nesse interim entre o fenomenológico e metafenomenológico, existem interpretações que consideram a filosofia levinasiana como um abandono e uma superação crítica da atmosfera husserliana e heideggeriana e, segundo alguns, da própria fenomenologia, ao propor sua teoria da metafísica da alteridade ou Metafenomenológica.

Numa perspectiva oposta, existem alguns intérpretes que asseguram que nunca houve no construto filosófico levinasiano um abandono da fenomenologia, pois apenas a conduziu, no seu espírito de ir às coisas mesmas, aos seus limites, esforçando-se, desse modo, a

² LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. 4^a edição. Lisboa: Edições 70, 2012: 127. Doravante: TI.

³ LEVINAS, E. **De outro modo que ser: ou para lá da essência**. Trad. José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011: 122. Doravante: DOS.

descrever fenomenologicamente as experiências que escaparam as categorias cunhadas por seus mestres.

Numa perspectiva distinta às anteriores, nossa interpretação se dispôs como um meio termo. Através do nosso trabalho, analisamos a recepção crítica da fenomenologia husserliana por parte de Levinas e a maneira como se distancia da possibilidade eidética da mesma e até de sua inscrição genética, ambas entendidas por Levinas como insuficientes para acolher a alteridade em sua irredutibilidade. Mas ainda munido do espírito da fenomenologia husserliana, Levinas redimensionou a Sensibilidade para um modo de afecção de um sentir pré-ético, que foge da representação e da idealização da consciência e que, por sua vez, estabelece a individuação do humano, para em seguida, fundamentar a heterogenia ou uma subjetividade com o sentido ético de responsabilidade voltado para outro, mediante a abertura a princípios metafísicos, que somente são percebidos por vestígios de sua presença-ausência na consciência.

Por conseguinte, nosso intuito neste, visou mostrar como mediante a abertura fenomenológica husserliana, Emmanuel Levinas procurou romper com o individualismo exagerado operado modernamente no nível da subjetividade, o que faz, em decorrência, ruir o solipsismo de uma subjetividade construída e constituída tradicionalmente como gnosiológica ou Saber que aprisiona o outro ao eu.

Também procuramos explicitar, de maneira não exaustiva, as diferenças de perspectiva entre Husserl e Levinas e, em consideração a isso, indicar que a senda levinasiana em direção à metafenomenologia iniciou-se, portanto, pela fenomenologia, em abordagens que indicam ora uma assimilação do conteúdo fenomenológico, ora um distanciamento crítico, sempre na busca do “meta-físico”, pois apesar da sua reabilitação do sensível, da sua inovação e abertura, a fenomenologia eidética ou mesmo a genética ainda espreitava um traço lesivo ao Outro.

Igualmente buscamos ratificar como, segundo a análise levinasiana, a ipseidade se vê, desde antes do conhecimento, afetada pela *infinição* da Alteridade, o que fez Levinas entender o sentido da subjetividade humana como Sensibilidade na fruição e, logo, como vulnerabilidade na Proximidade, pois a afetabilidade constitui-se como elemento fundamental para configurar a maneira como a relação “face-a-face”, que não pode resolver-se em imagens, nem expor-se como saber, se estabelece pela metafísica.

METODOLOGIA

A pesquisa para a realização deste trabalho foi de cunho estritamente bibliográfico. Por conseguinte, este se fundamenta numa exegese da vasta publicação de Emmanuel Levinas, norteado pela periodização de sua obra adotada por alguns dos atuais estudiosos mais renomados de seu pensamento, bem como de outros autores fenomenólogos e, principalmente, alguns comentadores de Husserl. Nesta visitação hermenêutica às obras de Levinas nos debruçamos em especial, ainda que não exclusivamente, em uma obra do seu período “claro-escuro”⁴, em que seu pensamento orbitava entre classes talmúdicas e dois mestres fenomenólogos, Husserl e Heidegger, a saber, *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*, publicado em 1957 e suas duas outras obras maestras, a saber, *Totalidade e Infinito* (1960) e *De outro modo que Ser: para além da essência* (1975). Além, obviamente, de outros livros que reuniam conferências, entrevistas e artigos publicados do nosso autor. Nesta senda hermenêutica, que também é fenomenológica, optamos por não tomar o pensamento do autor de maneira cronológica, mas decididamente, procuramos dentro do possível, indicar os avanços, retomadas e recriações a partir de noções deflagradas anteriormente pelo filósofo em questão, sempre em relação ao assunto abordado. A pesquisa procurou deter-se na discussão existente entre fenomenologia e metafenomenologia, mas para tal, tivemos que visitar a maneira como Levinas ressalta e destaca a heterogênese do humano a partir da questão da Sensibilidade, tendo em conta, sobretudo, um dos seus principais interlocutores com quem o filósofo está em diálogo e em debate, Edmund Husserl. Essa investida à Sensibilidade e a maneira como o caminho é traçado até a Metafenomenologia, serve, igualmente, para justificar, filosoficamente, declarações e pensamentos posteriores de Levinas, sem a qual, ficariam sem sentido. Procuramos neste, portanto, superar uma leitura ingênua ou acrítica com relação à maneira como o filósofo franco-lituano aborda o problema da Sensibilidade e a sua relação com a metafísica. Não pretendemos de modo algum por um ponto final na discussão *Levinas Fenomenólogo ou Metafenomenólogo*, mas sem dúvida, queremos contribuir para o debate de um tema que consideramos de relevância para a própria interpretação do autor em questão.

⁴ LESCOURRET, M-A. Emmanuel Levinas. Paris : Flammarion, 1994.

CAPITULO 1

RECEPÇÃO CRÍTICA DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA: APROXIMAÇÃO, REABILITAÇÃO DO SENSÍVEL E DISTANCIAMENTO.

1.1 Apropriação crítica da fenomenologia e os elementos que propiciam a passagem para uma metafenomenologia.

O pensamento do filosofo alemão Edmund Husserl, de quem Emmanuel Levinas foi aluno ouvinte em 1928 e 1929, exerceu grande influência sobre ele. A arqueadura de tal alcance influente estende-se, desde a configuração da sua tese “*A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*”, publicada em 1930, sob orientação do então professor M. Pradines da Universidade de Estrasburgo, passando pelas suas constantes citações diretas e indiretas e a tradução autorizada ao francês das “*Meditações Cartesianas*”, publicada em 1931, até chegar, como não poderia deixar de ser, no princípio metodológico aplicado pelo próprio Levinas à sua filosofia.

Prova disso, é que ele, Levinas, se define como um fenomenólogo atípico, tal como fez ressoar em entrevista de 1995⁵, sempre e na medida em que tal método proporcione uma abertura para a alteridade e não à maneira que prevê a redução desta à pertença ou à representação noético-noemática.

Se por um lado, para Husserl, o pensado está idealmente presente no pensamento e a relação presente no jogo das intencionalidades não visa outra coisa senão a *Sinngebung* – a doação de sentido⁶, onde tal sentido é sempre caracterizado pelo fenômeno da identificação, por outro lado, essa forma de fazer filosofia já ultrapassa⁷ aquele modelo de relação com a exterioridade baseado, unicamente, na relação sujeito-objeto, excedendo a tradicional e, sempre desigual, oposição filosófica entre atividade e passividade.

Munido, portanto, desta novidade fenomenológica que marca o fim da coextensão ou da relação sujeito-objeto pautada no modelo moderno de pensar, Levinas procura entrever uma relação com o Outro, que não será uma circunscrição intolerável do pensamento, nem uma simples absorção ou integração do Outro pelo “eu”, nem a sua assimilação, mas uma doação ética de sentido, uma “*Sinngebung ética*”⁸, essencialmente respeitadora do Outro, da sua alteridade, i.e., da sua diferença, que durante muito tempo esteve marginalizada nos

⁵ Emmanuel Lévinas: visage et violence première, entretiens avec H.J. Lenger dans Arno Münster ; In: *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas*, Paris: Kimé, 1995, p. 129-143. Nesta, Levinas critica o método que introduzira no início do século na França, o que confirma o juízo histórico de outro fenomenólogo, Paul Ricoeur, para o qual, “A fenomenologia é, em propensão, a história das heresias husserlianas” (RICOEUR, P. À l’École de la Phénoménologie, Ed.3, Paris:1933, p.156).

⁶ Cf. *Logische Untersuchungen* - LU II, 21, 120. Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1901). Doravante: LU II, nas citações de Levinas.

⁷ LEVINAS, E. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997, p.22,23. Doravante: DEHH.

⁸ DEHH :164.

sistemas éticos protetores sociais, a partir de uma subjetividade que se distingue não apenas pela sua capacidade intelectiva, todavia e mais fundamentalmente ainda, por sua sensibilidade passiva.

No entanto, é importante considerar desde já, que embora Levinas afirme que a fenomenologia de Husserl procura dissipar a “ingenuidade transcendental” via o significado da verdade, buscando o sentido de ser (*Seinssinn*), em ultima instância, esta busca, tala a própria análise fenomenológica, pois “a sinopse conceitual é mais forte que toda a diversidade e a compatibilidade dos termos impossíveis de reunir [...], onde a cogitação sai de si própria, mas o *cogitatum* está presente na cogitação”⁹.

A delineaçãoposta até aqui inaugura uma questão. Se a proposta levinasiana pauta-se, necessariamente, em conceber a Alteridade um lugar admissível dentro da ética, sem uma violação da sua diferença ou de sua “Outreidade” – modo de revelar-se, para além do Ser que constitui a sua “Eleidade”¹⁰ -, numa relação responsável e livre com ele, em que visa, concatenado a isso, evadir-se da velha Ontologia e da gnosiologia reinante no construto tradicional filosófico, para pensar de um outro modo que Ser, então, por que a fenomenologia?

Entre outros motivos, que explicitaremos ao longo deste, na sua empreitada inicial contra o psicologismo, a fenomenologia husserliana apresentou-se para Levinas, em primeiro lugar, como a tentativa e a destruição da representação e do objeto teorético¹¹.

A fenomenologia eidética husserliana denunciava a contemplação do objeto e a “ingenuidade”, por fazer uso de uma expressão husserliana, da visão direta do objeto. O mote fenomenológico de “ir às coisas mesmas”, contrariando a crítica de logicismo ou objetivismo feita ao próprio método husserliano, significava não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente, mas via sensibilidade, denotava o método para desenvolver uma ideia na situação humana concreta em que ela se mostra¹², pois sem esta concreção necessária, os olhos permaneceriam fechados e não haveria *intentio*.

⁹ TEI:17 – crítica que desenvolveremos mais adiante. LEVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Fides et Labor, 1996. Doravante: TetI. LEVINAS, E. *Transcendência e Inteligibilidade*. Trad. José Freire Colaço. Ver. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991. Doravante: TEI.

¹⁰ Para Levinas, o pronome “ele” traduz a inexprimível irredutibilidade do outro/alter e que escapa a toda significação intencional. A Eleidade configura-se como o Infinito do absolutamente Outro que escapa também à ontologia e que se dá nas relações éticas com o “Terceiro”. É somente através da *Eleidade* que o ser, a gnosiologia e a própria fenomenologia eidética passam a ter um sentido.

¹¹ DEHH:139.

¹² Nesta ida ao mundo da concretude, Levinas vê-se atrelado, primeiramente, ao pensamento de Franz Rosenzweig, filósofo judeu que exerceu grande influência sobre ele, especialmente, a partir do estudo da célebre obra *Der Stern der Erlösung* (1921), onde Rosenzweig analisa como a qualidade de único (unicidade) de cada ser humano, da realidade do mundo e da transcendência (Deus) põe em xeque a ideia de totalidade hegeliana,

Nas palavras de Levinas: “A razão, para Husserl, não significa um meio de se colocar de imediato acima do dado, mas equivale à experiência, ao seu instante privilegiado da presença *leibhaft* “carne e osso”, se assim se pode dizer, do seu objeto”¹³. Desse modo, na fenomenologia, não havia espaço para a divisão dicotômica entre essência e fenômeno, conforme propunha Immanuel Kant, mas “a essência dos seres está na verdade ou na revelação da sua essência... o fenômeno é o fenômeno essencial do ser... a verdade é a própria essência do ser”¹⁴.

Em segundo lugar, o método husseriano e, sobretudo, o desenvolvimento da fenomenologia da facticidade heideggeriana¹⁵ oferece certo desinteresse pela superioridade da razão em responder a todas as questões, em dar conta da vida, da existência e do próprio homem e, obviamente, do outro homem, jogado nesta existência. Cada qual deles, i.e., Husserl e Heidegger, a sua maneira, conseguem pensar de certo modo a diferença.

Em terceiro lugar, a ideia de intencionalidade, compreendida de uma forma mais original que a da objetivação, no esboço das relações transitivas, principalmente, figurou-se para Levinas como uma “libertação”. A audaciosa forma de estabelecer a saída de si, de buscar o Outro e de evidenciar o ser da consciência fora dos limites do seu ser real e restrito, acabava por dissipar a ideia da aparência obsessiva de um pensamento funcionando como roda dentada de um mecanismo isento de afetividade. Para tal, o conceito de *kinestese* desenvolvido por Husserl, a partir das considerações bergsoniana acerca do *tempo da duração*, foi fundamental para essa fuga de uma subjetividade intocável e inamovível quando exposta à exterioridade movente.

Por isso, via fenomenologia, na análise do jogo complexo das intenções que determinam a perspectiva ou os horizontes onde os objetos aparecem, e apesar da intencionalidade que, em ultima instância, para Levinas, ainda significa que “o ser comanda os modos de acesso ao ser e que o ser é segundo a intenção da consciência [...] exterioridade

mostrando como estas três unicidades, encontram sentido uma em relação à outra, apesar da separação existente entre elas. Posteriormente, para essa ida à concretude e à cotidianidade, Levinas vê-se também sob o alcance da fenomenologia da facticidade heideggeriana, especialmente elaborada em *Sein und Zeit* (1927).

¹³ DEHH:139..

¹⁴ DEHH:142.

¹⁵ Se para Husserl a luz da evidencia é o único elo possível com o Ser, em virtude de que pensar é identificar, para Heidegger, em oposição, o homem já se encontra, desde sempre, submerso na existência, por uma existência feita de compreensões, ou seja, redutível a poderes, o que faz com que esteja determinado, não num sentido *estoicista* do termo, mas como ente e na sua pessoalidade como *Dasein*, sempre submetido às contingências. Essa característica da antropologia heideggeriana retira o homem da visão de consciência, saber ou liberdade. Para Levinas, a fenomenologia é o paradoxo de um idealismo sem razão (...), mas contrariamente ao idealismo que possui os instrumentos necessários para o homem dominar a si mesmo, Heidegger coloca o homem como não podendo inteiramente se assumir. No seio do homem aparece um nó inextricável que transforma a consciência idealista em existência. (Cf. DEHH:136-137).

na imanência e a imanência de toda exterioridade”¹⁶, o filósofo franco-lituano enxergará uma característica diferente e divergente à que havia sido posta pela tradição filosófica ocidental até então.

A fenomenologia conseguiu proporcionar, aos olhos levinasiano, uma abertura para um novo e diferente caminho, algo que jamais a filosofia tradicional, partindo da presença do ser, do *Conatus* ou da gnose, despertaria ou conseguiria dizer ou fazer. Em razão do exposto, Levinas entenderá a Fenomenologia como método que permite a afecção. Por isso mesmo, nenhuma outra razão seria tão forte para Levinas quanto a capacidade da fenomenologia, em meio ao seu procedimento característico transitivo, de oferecer ou de “deixar um lugar primordial à sensibilidade”¹⁷.

Ela oferece uma oportunidade de verdadeira abertura para o Outro¹⁸ metafísico¹⁹, via reabilitação do sensível, ensejo que não se enxergou como possibilidade possível na tradição filosófica, imodicamente hermética no “eu” e na relação com a exterioridade, sendo esta última, sempre passiva e submissa.

A fenomenologia husseriana ao buscar uma saída do solipsismo egoísta em direção a uma socialidade do eu-outro no nível da sensibilidade-corporeidade, i.e., socialidade marcada pelo relacional não-dialógico, mas afetiva e sensível, acabou por proporcionar a Levinas a possibilidade de pensar, por um lado, o modo e o papel da “encarnação sensível”, sensibilidade pura ou *hiperesthesia*, como fruição, dotada de uma intencionalidade que lhe é própria e, por outro lado, o evento de uma intencionalidade *inversa* ou uma *não-intencionalidade* da consciência, como vulnerabilidade ou afecção passível, que evidencia a má-consciência, *sombra* da consciência objetivante²⁰.

Tais modo/evento, inflamados a partir da transcendência, acabam por definir uma característica ambígua que se faz presente em todo o pensamento levinasiano, cuja

¹⁶ LEVINAS, E. *De Deus que vem a ideia*. 5^a edição. Petrópolis: Vozes, 2010, p.212. Doravante: DQVI.

¹⁷ DQVI:143.

¹⁸ Emmanuel Levinas chega a afirmar na obra Totalidade e Infinito (1960) que “a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico” (p.18). Tal afirmação só subsiste e só é imaginável porque “a fenomenologia tornou possível esta passagem da ética à exterioridade metafísica” (*ibid idem*).

¹⁹ Segundo Husserl, a fim de se evitar mal-entendidos, “a fenomenologia, como a desenvolvemos, elimina apenas a metafísica ingênua, que opera com as coisas absurdas em si, mas não exclui a metafísica em geral” (HUSSERL, E. *As Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001, p.169. Doravante: MC).

²⁰ O campo de ação fenomenológica levinasiano que intrincam os processos genéticos de temporalização, pouco desenvolvido por Husserl, de individuação e de significação, acha-se na Sensibilidade. Motivo pelo qual, expressa a originalidade de um conceito de “sensibilidade ética” como vulnerabilidade, que na proximidade (uma presença sem mediações e, ao mesmo instante, obsessiva de outrem), adquire um sentido condicionador da subjetividade como responsabilidade e abertura em resposta a chegada enigmática do Outro. Neste sentido, o indivíduo não é ser-com-os-outros, mas ser-para-os-outros.

significação não se esgotará nem no *Conatus Essendi* Spinoziano, nem na *Sorge* heideggeriana, pois o pensar levinasiano é um pensamento que propõe um para-além.

Desse modo, como veremos neste, constituindo-se num pensamento meta-fenomenológico, i.e., para além do Ser ou do *inter-essa-mento*, bem como para-além do Ego transcendental, que continua, em ultima instância, sendo a referência derradeira da Sensibilidade husseriana, o pensamento levinasiano converge no sentido de oferecer, em primeiro lugar, um preferencial interesse pelos velados processos de cognição que vão desembocar na revelação ou descoberta de um movimento inverso ao da intencionalidade, que se configura em Husserl como estrutura e orientação voltado para um horizonte infinito de possibilidades noético-noemáticas.

Tais processos *sub-cognitivos*, *animalia* e *sombra* da racionalidade, porém não-irracionalidade, evidenciarão e conferirão a base filosófica para o movimento não-intencional da consciência não-representacional da afetividade, que acaba por abranger os sentimentos e os humores afetivos. Neste mesmo caminho, entusiasmado pelas análises da *Befindlichkeit*²¹ de Heidegger em *Ser e Tempo*²², Levinas vai fazer-se acompanhar também do pensamento de fenomenólogos franceses, tais como: Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre, que empregam a linguagem de intencionalidade afetiva, evidente nas psicologias fenomenológica e psicanálise existencial, respectivamente. Ou ainda, em companhia de Michel Henry que defendia a ideia de uma *consciência não-reflexiva* ou de Paul Ricoeur mediante o conceito de *fragilidade afetiva*.

Em segundo lugar, o pensamento levinasiano apoiado pela redescoberta da Sensibilidade na fenomenologia genética husseriana, desenvolverá sua própria estrutura susceptível ética, com uma subjetividade, como *natura prima*, primeiramente, portadora de uma susceptibilidade e de uma *responsividade* anterior, inclusive, a qualquer tematização, representação e/ou inteligibilidade.

Esta subjetividade sensível e passiva é mais do que mera receptividade, para Levinas é *responsividade* anterior a qualquer intencionalidade da consciência, dado que a

²¹ *Disposição afetiva*. O caráter de sentir-se do Dasein. Para Heidegger, essa disposição afetiva é também afecção. Sob a in-condição do mau humor, a presença do Ser se faz cega, numa dedicação e abandono irrefletidos. A afecção do humor afeta a percepção, bem como o conhecimento e a relação. Talvez, por isso, para Levinas, não se pode pensar na relação com outrem racionalmente, mas unicamente pela afecção da Sensibilidade, como modo/evento afetivo de lidar com o Outro.

²² Em entrevista a Phillip Nemo, Levinas afirma: [o que chamou a minha atenção em *Sein und Zeit* foi – entre outros aspectos] “A intencionalidade animando o próprio existir e toda uma série de “estados de alma” que, antes da fenomenologia heideggeriana, passavam por “cegos”, por simples conteúdos; as páginas sobre a afetividade, sobre a *Befindlichkeit* e, por exemplo, sobre a angústia [...] se mostram verdadeiramente significativas” (LEVINAS, E. **Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo**. Lisboa: Edições 70, 1988, p.32). Doravante: EI.

responsividade se constitui como princípio inerente da subjetividade. A responsabilidade para-o-outro e pelo-o-outro, portanto, incorpora-se, para Levinas, como um princípio de individuação ético constituinte próprio do sujeito²³ em relação social.

Nas contundentes palavras de Levinas em entrevista a Phillip Nemo em 1981, ele é categórico na sua afirmação: “A Responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta”²⁴. E continua:

No livro [*Autrement qu'estre au delà de l'Essence*]²⁵ falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade [...] responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito [...] responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade... nó do subjetivo [...] A proximidade de outrem... se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele [...] O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceita ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer algo de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. A encarnação da subjetividade humana garante a sua espiritualidade [...] espírito do des-inter-esse que anima a responsabilidade pelo outro homem.[...] ser responsável pelo outro até a substituição por outrem [...] condição de refém[...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me[...] A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar [...] dignidade de único[...] e sou “sujeito” essencialmente neste sentido²⁶.

A responsabilidade que compõe a subjetividade como estrutura fundamental é, para Levinas, um princípio de individuação do sujeito, em que o Eu (*Moi*) *descobre* o vestígio de uma afecção produzida pela infinição do Outro (*Autre*) e que, devido a procedência deste princípio, oriundo da transcendência, é reação à disposição afetiva ou a afecção instigada pelo Outro, da diferença, do não-eu, fora de mim, mas já em mim.

Levando em consideração tais razões manifestas neste ponto, ainda que não totalmente exauridas e esclarecidas, algo que fundamentaremos mais a posteriori, faz-se relevante observar que a fenomenologia husseriana, segundo o entendimento de Levinas é, definitivamente, apreciada como método inicial para a apresentação e o desenvolvimento de muitas das noções levinasianas espalhadas em boa parte das suas obras.

²³ Condição que denota o ponto de partida para se pensar o para-além do Ser.

²⁴ EI:73.

²⁵ Inclusão nossa.

²⁶ EI:87-90.

1.2. O horizonte de sentido fenomenológico como abertura infinita e a dúvida subversiva; ou da intencionalidade à ideia do infinito como ruptura do Eu Transcendental.

O que está em discussão na fenomenologia husserliana, segundo Levinas, não é o objeto, mas nossa maneira de nos relacionarmos ao objeto e de o identificar²⁷. Na fenomenologia husserliana, o objeto aparece como determinado pela estrutura de pensamento que o apreende, tornando-se, desse modo, um momento mesmo do fenômeno do sentido. A estrutura da intencionalidade, que inicialmente atraiu a atenção de Levinas, implica, ao contrário, a existência de um horizonte com múltiplas possibilidades.

O ato objetivante, na doutrina husserliana eidética, é uma síntese de identificação graças à qual toda a vida espiritual participa da representação. A significação da afirmação fundamental de toda fenomenologia husserliana, mesmo com sua abertura para a transitividade, para Levinas, ainda é a de que “todo sentimento é sentimento de um sentido, todo desejo, desejo de um desejado...”²⁸.

Para Levinas, todo o movimento da fenomenologia está centrado em torno da questão da origem do sentido e da intencionalidade, mas o que Levinas resgata e conserva da fenomenologia husserliana é o seu espírito, i.e., o ideal de ser um processo ininterrupto e aberto para além do que não é submetido, inclusive, das salvaguardas da consciência egológica. Tratemos de pormenorizar o que acabamos de dizer.

Na fenomenologia, a *epoché* que põe entre parêntese o mundo e as coisas, não é um processo provisório, mas ininterrupto e aberto. A fenomenologia, por se tratar de um método que se volta para o mundo da intencionalidade, aponta sempre para abertura da consciência e não para sistemas herméticos e relações de dominação e submissão. Fenomenologia, por tanto, é uma técnica, um método e um modo de viver e ver as coisas, **ininterrupto**.

Este caráter dinâmico proporcionou a Levinas outra característica de abertura e relação que não se encontrou em nenhuma outra opção metodológica da filosofia. Sabe-se que, a fenomenologia não se esgota numa assentada metodologia ou em alguma vertente assumida Merleau-Ponty, Michel Henry, Sartre ou Martin Heidegger. Ela é, fundamentalmente, abertura para um novo espectro de expectativas da realidade, principalmente, se tomarmos em conta o caráter sensível que aponta para a “saída de si e exaltação do outro”, pretendida por Levinas.

²⁷ DEHH:30.

²⁸ DEHH:30.

De maneira não alheia a novidade da significação pensada por Husserl, Levinas enxergará, a través da análise da *Intentionälität*²⁹, especialmente, a partir da distinção feita pelo próprio Husserl entre a intenção categorial eidética e a sensível, constituída de outra forma que a prevalente, a abertura³⁰ necessária para reconsiderar o Outro na sua Alteridade irreduzível e, consequentemente, indizível.

Para Levinas, a apresentação da uma intencionalidade intersubjetiva e sensível, que difere da intencionalidade objetivante que predomina na “ciência de rigor” husseriana, acabou, consequentemente, por oferecer elementos que possibilitaram a extração do horizonte transcendental da própria fenomenologia.

Tais elementos propiciaram, em primeiro lugar, o trazer à tona a “dúvida subversiva” que perpassa de forma questionadora e crítica “a totalidade das descrições da fenomenologia e da ontologia hermenêutica”³¹ e, em segundo lugar, retomar o conceito original do *horizonte de sentido* fenomenológico como abertura infinita, i.e., em conexão entre o infinito e o indefinido, entretanto para Levinas, assumido como forma de ruptura do “eu”, do “eu penso”, da atualidade e do presente da consciência, onde o *cogitatum* implode a realidade formal, a ideia presente na *cognitiones*. Dito de outro modo, onde o *ideatum* extrapola a *ideia* pensada³². Analisemos por partes.

O questionamento subversivo levinasiano, reverberado de maneira direta ou indireta nas suas obras, tem o seu fundamento na discussão e superação, inicialmente, da fenomenologia husseriana e, concatenadamente, da fenomenologia da facticidade heideggeriana, pautada em *Sein und Zeit*, considerada uma das cinco maiores obras de filosofia para Levinas³³.

²⁹ Para grande parte dos intérpretes de Husserl, Levinas entre eles, a intencionalidade é a marca fundamental da consciência husseriana (DEPRAZ, 2001), uma vez que a consciência está todo o tempo, voltada para fora de si. Ela é “ex-istencia”, não no sentido propriamente heideggeriano, mas como desejo e direção voltada a um objeto a ser preenchido (*intentio*). Por conseguinte, o objeto só poderia ser traduzido ou definido a partir da sua relação com a consciência, sendo deste modo, um-objeto-para-um-sujeito (DARTIGUES, 2005:212). A análise da intencionalidade, feita por diversos pesquisadores do filósofo alemão, acaba por configurar que “enquanto a ciência positivista restringe seu campo de análise ao experimental, a fenomenologia abre-se a regiões veladas para esse método, buscando uma análise compreensiva e não explicativa dos fenômenos” (LAPORTE *et* VOLPE, 2009:52). Razão pela qual, Husserl propõe-nos uma “análise compreensiva da consciência”, uma vez que todas as vivências (*Erlebnis*) do mundo se dão na e pela consciência. Eis o motivo que faz Levinas entender fenomenologia como intencionalidade (Cf. DEHH:153).

³⁰ Para Levinas, “A intencionalidade trazia a ideia nova de uma saída de si, acontecimento primordial que condicionava todos os outros” (DEHH:175).

³¹ PELIZZOLI, M. L. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b, 40.

³² DQVI:94-96.

³³ Nas palavras de Levinas, Ser e Tempo “É um ápice da fenomenologia” (LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.143. Doravante EN).

Neste questionamento subversivo, o filósofo franco-lituano afirma que a fenomenologia eidética husserliana, no seu ato filosófico do último *Nachdenken*³⁴, constitui-se fiel ao modelo ôntico da verdade. Seria esse “o ultimo segredo do pensamento a ser esclarecido pela vocação fenomenológica?”³⁵ Ou ainda: “A intencionalidade esgota os modos segundo os quais o pensamento é significante?”³⁶. Esta dúvida, acerca do esgotamento da consciência no saber, principia a investigação das fronteiras da racionalidade, norteia e procura a passagem da intencionalidade à ética ou do fenômeno à recepção do enigma humano, abrindo a possibilidade para uma Metafenomenologia-ética ou Enigmologia.

Levinas observa que para Husserl, bem como para toda a tradição filosófica que escolta, a “doação de sentido” se produz num pensamento, sempre entendido como *pensamento de...* pensamento de *algo*, onde este *algo* presente no pensamento (*cogitationes*) inerente ao próprio exercício de pensar (*cogitare*) enquanto pensado (*cogitatum*), é constituído como tematização, como saber. Levinas é taxativo ao afirmar que o pensamento husserliano no seu âmago, no seu espírito como ciência de rigor, é saber³⁷. Nas suas palavras,

A prestação de sentido construída como saber é entendida, em Husserl, como “querer-chegar-de-um-modo-ou-de-outro-a-isto-ou-àquilo”, e a reflexão sobre este pensamento é entendida como devendo mostrar *onde* o pensamento *quer chegar* e *como ele quer chegar lá*¹. A intencionalidade é assim, intenção da alma, espontaneidade, *querer*, e o sentido prestado ele mesmo é, de algum modo, *querido*: o modo pelo qual os entes ou seu ser se manifestam ao pensamento do saber corresponde ao modo pelo qual a consciência “quer” essa manifestação por meio da vontade ou da intenção que anima esse saber³⁸.

A essência da intencionalidade fenomenológica, de um Eu que “é identificação por excelência, origem do próprio fenômeno da identidade”³⁹, comparável em ultima análise ao poder criador que confere um sentido ao Ser, que “não é nem mais nem menos forte do que criar o Ser”^{40 41}, conforma o último distintivo do saber como *Sinngebung*, a partir de sua dinâmica interior de identificação de si mesma.

³⁴ EN:107.

³⁵ DQVI: 233.

³⁶ DQVI:212, 205.

³⁷ DQVI:206.

³⁸ DQVI:207 (grifo e nota do autor). ¹ ...die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill. – Formale und transzendentale Logik (p.9) – Trad. nossa: a intencionalidade pergunta por aquilo sobre o qual ela quer chegar ou aonde quer chegar – Edmund Husserl em: Lógica Formal e Lógica Transcendental: ensaio de uma crítica da razão lógica (p.9).

³⁹ DEHH:227.

⁴⁰ DEHH:220.

Por isso, para Levinas, “enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo, e é Eu: O Mesmo”⁴². Assim, Levinas conclui que, inclusive,

na fenomenologia de Husserl, a **inconsciência é intencionalidade**: a cogitação sai de si própria, mas o *cogitatum* está presente na cogitação, o *noema* iguala *noese* e corresponde à sua intenção. Basta à fenomenologia interrogar as intenções do pensamento para saber aonde o pensamento quer chegar (*Worauf sue eigentlich hinauswill*). Nada vem desconcertar alguma vez este desejo intencional do pensamento⁴³.

Assim, é a consciência intencional, constituída por um “eu”, i.e., uma ipseidade afirmadora de si, que visa, intenciona e se harmoniza com a diversidade, que na subjetivação se estrutura, aos olhos de Levinas, como “inconsciência”. Toda e qualquer constituição que diz respeito às condições de possibilidade e aos horizontes originários que estruturam a consciência, fornecem a base para todos os processos qualificadores do fenômeno.

Esse “eu” quase despercebido nos movimentos intencionais, é denunciado por Levinas como uma “inconsciência”, que é intencionalidade. Esta indicação de uma inconsciência ontológica⁴⁴ que age como pano de fundo da ipseidade que orienta o sentido do Ser na Fenomenologia, além de oferecer elementos para a evidencia de uma exterioridade irredutível à existência anônima, uma hipóstase do ente na existência (por não dizer Da-sein) trabalhada em sua obra do cativeiro nazista - *De l'Existence a l'Existent* (1947), sobretudo, prepara o caminho para a introdução de um dos elementos mais significativos para o sujeito ético levinasiano; a saber, a consciência não-intencional, ou o outro da consciência, outra consciência, que diverge da intencional fundada como saber.

Essa outra consciência é o lugar, ou melhor, o *não-lugar* onde o Rosto deixa o seu vestígio que desconcerta o pensamento como saber e que deflagra a sua tendência, bem fenomenológica, de ir às fontes camufladas e de trazer à tona os condicionamentos olvidados pelo processo de constituição do Ser. “Que outra coisa se pode procurar sob o pensamento além da consciência?”⁴⁵, pergunta-se Levinas. Qual é, afinal, este pensamento procurado – nem assimilação do Outro ao Mesmo, nem integração do Outro ao Mesmo – e que não

⁴¹ “A existência da coisa supõe a da consciência. A consciência husserliana é uma “consciência de”, está, portanto, situada antes da noção de sujeito e objeto e é absoluta: é origem do ser”. BAKDINI, M. Da G. **Fenomenologia e Teoria Literária**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 32.

⁴² TEI:14.

⁴³ TEI:17.

⁴⁴ LEVINAS, E. **Da Existência ao Existente**. São Paulo: Papirus, 1998, pág. 42 (doravante: EE). **De L'Existence a L'Existant**. Paris: Fontaine, 1958 (doravante : DEE).

⁴⁵ TEI:20.

reconduziria qualquer transcendente à imanência e não comprometeria a transcendência ao relacionar-se com o diferente?

Seria necessário, para tal, um pensamento não sujeito à rigorosa correspondência entre *noese* e *noema*, não limitado à adequação do visível que iguala o visar a que ele teria de responder na intuição da verdade; seria necessário um pensamento em que deixaria de ser legítima a própria metáfora de *visão* e do *visar*⁴⁶.

É aqui que se distancia em direção a Enigmologia. Pensamento impossível? Sim, para a consciência como saber. Entretanto, inteiramente possível e pensável se repousarmos sobre elementos insinuados na própria história da filosofia, na religião cristã e judaica e na psicanálise freudiana. Tais como: o pensamento do Bem para além do Ser de Platão, a consciência vívida de Agostinho de Hipona, ou quando Tomás de Aquino e os escolásticos retomaram a ideia de uma intencionalidade aplicada a um sentido moral/ético⁴⁷, onde se despontava outro modo de pensar a *intentio*, diversa, inclusive, da própria tendência ontológica e gnosiológica medieval. Ou ainda, quando a responsabilidade pelo cuidado e educação dos pobres e órfãos, bem como da viúva e do estrangeiro é colocado como princípio fundamental do amor, da fé e da justiça judaica. E ainda, quando Freud levanta a primazia do desejo inconsciente como um impulso constituinte de um sujeito enunciado anterior ao anunciado⁴⁸.

Elementos subversivos plasmados, inclusive, na história da filosofia moderna⁴⁹, tais como: a *intuição da duração* de Bergson⁵⁰, ou quando Kant impõe a *doutrina da razão*

⁴⁶ TEI:20.

⁴⁷ Muralt (1998) investigou a evolução do conceito de intencionalidade desde antes da retomada e reformulação husserliana, encontrando suas raízes na noção de intencionalidade estabelecida pelos Escolásticos, que apesar de ser tomada num sentido moral e realista, próprio da escola aquiniana, ao fim e ao cabo, esta acabou por exibir a *intentio* da intencionalidade como “uma tendência da vontade para um fim real”. A partir de Aquino, outros escolásticos, como Duns Scotus (1265-1308) nas *Quaestiones de Metaphysica* (Questões Metafísicas) e *De Primo Princípio* (Do Princípio Primeiro), trabalharam também o conceito de intencionalidade e constituíram uma diferença entre a intencionalidade moral e a intencionalidade gnosiológica. O ato moral, inclinado pela volição humana, atinge um objeto real, em contrapartida, o ato intelectual chega apenas ao conceito ou à representação na mente. Isso significa dizer que, muito embora não possua a coisa desejada *in re*, a intenção quer possuí-la. (MURALT, A. **A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico**. Trad.: Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998).

⁴⁸ FREUD, S. Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise. In: *Sigmund Freud, Obras completas* (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1980 (Trabalho original publicado em 1912).

⁴⁹ “Através da Filosofia europeia, o saber (é) apreciado como a tarefa humana por excelência em relação à qual, nada permanece absolutamente outro” (TEI:17). O que poderia permanecer fora desse englobamento? Para Ricardo Timm (1999), a obra de Levinas pode ser compreendida como uma tentativa de receptação da exterioridade desprezada ou esquecida pela filosofia ocidental (SOUZA, R. T. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; p55. Doravante: SEH).

⁵⁰ “Bergson é uma fase essencial do movimento que põe em questão os quadros da espiritualidade derivada do saber e, consequentemente, da significação prioritária da presença, do ser e da ontologia [...] ‘a maior parte dos filósofos’, escreve Bergson, ‘trata a sucessão do tempo como uma coexistência falhada e a duração como

prática como primado do seu sistema, ou ainda, quando Descartes afirmava a *ideia do infinito em nós*, como ideia inata, presente desde antes da *gnose*, pensando sempre para além da contenção e da finitude do próprio *Cogito*.

Tal ideia do infinito, central no esquema cartesiano e na fundação do saber gnosiológico para aquele, aparece em Husserl na originalidade do conceito de *horizonte de sentido*. Em relação à retomada do conceito de *horizonte* como abertura infinita, decisivo para uma verdadeira saída do solipsismo⁵¹, é necessário assimilar que a fenomenologia se apresenta como ciência das possibilidades, onde o horizonte da ideia pode ser elevado, inclusive, de modo negativo e ampliado infinitamente, funcionando para a “consciência de”, segundo Husserl, como um estímulo e regra necessária para o proceder cognoscível na busca pelo sentido do ser (*Seinssinn*).

Por isso, a fenomenologia como nenhuma outra filosofia retorna e aprofunda o papel da subjetividade humana, da autorreflexão, da dinâmica da consciência e da identidade com rigor e sutileza. A respeito disso, M. Pelizzoli (2002a) indica que a fenomenologia “igualmente, permite operar com *horizontes de sentido* que podem indicar um trabalho e superação infinito, para além da relação de (auto)reflexão e relação sujeito-objeto”⁵².

É assim que, o infinito⁵³ para Husserl, presente como um conceito operatório nas ideias, progressões e regressões do ego transcendental, se oferece como potencialidade presente na consciência para a apreensão da multiplicidade de essências infinitas dos objetos visados (*Abschattungen*)⁵⁴, tal como afirma na terceira parte de *Ideen I*⁵⁵. É neste sentido que,

privação”, como imagem móvel da eternidade imóvel. “Daí resulta que eles não conseguem, por mais que tentem, representar a novidade radical da imprevisibilidade”. Um novo modo de inteligibilidade, contra a consciência englobante e organizadora do sistema através do saber, contra a tendência para igualar e reduzir. O brotar da duração desenharia, antes da lógica, os horizontes da inteligibilidade” (TEI:19-20).

⁵¹ “Sem este conceito a fenomenologia se resolveria em um solipsismo e a objetividade seria impossível, o *cogito* não pensaria o mundo e a história, mas pensaria apenas a si mesmo, e a intencionalidade se resolveria em um jogo sem significado” (BARBERO, C. Il problema dell’infinito nella fenomenologia di Husserl. In: **Rivista di Estética**, No. 15, pp.128-170; Turin; 2000, p. 160).

⁵² PELIZZOLI, M. L. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a, p.35

⁵³ Para Carola Barbero (2000), a ideia de infinito é para Husserl um conceito operatório, que tem um sentido na medida em que cumpre uma função (no caso, reguladora), e não por si mesma. Ela detecta quatro formulações básicas de infinito ao longo da obra husserliana: nas *Investigações Lógicas*, como um vir-a-ser infinito da lógica; em *Ideias I*, como totalidade infinita da experiência temporal; em *Experiência e juízo*, como mundo considerado enquanto solo infinito da experiência possível; em *Meditações Cartesianas* e *Crise das ciências europeias*, como teleologia intencional. Debruçar-nos-emos para efeito do que estamos propondo neste, nas formulações associadas em *Ideias I*, principalmente, e nas *Meditações Cartesianas*.

⁵⁴ Husserl entende que os diversos objetos do mundo, finitos, são apresentados inicialmente sob *múltiplas e infinitas perspectivas* (*Abschattungen*). Assim, a mesa diante de... pode ser apreendida sob variações de perfil, razão pela qual deve se proceder a realização da *epoché*, onde o objeto é submetido às diversas variações possíveis no intuito de se apreender a *essência* desse objeto, isto é, aquilo que permanece *imperturbado* nele.

⁵⁵ “... a tarefa universal e o *ideal* mais abrangente, embora situado no infinito: captar na intuição e na clareza mais acabadas, numa integralidade sistemática, o mundo das ideias, o mundo das espécies de essências possíveis das objetividades possíveis, quaisquer que sejam...” (IF:104-110).

na análise de Levinas, “o pensamento nunca é suprido pela presença daquilo que ele visa, mas se abre por um processo de preenchimento infinito”⁵⁶.

Isso, inclusive, pôde significar para Levinas a libertação do pensamento sensato das normas de adequação. Para o filósofo franco-lituano, “isso o libertaria da obediência ao ser, entendido como acontecimento de identificação do idêntico; acontecimento de identificação que só pode se dar como reunião num tema, como representação e como presença [...] E, talvez (além dos horizontes que são abertos implicitamente pelos textos de Husserl nos quais seu pensamento se mantém firme), uma racionalidade do espírito que não se traduz em saberes, nem certezas, designada pelo termo irredutível: despertar”⁵⁷.

A racionalidade apodíctica, apesar de interpretada de maneira diferente por Husserl na 5ª das *Meditações Cartesianas*⁵⁸ quando comparada as relações intersubjetivas deflagradas em *Ideen I*, pois naquela a racionalidade já não se “[...] atém tanto à “adequação” da intuição e do ato “signitivo” que a intuição preenche”⁵⁹, em prejuízo à própria fenomenologia, a tese que predomina nas *Investigações Lógicas*, segundo a qual *toda a intencionalidade é uma representação ou se funda numa representação*, regressa e a todas as obras ulteriores de Husserl.

Este reducionismo idealista, condutor da filosofia transcendental, em que insiste em reafirmar que o objeto da consciência é um produto da mesma consciência ou de uma doação de sentido da própria consciência, significou, para Levinas, a constituição do Primado do ato objetivante teorético sobre a diferença. Dessa feita, enquanto solo de possibilidade de experiência possível, o infinito Transcendente em Husserl foi suspenso e reconduzido às determinações do ego transcendental.

Vemos, portanto, que Husserl não foi alheio à ideia do infinito/perfeito presente na terceira das *Meditações* de Descartes. Levinas também não. Embora a retomasse num sentido diferente ao de Husserl.

Se para Husserl a ideia de infinito é, com efeito, um conceito operatório, constitutivo e domesticador do espectro de horizontes perceptivos (*die Horizontstruktur*), no

⁵⁶ DQVI:40.

⁵⁷ DQVI:41.

⁵⁸ “Desses horizontes percebidos e recolhidos resulta uma fenomenologia universal, explicitação concreta e evidente do *ego* por si mesmo. Mais exatamente, uma explicitação de si mesmo no sentido estrito do termo, que mostra de maneira sistemática de que forma o *ego* constitui-se, ele próprio, como existência em si de sua essência própria; é, em segundo lugar, uma explicitação de si mesmo, no sentido amplo do termo, que mostra como o *ego* constitui nele os “outros”, a “objetividade” e, em geral, tudo aquilo que para ele - seja no *eu*, seja no *não-eu* - possui um valor existencial. Realizada dessa maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, dessa forma, *idealismo transcendental*, embora num sentido fundamentalmente novo” (MC:100-101).

⁵⁹ DQVI:41.

funcionamento infindo das relações noético-noemática, onde as reduções abrem “um campo de conhecimentos eidéticos [...] um campo por toda parte infinito [...], inesgotável, tal como a diversidade das espécies e formas de vivido, com suas composições eidéticas reais e intencionais, e ainda diverso de nexos nelas fundados e de verdades apoditicamente necessárias”⁶⁰, oferecendo tanto o método de acesso quanto a investigação dos conteúdos inerentes ao âmbito do “campo infinito do *a priori* da consciência”, para Levinas, em contrapartida, a ideia do infinito cartesiana, não será tomada como insinuou Descartes na descoberta da sua segunda verdade apodítica (Deus), nem estará aprisionado na consciência ou na transcendentalidade que é o mundo interior da consciência, como, a partir das análises de Brentano, pretendia Husserl⁶¹.

Para Levinas, a ideia do Infinito cartesiana adota outro sentido, mais relacionado a um extravasamento da ideia do Outro pela sua Alteridade, preenchido pelo seu não-abarcamento e pelo rastro ou vestígio deixado pela sua infinição⁶². Levinas se apropria da estrutura cartesiana para mostrar, filosoficamente, como a atualidade do Cogito é interrompido pelo inenglobável, não-pensado, não-idealizado ou conceituado, mas igualmente, sofrido e afetado, onde a passividade da consciência revela-se como o outro da consciência ativa e dominante.

Segundo Sayão (2011), ao analisar a retomada do *desenho formal* da ideia do infinito cartesiana por parte de Levinas, entendida como ideia excepcional, em que Descartes argumenta a respeito de um sentido não convencional de desproporção da razão, Levinas estampa, desde aí, “uma forma de relação irredutível à previsibilidade da consciência, ao jogo noético-noemático da intencionalidade e que só é possível de ter sentido a partir da exterioridade”⁶³.

Pelo exposto, vê-se como a ideia do Infinito, diferentemente de como foi pensada por Husserl, não é originária do Eu, não é criação da razão, mas uma ideia produzida na exterioridade, oriunda, portanto, da exterioridade ou da transcendência. Nas palavras de Levinas,

Ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude⁶⁴.

⁶⁰ IF:143

⁶¹ HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2008, p.49. Doravante: CHE.

⁶² Retomaremos e analisaremos, pormenorizadamente, esta ideia no capítulo 2 desta.

⁶³ SAYÃO, S.C. Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes, in: *Princípios: revista de filosofia*, v.18, n.30. Natal: EDUFRN, 2011; p.148-149.

⁶⁴ DEHH:209.

Desse modo, o infinito, como ideia do infinito, seria o rastro deixado pelo Rosto do Outro em nós, o “infinito em mim”⁶⁵, não como reminiscência, mas como uma extração que não é percebida ou sequer tematizada, a não ser pela sua relação com o finito, com o Outro, como relação social, sem que a exterioridade deste possa integrar-se no Mesmo⁶⁶.

Esse *rastro ou vestígio* deixado em nós funciona, dentro de um contexto de ruptura, em primeiro lugar, como uma denúncia da incapacidade da própria dinâmica de assimilação em que, tradicionalmente, saber e poder se confundem e, por último, da presença de um *para além* da relação noético-noemática, círculo desmoralizado da imanência, habitáculo do ego e da intencionalidade objetivante, da própria consciência.

Se para Husserl, no vasculhar do fenômeno, as aparências que estão sendo apresentadas não indicam uma coisa-em-si fundamental, mas sim possíveis aparências numa multiplicidade de horizontes, que podem vir-a-ser, chamando essas possíveis aparências de “horizontes infinitos” em relação aos sentidos possíveis, em ultima instacia, mesmo após ter adquirido uma compreensão da abertura presente na própria consciência, o filósofo alemão opta por fechar-se na segurança de um interior e de um homem satisfeito na sua liberdade, atribuindo todos os conjuntos constitutivos vinculados ao “Eu” hegemônico do saber, já que, no final das contas, tudo que nos é dado enquanto fenômeno deve ser considerado apenas nos limites de sua doação na consciência. Ou seja, em Husserl o funcionamento do Eu é sempre *interiora cultus*.

Para Levinas, em oposição, a radicalização do método fenomenológico, não conduzirá à inconsciência, mas a descoberta de uma não-consciência, mais fundamental e dotada de uma intencionalidade diferente das prevalentes do esquema husserliano, que servirá para evidenciar a qualidade de “horizontes infinitos” em forma de verdadeira abertura e que, finalmente, instaura uma socialidade ética com o Outro.

Como? Via reabilitação do sensível, numa radicalização da sensibilidade fenomenológica husserliana, que será apresentada por Levinas de maneira divergente da de como Husserl a apresentou.

⁶⁵ DEHH:213.

⁶⁶ DEHH:209. Cabem algumas interrogações nesta abordagem: Se a relação com o outro não pode ser tematizada, haveria inteligibilidade nesta relação transcendente? Há um sentido e inteligibilidade situada na proximidade entre infinito e socialidade? Há um logos no infinito? São questões que diligenciaremos no segundo capítulo desta.

1.3. A Reabilitação do sensível pela via genética da Fenomenologia husserliana e a hiperbolização da Sensibilidade como elemento do sentir pré-ético

O pensamento levinasiano, já sob a influência da fenomenologia da facticidade heideggeriana, acabou por produzir um esboço apontado na sua primeira grande obra, *Totalité et Infini* (1961), na qual põe a sensibilidade num sentido diverso e radicalizado em relação a como ela havia sido tomada e designada tanto por Husserl quanto pela tradição pregressa. Não obstante, o embasamento filosófico definitivo acerca da maneira como a sensibilidade perpassa o indivíduo na sua hetero-condição, só ganhará contornos decisivos a partir da sua segunda grande obra *Autrement qu'être au delà de l'Essence* (1975).

No trajeto filosófico entre e por meio das suas duas grandes obras, Levinas faz uma releitura da Sensibilidade husserliana, proporcionando uma *hiperbolização* da chamada via genética fenomenológica até desenvolver o seu próprio conceito de pura afecção responsável pela subjetivação ética do indivíduo.

Levinas ainda provido do espírito da fenomenologia husserliana, redimensiona a nova Sensibilidade, já realocada por Husserl, para concebê-la como um modo de afecção de um sentir pré-ético, que a sua vez, fugiria da representação e da idealização da consciência. Essa maneira de radicalizar a Sensibilidade se faz importante e necessária, pois é por meio deste movimento fenomenológico que será possível abrir-se a uma Metafenomenologia, estabelecendo a subjetivação do sujeito mediante aspectos da exterioridade metafísica. A sensibilidade captará os vestígios da presença-ausência ou do passado imemorial da revelação do outro e denunciará a afecção dessa visitação.

Por isso, num primeiro momento, trataremos de mostrar como Levinas explicita sua aproximação do pensamento de Husserl, ao afirmar que a fenomenologia husserliana, desde *Logische Untersuchungen*⁶⁷, passando por *Zeitbewusstsein*⁶⁸ até chegar à *Erfahrung und Urteil*, “trabalha com uma nova noção de sensibilidade e de subjetividade”⁶⁹. Tal afirmação evidencia que a fenomenologia husserliana foi decisiva para a virada em direção à ética, uma vez que Husserl empenhou-se em oferecer um genuíno significado da sensibilidade para a filosofia, diferente de como ela havia sido pensada até então. Ele, Husserl, no seu construto fenomenológico, propugnou uma intencionalidade para além da preocupação gnosiológica

⁶⁷ *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901). Doravante: LU II, nas citações de Levinas.

⁶⁸ *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928). Doravante: ZB, nas citações de Levinas.

⁶⁹ DEHH:145.

que se mostrou via relação intersubjetiva, a partir do corpo (Leib) como “ponto zero da filosofia”⁷⁰. Consideração demasiada preponderante para Levinas.

Em segundo lugar, mostraremos como esse novo entendimento acerca do sensível proporciona a Levinas o registro de uma Sensibilidade que, ao ser radicalizada, encontra-se como “fruição” e “desejo”, vinculada a uma noção pré-ética e que se reflete na felicidade prazerosa de uma individualidade solitária. Depois, no sendeiro desta hiperbolização, a Sensibilidade se registrará como “vulnerabilidade” e “proximidade”, desta sorte, inteiramente atrelada à condição ética, indicada por Levinas, como heterogênese do sujeito.

Diante da aproximação e do afastamento do pensamento levinasiano em relação ao husserliano, faz-se imprescindível em princípio, ainda que de maneira breve, recordar o sentido captado por Levinas em que a Sensibilidade e a questão do corpo assumem-se em Husserl, para em seguida, distinguir a postura daquele no aspecto da radicalização do significado de ambos em função do sujeito in-carnado ético.

Na análise levinasiana do conceito husserliano de Sensibilidade, este não é considerado como simples matéria dada brutalmente, à qual se aplica uma espontaneidade do pensamento, quer para informar, quer para nela identificar, por abstração ou relações. Nem designa a parte da receptividade na espontaneidade objetivante.

Também não surge como pensamento balbuciente votado ao erro e à ilusão, nem sequer como “trampolim” para o conhecimento racional como previa Kant. Sequer a sensibilidade, segundo Levinas, “é uma *Aufgabe* no sentido neo-kantiano, nem um pensamento obscuro, no sentido leibniziano”⁷¹.

A nova maneira de conceber a Sensibilidade adotada por Husserl consiste em “conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade”⁷². A sensibilidade husserliana, segundo Levinas, “não registra, simplesmente, o fato. Ela tece um mundo [...] um tecido de intencionalidades que se reconhece nos próprios dados hyléticos”⁷³.

Estes dados, tidos como a “matéria” da sensação, estão no interior da consciência e, por isso mesmo, são constituídos pela apreensão do sujeito. As intenções o animam certamente, para fazer uma experiência transcendental do objeto, porém “o sensível é dado

⁷⁰ MC:137.

⁷¹ DEHH:143

⁷² DEHH:143.

⁷³ DEHH:144.

antes de ser buscado, de entrada. O sujeito egológico, via Sensibilidade, banha-se nele antes de pensar ou de perceber objetos”⁷⁴ decorrentes ou não da experiência empírica.

É importante esclarecer que toda essência, que não seja puramente apodítica, em Husserl, ganha os contornos de uma *extensão empírica*, logo sensível, pela qual se infere toda a esfera de existência e de uma multiplicidade infinita eidética no mundo.

Esse fator foi importante para Levinas, pois ele nos recorda que, em linhas gerais, a lógica subjacente à tradição prima optou pela supervalorização do *eikon* (imagem) em detrimento do contato ou da “materialidade viva e irredutível da existência com o mundo das coisas”⁷⁵, algo que a fenomenologia husserliana buscou trazer à tona sem muito êxito e, que, sobretudo, a fenomenologia da facticidade de Heidegger soube bem desenvolver.

Embora considere a disposição husserliana como admirável, ao não fazer a inflexão decisiva em direção à abertura infinita, pois Husserl visava conservar o núcleo egóico Transcendental, o filósofo de Friburgo, no entendimento de Levinas, acabou por comprometer assim, o caráter antropológico da corporeidade como in-carnação sensível, afecção prévia e a carnalidade do ser humano em sua condição de ser “um-para-o-outro-no-mundo”⁷⁶. Outrossim, é necessário aclarar que há dois momentos⁷⁷ capitais no contexto da constituição da consciência transcendental que são fundamentais para o entendimento do raciocínio que se seguirá a continuação. São eles: o sentido intencional e os dados hyléticos⁷⁸.

A fenomenologia só pode ser descrita pela correlação entre noese e noema, i.e., entre a *morphé* intencional e a *hylé* sensível. Tal correlação evoca uma síntese entre o formal-subjetivo e o material-objetivo da consciência.

O conteúdo é reduzido ao sensível, ou melhor, ao vívido referente ao fenômeno sensível, e a forma é expressa pelo sentido, ou seja, pela forma conceitual dada pelo ego. Levinas reconheceu, assim, o lugar proeminente dos dados hyléticos na sensibilidade e debruçou-se sobre o papel deles na origem da intencionalidade⁷⁹.

Embora Husserl estabeleça que toda consciência seja uma *consciência de*, i.e., *intencional*, ele não considera os dados hyléticos como intencionais. Eles, os dados, são a matéria pela qual a consciência preenche o objeto de significado. Ela, a *hylé*, é “apenas” um tecido composto de elementos, dados ou conteúdos (dados hyléticos) que diferem das

⁷⁴ DEHH:168.

⁷⁵ LEVINAS, E. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papirus, 1998, p:27. Doravante: EE.

⁷⁶ DOS: 153.

⁷⁷ Para Levinas, dotados de uma temporalidade discrepante entre si.

⁷⁸ “os dados hyléticos são dados constituídos pelos conteúdos sensíveis, que compreendem, além das sensações denominadas externas, também os sentimentos, impulsos etc.” ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.498-499.

⁷⁹ DEHH: 144, 153, 168. HUSSERL *apud* LEVINAS In: Ideen I, o.c. p. 151.

qualidades dos objetos quando intencionalmente visados. Melhor dito nas palavras do próprio Levinas a respeito da intencionalidade da *morphé* e a relação com os dados hyléticos da *hylé*

Toda construção intelectual herdará o estilo e a própria dimensão da sua arquitetura da experiência sensível que pretende ultrapassar. **A sensibilidade não registra simplesmente o fato. Ela tece um mundo ao qual se devem as mais notáveis obras do espírito e das quais, não poderão se evadir.** Com os fios entrelaçados no “conteúdo” das sensações, tecem-se “formas” que marcam, como o espaço e o tempo em Kant, qualquer objeto que depois se venha a oferecer ao pensamento⁸⁰.

É mediante a Sensibilidade (*Sensibilité*), como essa disposição que o indivíduo mediante o *Leib* tem de se ressentir e ser afetado profundamente em o mundo, que a Fenomenologia husseriana grangeia definitivo relevo para Levinas. Razão pela qual, ele visará destacar o papel preponderante da Sensibilidade no construto intelectual da fenomenologia: Em primeiro lugar, na constituição dos dados hyléticos como tecidos constituidores da intenção das múltiplas intencionalidades da consciência do sujeito, como acabamos de explicitar, apesar da crítica de Sartre⁸¹.

Depois, na sua ligação íntima à consciência do tempo e sua capacidade de demover a consciência da inércia idealista de um sujeito até então, inabalável pelo movimento no mundo⁸². Em terceiro lugar, na atribuição do papel de subjetividade-origem, dando ao corpo uma proeminente participação na constituição desta subjetividade⁸³. A reflexão da consciência em Husserl não é uma reflexão desambiguada⁸⁴. Tal consciência aparece como “não-objetivante de si mesma”, que se vive a si mesma na própria consciência do objeto. O que leva Levinas a considerar que os dados hyléticos

Não são uma simples repetição da intencionalidade que leva ao não-eu e onde já se esquece a localização, o peso do eu, o seu agora. As relações que a Erfahrung und Urteil deixa perceber na esfera pré-predicativa não são uma

⁸⁰ DEHH:144.

⁸¹ A redução de todo o sensível à consciência, também criticada por Levinas, porém não a maneira sartreana, com o fim de extraír conclusões rigorosas e seguras, foi motivo de críticas do fenomenólogo francês Sartre. Não apenas isso, mas a própria noção da *hylé*, com seus dados, foi duramente criticada na obra “*La transcendance de l’ego*” (1937), por ter transformado, segundo Sartre, a consciência em um “ser híbrido”, uma vez que essa *matéria subjetiva* (a *hylé*) não é a própria consciência, mas o apoio sobre o qual a consciência emerge, compreendendo-se assim, como uma noção “embarracosa” apoiada, segundo Sartre, na metafísica.

⁸² “A sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de que é feita a forma categorial ou a essência ideal, mas a situação em que o sujeito se coloca para cumprir uma intenção categorial... Situação do sujeito” (i.e. no mundo - DEHH:159-160).

⁸³ Neste sujeito em situação, “o ser não revela mais a sua verdade na História do que na consciência, mas já não é aquela consciência soberana da representação que dela se apropria... está aberta ai a via para as filosofias da existência... para a filosofia do corpo próprio...” (*Leib* – DEHH:160).

⁸⁴ Além desta consciência não-objetivante na base da intencionalidade objetiva, outras vivências há na consciência, que não são intencionais, mas contribuem para o preenchimento intuitivo do objeto real, como expôs Husserl desde as *Investigações Lógicas* em 1905.

simples prefiguração... é recuo em direção ao aqui e agora, a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez⁸⁵.

O próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, princípio, *arché*), em direção ao “*aqui e agora*”, a partir dos quais, tudo se produz pela primeira vez, é identificado. No construto fenomenológico, se a intencionalidade se banha nos dados hyléticos, e estes fazem um recuo em direção à proto-impressão⁸⁶, o instante vivo ou presente pontual, consciência-interna, começo e individuação do sujeito, por meio da intencionalidade da Sensibilidade, que providencia a chegada da consciência ao mundo⁸⁷, então, tomado por este prisma, não é de se estranhar que Levinas interpretara a intenção que preenche o objeto como uma vivência.

É por esse sendeiro que Husserl consegue associar a consciência subjetiva, não mais imóvel, com o tempo, através do “*agora*” da proto-impressão, e com o movimento e a localização, mediante o “*aqui*” do corpo-próprio (*Leib*) situado no mundo (*Lebenswelt*). É assim que a consciência toca a temporalidade e a mundanidade da vida⁸⁸, ambas as categorias ressignificadas a partir da Sensibilidade pelo pensamento do filósofo de Friburgo.

O “aqui e o agora” da proto-impressão são gerados como sensibilidade e são dotados de uma passividade e de uma intencionalidade que lhe são próprio, razão pela qual, a integração deles também se dá de maneira ambígua a maneira de uma consciência carnal e temporal, passiva e ativa ao mesmo tempo.

Esta sensibilidade corporal no entendimento de Levinas é compreendida como “o ponto zero da situação, a origem do próprio fato de situar-se”, onde todas “as relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto zero”⁸⁹.

Tal construção fenomenológica, apesar de alguns problemas que lhe são inerentes e que serão desvelados no próximo ponto, não só confirmam o corpo (*Leib*), o tempo e o movimento no mundo, enfim, o sensível, como fator preponderante para Husserl, como também anima Levinas a buscar os mais velados processos de cognição, fundantes da consciência, que não foram desvelados pelo filósofo de Friburgo, e que vão desembocar na

⁸⁵ DEHH:144.

⁸⁶ Husserl já declarara que a Proto-impressão ou a “*Urimpression* é o começo absoluto, a primeira origem, aquilo a partir do que se cria tudo o resto. Ela própria não é criada, ela é *genesis spontanea*, é criação original (*Urschöpfung*)” (HUSSERL, *Zeitbewusstein*: 451 *apud* Levinas, DEHH:144).

⁸⁷ “A sensibilidade está assim intimamente ligada à consciência do tempo” (DEHH:144).

⁸⁸ “Materialidade viva e irredutível da existência com o mundo das coisas” (EE:27).

⁸⁹ DEHH:145.

revelação de uma consciência passiva, mais passiva que toda a passividade, à margem da consciência do eu-ativo intencional.

1.3.1. Temporalidade como presentificação da consciência e o fundamento de um passado diacrônico-imemorial

Apesar do que acabamos de expor, para Levinas e boa parte dos intérpretes fenomenólogos franceses de Husserl, entre eles: Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Michel Henry e Paul Ricoeur, além do alemão Martin Heidegger, alguns problemas são apresentados no construto da consciência fenomenológica e a sua relação com o tempo e o movimento.

Antes de apresentarmos o questionamento levinasiano acerca dessa problemática e a sua posterior radicalização em busca de um “tempo perdido”, o passado⁹⁰ não-memorizável, tempo da chegada do outro metafísico, investigaremos os meandros do pensamento husserliano acerca do tempo da consciência, mesmo diante da natural dificuldade que suscita analisar tal elemento da estrutura fenomenológica.

Na interpretação levinasiana da temporalização da consciência husserliana, em torno do qual o ser se orienta, o tempo não é unicamente exterior-físico-empírico, nem puramente interior-psicológico, como poderia sugerir-se a partir das influências de Brentano sobre Husserl, mas é entendido e concebido como uma efetivação do “*agora*” da proto-impressão⁹¹.

É importante trazer esta consideração husserliana acerca do tempo, pois o mesmo faz uma distinção entre a passividade da impressão e a atividade do sujeito, gerando uma ambiguidade na proto-impressão que será relevante para o desenvolvimento do pensamento levinasiano desta categoria fenomenológica em direção a uma metafenomenologia.

Se, por um lado, essa maneira dialética e ambígua de conceber o tempo, que se distingue do sistema hegeliano, provocou o que Levinas chamou de “extirpamento do sujeito a qualquer sistema e a qualquer totalidade” por efetuar uma transcendência “em retaguarda de marcha, a partir da imanência do estado consciente, i.e., uma retrocedência”, por outro lado, no interior da proto-impressão, o que foi sentido, não coincide com as modalidades do sentir dispersas numa multiplicidade de instantes exteriores uns aos outros – i.e., passado e futuro.

⁹⁰ “A consciência é senescênciā e procura um tempo perdido” (DEHH:189).

⁹¹ Essa maneira de conceber o tempo aproxima-se da primeira tentativa, neste caso Bergsoniana, de extirpar o tempo das categorias puramente subjetivas ou ideais do pensamento. O modo de estabelecer o tempo como uma ambiguidade retencial e protacional, que não se estabelece nem no espiritual, nem no empírico, mas como uma confluência passiva-ativa na consciência, é completamente inovador na filosofia.

Neste caso, a resolução segundo o modelo husseriano para essa problemática assimétrica entre tempo e sensações foi convergida a partir de uma relação intencional puramente imanente que termina preservando a unidade do sentido na multiplicidade de instantes, retendo o que está passando no pressentimento imediato do que está porvir, de tal modo que o presente é, em parte, passado que se retém e futuro que se antecipa.

O tempo presente, tido como tempo da consciência, portanto, constitui-se como o sentir da sensação ligadas à memória e ao porvir pelo laço da intencionalidade em que a proto-impressão ou instante vivo será sempre um presente pontual, que como dissemos, retém o passado imediato e antecipa o futuro iminente, numa redução das diferenças do tempo às modalidades do presente. Assim, o que passou continua ainda presente e o que não chegou do futuro já reivindicou seu lugar na pontualidade do presente.

Husserl constrói sua relação consciência-tempo como se o tempo se esgotasse na sua maneira de se fazer conhecer ou de se conformar às exigências da manifestação consciente. Esse trabalho de acomodação do passado e do futuro ao presente também é criticado por Levinas. Na análise deste - acerca do tempo husseriano -

A representação (*Ver-gegenwärtigung*) – reminiscência e imaginação - arrancaria do passado e do futuro – simples modo do equívoco (*mé-prise*), da inacessibilidade à mão e, assim, do incompreensível – a presença, já ou ainda, inapreensível do passado ou do futuro. Ela reconduziria estes “presentes”, de inicio inapreensíveis, do passado e do futuro, à simultaneidade do tema⁹².

Isso representa dizer que, para Husserl a consciência do tempo é a própria temporalização espontânea, entre a passividade da impressão e a atividade do sujeito e não uma reflexão sobre o tempo e, por isso mesmo, a *retenção* e a *protenção* são modalidades próprias do fluxo da consciência em que a distância do passado e do futuro coincidem no presente da proto-impressão.

A este fluxo ou sentir da sensação Husserl chama de “subjetividade absoluta”, que por causa da *Urimpression*, chega a considerá-la mais profunda que a intencionalidade objetivante, anterior inclusive, à linguagem, que no seu modelo aparece direcionada a *expressão* e a *significação* (*Ausdruck und Bedeutung*) das representações do jogo noético-noemático, i.e., linguagem que descreve o fenômeno⁹³.

⁹² EN:166.

⁹³ Desse modo, ainda presa a oralidade objetivante.

Neste encadeamento fenomenológico, apenas a proto-impressão é isenta de toda a idealidade da consciência intencional, pois é a “origem de toda a consciência e de todo o ser”⁹⁴ e, por essa razão,

é não-idealidade por excelência. A novidade impre-visível de conteúdos que surgem nessa origem de toda a consciência e de todo o ser... criação original (*Urzeugung*), passagem do nada ao ser (em um ser que se modificará em ser-para-a-consciência, mas nunca se perderá)... genesis spontânea⁹⁵... além de passividade, receptividade de um “outro” que penetra no “mesmo”, vida e não “pensamento”⁹⁶.

A proto-impressão, deste modo, configura-se como criadora da novidade imprevisível dos conteúdos de consciência. Como origem da passividade e da receptividade, é chamada de “consciência interna”, i.e., consciência antes do pensamento, tida por Husserl como mais fundamental que a consciência intencional, sendo esta reconstruída a partir das sínteses que efetua na esfera do objeto, i.e., “tematizante”; e àquela, como consciência fundamental que é “vida individual, única... seu “presente vivo” que é origem da intencionalidade”⁹⁷, i.e., sempre abarcada numa situação primeva com seus horizontes infinitos e, por isso mesmo, afetada pelo tempo e pelo movimento da situação do sujeito-corpo-próprio no mundo.

Aqui, obrigatoriamente, se manifesta uma indagação. Se Husserl considera a proto-impressão uma consciência-interna, fundamental, passiva e afetada pelo tempo e pelo movimento (*kinesthesia*), então por que a fenomenologia husserliana ainda apresenta-se como idealismo (Transcendental)?

Não por outro motivo, mas, em primeiro lugar, porque a atividade presente na proto-impressão coordena as vivências, via a intencionalidade da sensibilidade, a fim de depurar apenas o que seja de *seu* interesse, submetendo-se ao jogo da intencionalidade que determinam os horizontes onde os objetos aparecem. É assim que a intencionalidade da consciência “comanda os modos de acesso ao ser... segundo a intenção da consciência”⁹⁸. Razão pela qual, Levinas é taxativo: “Fenomenologia é intencionalidade”⁹⁹.

Em segundo lugar, porque essa intencionalidade é capaz de controlar a “exterioridade na imanência e a imanência de toda exterioridade”¹⁰⁰, isso representa dizer que, a diacronia¹⁰¹

⁹⁴ ZB:423 Apud Levinas, DEHH:183.

⁹⁵ ZB:451 Apud Levinas, DEHH:188.

⁹⁶ DEHH:188.

⁹⁷ Segundo Levinas: A noção de vida é associada à do “agora” da proto-impressão, desde 1905, por Husserl. Cf. ZB:386.

⁹⁸ DQVI:212.

⁹⁹ DEHH:126.

¹⁰⁰ DQVI:212.

do tempo é entendida como um pequeno contratempo ou um percalço que pode ser superado e acomodado pela intencionalidade da consciência ativa, que ao final, sincroniza o passado e futuro sem qualquer margem de erro ou fuga.

Em suma, na vivência originária do tempo em que se dá a própria fluência do tempo na imanência do eu, a consciência é concebida como sendo intencional, como tendo um correlativo, sendo a intencionalidade específica da consciência o próprio tempo. Essa interpretação faz Levinas afirmar que “O tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo recuperável”¹⁰².

Esse modo de compreender o tempo, para Levinas exclui do tempo à diacronia irredutível, i.e., o passado e afecção irrecuperável. Neste sentido, Grzibowski (2012) comentando acerca do tempo da consciência husseriana argumenta que “o tempo da filosofia ocidental é concebido como presente porque mesmo a dispersão no tempo é sempre recuperável pelo presente pela consciência”¹⁰³. Ou seja, sempre é uma diacronia redutível à sincronia.

É certo que Levinas parte do sensível da fenomenologia de Husserl, porém uma das grandes ressalvas que ele fez ao pensamento husserliano foi justamente sobre a recuperação do tempo pela consciência.

Essa crítica aparece prematuramente no pensamento do filósofo de Kaunas. Levinas nas obras serôdias de sua carreira filosófica, *Da Existência ao Existente* (1947) e *O Tempo e o Outro* (1948), já constatava e comprovava, via hipóstase do existente, a impossibilidade de que se ajustem os impulsos temporais e as memórias da vivencia¹⁰⁴ as peripécias noético-noemática da consciência intencional.

Já desde cedo, portanto, Levinas buscou subverter a experiência do tempo da consciência, tempo do Ser, sempre memorial e resgatador reminiscente, mediante a passividade denunciada na consciência e, por ela, pela chegada **enigmática** do Outro que

¹⁰¹ Em oposição à “sincronia” do presente da consciência.

¹⁰² EN: 82.

¹⁰³ GRZIBOWSKI, S. *Passado imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas*. **Thaumazein**, Ano V, Número 10; Santa Maria, Dez. 2012, pp. 20-27.

¹⁰⁴ Para Levinas, se a consciência não nos permite conceber uma temporalidade que faria justiça suficiente à alteridade do outro, é tentador voltar-se para uma análise fenomenológica da existência. Foi exatamente o que fez Levinas nos seus textos iniciais, *Da Existência ao Existente* (1947) e *O Tempo e o Outro* (1948). Estes textos são particularmente esclarecedores, porque, além de antecipar algo das análises de *Totalidade e Infinito* (1960), ele revela as descrições dos modos de temporalidade associados à esperança e ao perdão, bem como a morte, ao erotismo e a fecundidade. Tomaríamos muitas linhas do nosso trabalho analisá-las aqui. Basta entendermos que a esperança do nascimento e de um tempo futuro só pode vir a mim a partir do outro. Do mesmo modo, não estou autorizado a sentir-me perdoado, numa ação que me liberta do passado e me devolve o presente e o futuro, a não ser quando essa força para reiniciar a vida, venha do outro. Recomendamos a leitura destes textos iniciais com suas belas páginas, bem como as análises de Rudolf Bernet que é professor de Filosofia na Universidade de Leuven (Bélgica) e diretor do “Arquivo Husserl”, e escreveu o artigo “Levinas’s critique of Husserl”; in: **The Cambridge companion to Levinas**. Critchley S. et Bernasconi R. New York: Cambridge University Press, 2004.

choca a ordem do Eu, resultando, desta forma, num encontro imemorial, dotado de uma temporalidade que não é possível de ser tematizada, apenas percebida pelo Rastro (vestígio/trace) deixado pelo Outro¹⁰⁵.

Mas, não foi senão a partir do hiato não preenchido por Husserl entre a passividade e a receptividade da consciência interna, proto-impressão, e as sínteses hyléticas com as atividades determinantes da consciência disposta no jogo intencional, que Levinas argumentou que a consciência não se distingue unicamente pela sua capacidade intelectiva, mas, primeiramente, por sua sensibilidade passiva. Bastou a Levinas esta passividade que “sofre” e é afetada pelo tempo e o movimento, para produzir um curto circuito na racionalidade que procura produzir e estabilizar, como num trabalho de Sísifo, o sentido das coisas e da vida.

É precisamente neste aspecto da Sensibilidade e da consciência que toca e é tocada pelo mundo da vida, especialmente sob a passividade soberana da consciência que a intencionalidade não grangeia para si, que Levinas vai desenvolver o conceito de passividade mais passiva que toda a passividade da consciência, dotada de um tempo perdido para o Ser, o “passado imemorial”.

Para Levinas, as implicações e as potencialidades da “impressão originária”, que escapam à objetivação, à presentificação e à intencionalidade, revelam um passado temporal, que por causa da passividade presente na consciência, interfere em nós, nos envelhece, nos fatiga e nos faz mortais, “passado” que, de modo algum, é uma geração da consciência ativa ou do eu-ativo.

No ensaio “*Langage et Proximité*” (1967), posterior a “*Totalité et Infini*”, e que foi agregado à tradução portuguesa de “*Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*”, é bastante significativo para revelar a carência da leitura husserliana acerca da intencionalidade ativa e constituinte e indicar, a propósito disso, o caminho para a transformação da fenomenologia em metafenomenologia, indicando a presença perdida de um tempo que se ausenta das redes adaptadoras da consciência intencional.

Na análise levinasiana daquele ensaio, a consciência “enquanto obra passiva do tempo”¹⁰⁶, ferida de uma passividade sem reserva de criatura - Proto-impressão -, e que é incapaz de assumir o ato criador e de ouvir o verbo da Criação, não pode ser descrita em categorias oriundas da consciência. Para Levinas, “a *Ur-impression* é pela sua parte enchida mais além de toda previsão, de toda espera, de todo gérmen e de toda continuidade, e, em

¹⁰⁵ Desenvolveremos mais adiante.

¹⁰⁶ DEHH:272.

consequência, é toda passividade, receptividade de outro penetrando no mesmo, vida e no pensamento”¹⁰⁷.

Por isso, é preciso, no mínimo, admitir no discurso da consciência e do ser uma relação “a uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada”¹⁰⁸, onde o Ser deixa de ser.

Nesta passividade do deixar de ser, desistir ou morrer sem nossa intervenção, que não se inclui apenas o fracasso da recuperação egocêntrica do tempo pela dinâmica da retenção e da proteção, mas, para além disso, a passividade desdobra-se como um convite a abertura da possibilidade reprimida do tempo-para-o-outro, que é o tempo original da consciência moral¹⁰⁹.

Destarte, será de outro modo que o intencional, i.e., o não-intencional, que a consciência do sujeito é afetada pela chegada do Outro, conservado na sua irredutibilidade, em virtude de que ele, na sua Alteridade, é *proximidade enigmática* e não um objeto intencional. Será de outro modo que o tempo presente memorial, ou seja, mediante o passado imemorial que o Outro chegará e se retirará em afecção, deixando seu **rastro**.

O outro que se aproxima é também aquele que se ausenta ou se separa da relação, por isso, chega mediante um “passado” não-memorável ou não-recuperável pela tematização do Ser, daí a expressão utilizada por Levinas: “Imemorial”¹¹⁰. Tal expressão indica, de maneira inequívoca, que a Alteridade irredutível do Outro jamais será “recuperável pela representação ou pela intencionalidade da consciência reflexiva”¹¹¹, fato que designa uma afecção mais imediata que as formulações do saber representativo. Se o Outro chega e se separa deixando apenas seu rastro, então precede e é incomensuravelmente mais transbordante do que o que dele se apercebe através da consciência englobante e tematizante.

Por isso, a categoria do tempo não recuperável ou o tempo diacrônico para Levinas é essencial. O outro não tem um princípio ou começo, i.e., não possui uma origem na consciência do sujeito pensante. Não surge porque o a consciência o pensa, mas por ser ainda mais antigo ou mais anterior que a capacidade de captação visível; por ser Rosto e palavra, antes que imagem, a consciência apenas reflete a luz de todo o seu mistério ou enigma infinito.

¹⁰⁷ DEHH: 276.

¹⁰⁸ DEHH:274.

¹⁰⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer Academic, 1991 ; p.66. Doravante: AE.

¹¹⁰ EN:196-198.

¹¹¹ TI:294.

Ainda em relação a essa aproximação e distanciamento do Outro, a subjetividade como sensibilidade termina por abrir-se a um tempo e a um espaço inéditos de modo que o corpo-sujeito se torna maternidade de outrem, pois como afirma Levinas, a carne do sujeito converte-se em “entradas de misericordiosas”¹¹² do próximo que está por vir. Esse transbordamento do outro e do tempo que preenche os dados hyléticos para além de toda previsão e de toda continuidade, indica, já de por si, que a fenomenologia, tal como foi apresentada por Husserl, mesmo na sua via genética, não é suficiente para dizer uma série de questões entre as quais, o tempo e o outro.

Em síntese, não há dúvidas de que Levinas utiliza o método fenomenológico, em seu espírito de ir às coisas mesmas, no entanto, percebe-se um transbordar, um ir para além, uma Meta-fenomenologia com a finalidade de, entre outras razões, destacar o sentido originário da Ur-impression, como preenchimento para além do captável conscientemente. A Ur-impression, como proto-presente da vida e não do pensar, ela é o modo em que se padece o outro que transcorre para além de mim e que nesse transcorrer, o sujeito que é corpo vivente está sempre em contato em o mundo e com o outro, que me afeta e me toca.

1.3.2. Corporeidade, kinesthesia e o fundamento da facticidade inter-humana ética.

Faz-se preponderante considerar que ao criticar o primado do saber ontológico, do teorético e da representação, Levinas indica que Husserl e Heidegger apesar de igualmente críticos, oferecendo, inclusive, objeções e sugestões contrapostas, ainda permaneceram atrelados à dinâmica do Ser, impedindo uma radicalização maior em direção a um existente muito mais afetado do que presumira os filósofos alemães acima.

Nesta linha de sugestões propiciadas pelos seus mestres, o conceito husserliano de sensação e sua relação com o corpo, por exemplo, supera na sua novidade, o pensamento moderno de *coextensão* e a ideia de uma separação sentir-sentido ou sujeito-objeto.

Em *Ideen II*, Husserl chama *Empfindnis* às sensações de localização primordiais ligadas à relação indeterminada do sentir-sentido e do sujeito com as coisas, que o toque do sujeito realiza ao tocar o objeto¹¹³. Mais ainda. Essa interação imediata tem um sentido

¹¹² LEVINAS, E. *Du Sacré au Saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Ed. du Minuit, 1977, p.158. Doravante: DSS.

¹¹³ “O calor do objeto sente-se na mão, o frio do ambiente nos pés, o relevo na ponta do dedo. Estes estados... Empfindnis, que se referem simultaneamente ao corpo e aos objetos... Mas, essa extensão específica faz com que a experiência sensível não seja apenas experiência do espaço, mas, por uma espécie de interação imediata, uma experiência no espaço” (DEHH:190).

inverso que corresponde a mais uma nova característica atualizada na relação sujeito-objeto, a saber: o tocador é tocado ao tocar. Segundo Levinas,

Husserl retira às categorias físico-fisiológicas o privilégio de fazer compreender o sentido ultimo do corpo, da consciência e da relação que existe entre eles. A sensação não é o efeito do corpo. Ela introduz, numa relação que se mantém como a polaridade sujeito-objeto, uma pertença do sujeito ao objeto... Trata-se de uma configuração nova: o sujeito está em face do objeto e faz parte dele; a corporeidade da consciência afere exatamente essa participação da consciência no mundo que ela constitui; mas essa corporeidade produz-se na sensação¹¹⁴.

O “aqui” da proto-impressão, como passividade da consciência, permite-se ser tocado na ação do sujeito de tocar. A complexidade das sensações evidencia não apenas a localização no espaço, mas, igualmente, a localização da sensibilidade no corpo (*Leib*) do sujeito tocador-tocado. E mais. Segundo Husserl,

A totalidade da consciência de um homem está ligada por essa camada *hylética* de uma certa forma com o seu corpo, ao passo que os próprios *Erlebnisse* intencionais já não estão localizados de uma maneira direta; eles não constituem camada no corpo. A percepção enquanto apreensão tateante (*tastendes Auffassen*) da forma não está sediada no dedo que tateia e onde se localiza a sensação táctil; o pensamento não está realmente na cabeça, de uma forma intuitiva, como estão as *Empfindnisse* da tensão etc.¹¹⁵.

É assim que, por meio da sensação, a relação com o objeto encarna. O corpo articula uma ambiguidade interacional na disposição do sujeito no mundo. Primeiro, como vimos, por intermédio da “*iteração senciente*”, depois, pela *Kinesthesia* - ou sensações de movimento -, onde ao mover o objeto, a consciência se sente movedora e, ao mesmo tempo, movida.

A problemática do solipsismo cartesiano e idealista apresentou-se para Husserl como um estorvo a ser superado pela fenomenologia nascente. Em função da “saída de si”, Husserl expõe todo o sensível como, essencialmente, “*kinestésico*... os órgãos dos sentidos, aberto ao sensível, que se movem”¹¹⁶. O que é isso senão, que a sensação do movimento do corpo ou *kinestese*, já descritas por Husserl como fundamentais na constituição do espaço mesmo em que o sujeito se move, provoca a saída da imobilidade do sujeito idealista, onde o movimento e a marcha já existem na própria subjetividade do sujeito.

Sujeito que ao mover-se ou mover algo, provoca desapercebidamente um movimento no “eu”, que se sente movente-movido. Eis a razão pela qual, “o sujeito move-se no próprio

¹¹⁴ DEHH:189-190.

¹¹⁵ HUSSERL, Ideen II, p.153 *Apud* Levinas, DEHH:190.

¹¹⁶ DEHH:169.

espaço que vai constituir e, desse modo, não fica na imobilidade do absoluto onde se instala o sujeito idealista; ele é arrastado pelas situações que não se resolvem nas representações que faz dessas situações”¹¹⁷. Razão pela qual, na situação do mundo, o corpo mostra-se “como ponto central, como o ponto zero de toda a experiência e já como que encaixado nessa experiência por uma espécie de *iteração* fundamental cuja sensação é o próprio acontecimento... O corpo não é apenas depósito e sujeito das *Empfindnis*; ele é órgão do livre movimento, sujeito e sede das sensações kinestésicas”¹¹⁸.

É dessa forma que o “eu” egológico-transcendental, consciência identificadora do mundo e das coisas, eu do pertencimento, possui um corpo (*Leib*) – meu corpo - dotado de sensibilidade que lhe permite situar-se no mundo, agir, sentir e identificar, e situar-se em relação a si mesmo.

No pensamento husseriano não há como separar ou descaracterizar a sensibilidade à sua referência encarnada, “*Leib*”, entendida como orgânica, não material, pessoal, sensível e sujeita a movimentos, sem a qual, não é possível dispor de um modo imediato ou estético do mundo. Por isso, segundo Levinas, é difícil, diante do exposto, não enxergar ou interpretar de maneira decisiva no pensamento husseriano, “o sensível vivido ao nível do *corpo próprio*”¹¹⁹, cuja circunstância fundamental reside no fato de sustentar-se a si mesmo como o corpo no mundo, fato que “coincide com o de *se orientar*, isto é, de tomar uma atitude em relação a...”¹²⁰.

Postulação que para Levinas é decisiva na inauguração de uma nova característica da subjetividade permeada por essa inovadora noção de sensibilidade disposta por Husserl. Por essa razão, indaga Levinas, se essa ambiguidade não constituirá o essencial e se a referência à atividade do sujeito não conferirá precisamente à sensibilidade esse papel de subjetividade-origem¹²¹.

O mundo nessa *iteração fundamental* não se constitui como uma entidade estática, entregue à experiência, mas estará sujeito a alterações realizadas, a partir de determinado movimento do corpo, modificando o “ponto de vista” do mundo. Por conseguinte, a condicionalidade está presente no próprio sentir. É assim que, para Levinas, a novidade fenomenológica evidencia que “o sujeito move-se no próprio espaço que vai constituir... onde

¹¹⁷ DEHH:192.

¹¹⁸ DEHH:191.

¹¹⁹ Leia-se “*Leib*”, não “*Körper*”. DEHH:144. A Levinas lhe interessa, inicialmente, o estatuto da corporeidade (*Leiblichkeit*) com a sua *percepção pessoal de si mesmo* (“propriopercepção” - DEPRAZ, 2001) dotada de uma hylé subjetiva própria ou “carne subjetiva” (*Fleish, chair*) que vai diferir do corpo material ou coisa (*Körper*) por sua sensibilidade, i.e., pela vivência pessoal (*Erlebnis*) decorrente da sensação.

¹²⁰ DEHH:144.

¹²¹ DEHH:144.

ele é arrastado para situações que não se resolvem nas representações que poderia fazer dessas situações”¹²².

Tamanha é a consideração que Levinas tem por essa reabilitação do sensível efetuada pelas sensações nas esteiras da fenomenologia, que chega a afirmar que,

Se Husserl tivesse evacuado do seu “sistema” a sensação, a transcendência da intencionalidade não teria sabido assumir o sentido forte de “presença no mundo”. Por meio da Empfindnis e da Kinesthesia, o sujeito anda em este mundo sem que a preposição em signifique uma relação puramente representada, sem que a presença no mundo se cristalize em estrutura¹²³.

Segundo Levinas, a promissora abertura à sensibilidade e ao corpo proposto por Husserl “antecipa aquilo que serão, na fenomenologia contemporânea, as especulações sobre o papel do corpo na subjetividade”¹²⁴. Segundo Levinas, o conceito de corporeidade de Husserl e sua abertura fenomenológica de reabilitação do sensível abrem a via para

as filosofias da existência, que podem abandonar o terreno do patético e do religioso onde até então se encontravam. Está aberta a via para todas as análises husserliana, tão obstinadamente preferidas por ele, do sensível e do pré-predicativo, voltando à *Urimpression*, simultaneamente primeiro sujeito e primeiro objeto, dador e dado. Está aberta a via para a filosofia do corpo próprio, onde a intencionalidade revela a sua verdadeira natureza, pois o seu movimento para o representado enraíza-se aí em todos os horizontes implícitos – não-representados – da existência incarnada; a qual tira o seu ser desses horizontes que, no entanto, em certo sentido, ela constitui (uma vez que toma consciência deles), como se, aqui, o ser constituído condicionasse a sua própria constituição¹²⁵.

E mais. A ambiguidade passiva e ativa na descrição da sensibilidade implanta um novo tipo de consciência que é chamada por Levinas de “*corpo-sujeito*”. Isto é, “sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado”¹²⁶. Isso corresponde dizer que o sujeito não *tem* um corpo ou é espírito aprisionado, como propunha, desde os Pitagóricos, a tradição filosófica ocidental e que, de igual modo, supera a justaposição sujeito-objeto dos modernos.

Não obstante, para Levinas, e aqui começa o distanciamento do conceito de corporeidade husserliano, após assimilação de boa parte das particularidades desse sujeito-corpo sensível fenomenológico, Levinas afirmará que o sujeito não é apenas um ego

¹²² DEHH:192.

¹²³ DEHH:193.

¹²⁴ Cf. DEHH:146.

¹²⁵ DEHH:160.

¹²⁶ DEHH:146. Destaque nosso.

transcendental dotado de um corpo animado, orgânico, incentivador de uma pessoalidade experiencial única (*Elrebnisse*).

Igualmente, por oposição ao pitagorismo, o sujeito não é espírito dotado de um corpo “pesado” para o espírito, nem o sujeito como corpo, material e matéria de experimentação, que no seu “acorrentamento ao corpo biológico”¹²⁷, que segregava o humano pela sua aparência ou raça, numa ação totalitarista em que imperavam juízos excludentes, violentos e desumanos da alteridade e de tudo que se nomeava como diferente¹²⁸, tal como na concepção oriunda do “hitlerismo”¹²⁹.

Ao contrário, a corporeidade levinasiana foi mais bem desenvolvida em *Totalité et Infinit* (1961) e ainda mais radicalizada em *Autrement que 'être ou au-delà de l'essence* (1975), onde o corpo-sujeito husserliano, agora, dotado de uma subjetividade ética, assume-se como uma “in-carnação sensível”.

Ao comentar o conceito de corporeidade levinasiano, Abensour (1997)¹³⁰ avizinha-se a ideia da ambiguidade corpo-sujeito presente no pensamento de outros filósofos franceses contemporâneos à Levinas¹³¹. Notoriamente, pelo comentário de Abensour, Levinas abandona qualquer possibilidade de dualismo ou dicotomia com relação ao corpo-espírito como se deu desde a antiguidade e do corpo como matéria de identificação à etnia e/ou à raça tal como se processou na “filosofia do hitlerismo”.

Além destes pontos, vale ressaltar outros aspectos a respeito do corpo que, inclusive, faz com que o pensamento levinasiano se distancie do pensamento de Husserl. A saber, para

¹²⁷ LEVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Paris: Rivages, 1997. p.33. Doravante : QRPH.

¹²⁸ A postura exclusivista e excludente do arianismo alemão foi denunciada serodiamente por Levinas na sua análise fenomenológica do nazismo que ascendeu, no século passado, em QRPH (1934), publicado na revista francesa *Espirit*.

¹²⁹ Na década de 30, Levinas fez uma serôdia análise fenomenológica do Nazismo, denunciando nele uma filosofia implícita que punha em cheque a humanidade do homem. Essa análise ficou palmada no breve texto publicado em 1934, “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme”, publicado na revista francesa *Espirit* – II, pp. 199-208. O mesmo foi reeditado em “E. Levinas, Les imprévus de l'histoire”. Le livre de poche. Paris: Fata Morgana, 1994. E, postumamente, em: E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris: Rivages, 1997.

¹³⁰ M. Abensour, In: *Le mal élémental*, prefácio do livro E. Levinas: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Paris, Rivages, 1997, p. 57.

¹³¹ Recorda-nos Abensour, que como Levinas, Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty estiveram sempre atentos a encontrar e dar justiça à condição corporal contra certa abstração do espírito humano promulgada na tradição filosófica ocidental. É bem certo, que no pensamento dos dois filósofos franceses, acima mencionados, houve certa abstenção à hora de positivar a identidade entre o sujeito, o eu e o corpo, ou de glorificar esta aderência, caracterizando-a como mistério. O que caracteriza melhor a condição humana, nas palavras de Merleau-Ponty, “é este movimento entre o ter e o ser, este entre-dois. [...] Pois, se meu corpo é mais que um objeto, não se pode mais dizer que ele seja eu-mesmo: ele está na fronteira entre o que eu sou e o que tenho, no limite do ser e do ter” (M. Merleau-Ponty, “Être et avoir”, In: *La vie intellectuelle*, outubro 1936, pp. 51-100, apud Abensour, Op. Cit., p. 62). Assim, na visão de Abensour, a concepção de Merleau-Ponty ajuda a compreender o sentido da ambiguidade da relação com o corpo à qual se refere Levinas.

Levinas, o corpo não é apenas o poder da vontade, onde as *kinestesias* são a vontade concretamente livre, capaz de se mover e de “se virar” no ser¹³², como propunha Husserl, fazendo distinção entre *Leib* e *Körper*, mas se situa para além desse horizonte. O corpo, como dissemos, é “in-carnação sensível”.

Nesta “in-carnação” levinasiana, a expressão “*in-carnada*”, escrita com “in” a fim de designar o caráter iminentemente passional/afetivo do sujeito-corpo, indefectivelmente, desassocia a ideia de *kinesthesia*/movimento do corpo a qualquer intenção da consciência, apresentando o corpo sensível como afetado antes, *não unicamente*, de qualquer outra determinação. Isso significa dizer que Levinas, ao contrário de Husserl, não impõe qualquer limite à exterioridade afetante, posicionando a percepção como elemento posterior à afecção.

Apesar dessa diferença, Levinas ainda conserva na sua noção de corpo o caráter de ambiguidade presente na concepção husserliana, dessa feita, dotado de um novo sentido. Nesta ambiguidade, a corporeidade levinasiana se configura como verdadeira abertura para dois tipos de afecções distintas que a subjetividade sofre: (1) a *pré-ética* e (2) a *ética*.

No nível *pré-ético*, a “*in-carnação*” significa que o corpo-sujeito como *kinesthesia* se constitui dotado de uma sensibilidade presa a uma ambiguidade ativa-passiva, razão pela qual, o indivíduo *pré-ético* frui em um mundo em movimento¹³³.

Através da exposição desenvolvida inicialmente em *Totalité et Infini* (1961), Levinas indica que o indivíduo nesta condição, ou melhor, *in-condição básica*, identifica-se, inicialmente, como solitário e dedicado à fruição ou ao gozo do viver das coisas do mundo (“viver de...”) oferecidas ao paladar, ao saborear, ao tato etc. enfim, ao prazer. Por isso, a relação do indivíduo *pré-ético* com o mundo será pura fruição¹³⁴.

A *jouissance* (gozo ou fruição) consegue determinar uma nova relação com o mundo, que foi majoritariamente renegada pela tradição filosófica, salvo na visão epicurista, em que o mundo não é limitado ou pacificado por ser *representação* do sujeito. O corpo neste sentido configura-se como “uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas”¹³⁵. Assim, nesta condição-nível-evento temporal e

¹³² DEHH:193.

¹³³ “o mundo de que vivo, não se constitui simplesmente no segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções ‘axiológicas’ terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação” (TI:122).

¹³⁴ Obviamente que a sensibilidade é desenvolvida em obras posteriores, especialmente, AE (1975), onde Levinas coloca a vulnerabilidade na proximidade e a responsabilidade levada à substituição, outro mais radical ainda. Nesse sentido, ao voltar-se para a Sensibilidade – inclusive em sintonia com a questão do contato e da audição –, o pensamento levinasiano deixa-se confrontar com uma nova forma de poder da sensibilidade que advém da *paradoxal* “força vulnerável” (LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.89. Doravante EN).

¹³⁵ TI:121.

espacial, a atividade e a passividade se confundem e a consciência “constitui” um mundo que, na realidade, já a *sustenta previamente*¹³⁶, como ressaltamos.

Este pensamento registra-se para além do de Husserl. Para Levinas, “o corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição”¹³⁷. Eis a razão pela qual, o indivíduo encarnado *em* o mundo e na sua relação com o mundo, neste nível pré-ético de atividade e passividade, é considerado a partir de um dos modos da sensibilidade, como indivíduo fruitivo¹³⁸.

É importante ressaltar aqui que uma vez que o corpo (*Leib*) permite uma inserção sensível no mundo-da-vida, esta inserção igualmente condiciona a relação com o outro.

A análise levinasiana se desdobrará num âmbito pré-ético e num âmbito ético, pois o primeiro configura-se como individuação (antropogênese do indivíduo solitário) e o segundo como importante para a subjetivação (heterogênese do sujeito ético).

No primeiro caso, Murakami (2002)¹³⁹ identifica que a descrição primeva da Alteridade se faz mediante uma alteridade afetante interna (que inquieta) e se traduz concretamente como fome, fadiga, dor ou sofrimento do e no corpo, abrindo-se para uma heterogeneidade da carne. Ainda no primeiro caso, a relação com a alteridade circundante, seja mediante a fruitividade dos e nos alimentos ou na alteridade anônima da materialidade excessiva (o *Il y a*), leva o ser humano à resposta dessa afecção.

Num segundo nível ou condição, designado como *ético*, a “in-carnação sensível” identifica-se à *carnalidade* de uma **subjetividade afetada pela Alteridade do feminino, do filho e de outrem**. É a exterioridade, a transcendência, que afeta a consciência em meio a sua vivencia solitária e condiciona uma subjetividade ética¹⁴⁰. Será neste âmbito que Levinas

¹³⁶ Lembrando que: “O mundo de que vivo, não se constitui simplesmente no segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções ‘axiológicas’ terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação” (TI:119). Lembrando ainda que o “pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam [...]” (Cf. TI:130).

¹³⁷ TI:130.

¹³⁸ Cf. TI:128. Entretanto, urge esclarecer que não se trata aqui de etapas entendidas segundo uma progressão dialética, nem de uma sucessão diacrônica ou historicista que, uma vez percorrida, cronologicamente desse margem ao abandono das etapas anteriores como se na derradeira se tivesse chegado ao ápice da explicitação do sentido oferecido por Levinas. Antes, os respectivos momentos em torno da “in-carnação sensível” serão tratados na perspectiva de uma “intriga” (DEHH:257). Nela, os termos aparecem interligados entre si, sem, contudo, perderem sua autonomia ou serem submetidos a uma síntese em que parte deles acabe anulada em vista de se chegar a uma totalidade de sentido.

¹³⁹ MURAKAMI, Y. Lévinas Phénoménologue. France: J. Millon, 2002.

¹⁴⁰ Cerezer (2011) define, sob as análises de Murakami, que esse momento sensível de fenomenologia da sensibilidade pura (*hiperesthésica*) pode ser descrito de 2 modos fundamentais: Via Temporalidade, em que se dá o evento pré-ético da “fruição” (*jouissance*), onde o corpo modaliza a separação e a exterioridade e, via Encarnaçāo, como evento ético oferecido na proximidade, como gesta e, consequente, substituição do eu (*Moi*) pelo outro, onde o corpo modaliza a socialidade e a responsabilidade. Desse modo, coincidimos com o

propugna uma Sensibilidade dotada de uma não-intencionalidade, inversa à intencionalidade da consciência e que revela uma subjetividade passiva e/ou afetada.

Esta Sensibilidade ética se contraporá, diametralmente, à Sensibilidade transcendental husserliana. Afinal, segundo Levinas, a sensibilidade desse sujeito-corpo “in-carnado” *em* o mundo como fruição e afetado pela chegada não-prevista, epifânica e sequer desejada de outrem, numa perspectiva hiperbólica em que se encontra a subjetividade, é afecção pura, graças ao sentido eminentemente *pathético* do face a face ou do corpo a corpo.

Tal afecção se produzirá sob duas condições: a primeira, graças ao contato e a proximidade, que é identificada como *linguagem*¹⁴¹. A segunda, como trauma, ferimento ou padecimento, também no contexto da proximidade, entendida como *vulnerabilidade*, que desencadeia a responsabilidade do indivíduo até a condição de *refém kenótico*¹⁴².

Nesse sentido, ao voltar-se para a Sensibilidade, inclusive em sintonia com a questão do contato e da audição, o pensamento levinasiano deixa-se confrontar com uma nova forma de poder da sensibilidade que advém da paradoxal “força vulnerável”¹⁴³ da subjetividade ética.

Será assim que, tal subjetividade levinasiana, por causa da sensibilidade in-corpórea¹⁴⁴, manifesta-se a nível ético, principalmente, como *vulnerabilidade e, posteriormente, como substituição na Proximidade*¹⁴⁵.

A responsabilidade como individuação do sujeito se descreve, portanto, como uma passividade afetiva, que responde a uma demanda-exigência ética do Outro, por isso mesmo é tido como “responsável”, onde uma vez exposto ao trauma enigmático da chegada do Outro, oferece-se em *resposta*, a ponto, inclusive, de sofrer pelo Outro, sob a pena de ter de sofrer *por nada*.

pensamento de Cerecer de que a sensibilidade perpassa os dois modos fundamentais (pré-ético e ético) da modalização do corpo.

¹⁴¹ Configurações presentes em *Linguagem e Proximidade* (1967) e *Autrement qu’être ou au-delà de l’Essence* (1975), que desenvolveremos no segundo capítulo deste.

¹⁴² Termo derivado do grego “Kenosis” que significa “despojar-se em pró de...”, ou “esvaziar-se com a intenção de...”, i.e., no construto maduro levinasiano, “substituição pelo outro”.

¹⁴³ EN:89.

¹⁴⁴ O Porvir do outro, segundo filósofo franco-lituano, inaugura a “gesta de outrem que vem de alhures” (DQVI: 75). Melhor dizendo, diante do outro que advém de Nenhures ou de nenhum lugar conhecido a priori pelo interlocutor, só resta esperar pelo seu aparecimento cuja imprevisibilidade acompanha a própria transcendência de sua chegada.

¹⁴⁵ AE:109. A *sensibilidade corpórea husserliana* se transforma em *sensibilidade corpórea ética*, devido à proximidade do contato, por isso a subjetividade assume-se como vulnerabilidade, expiação e gesta/cuidado maternal de outrem. Ressalta-se com isso, que a metafenomenologia que a relação ética inaugura, se emoldura em torno da afecção e do traumatismo deixado no “eu” e, que é percebido mediante a Sensibilidade e, por conseguinte, permite exaltar o caráter eminentemente antropológico do contato, da proximidade e da linguagem. Afinal, no encontro com outrem, se sobressai o caráter *afeccional e senciente* da subjetividade encarnada, bem como a especificidade afetiva da linguagem de outrem em que o contato mesmo se dá.

Calin (2000) analisa essa passividade da *in-carnação* levinasiana como irrecusável resposta da responsabilidade do um-para-o-Outro, a ponto de, na Sensibilidade como *substituição*, no um-pelo-Outro, o princípio de individuação ética¹⁴⁶ do sujeito traduz-se, indefectivelmente, como *respondente*, a fim de oferecer sua vida à demanda-exigência do Outro, em sofrimento.

Ao aproximar-se, o Outro na sua chegada enigmática, provoca uma afecção, ou uma espécie de “impacto sem violência”¹⁴⁷ no sujeito, graças ao *con-tacto* do regime da *dynamis* do *páthos* suscitado pelo encontro/palavra do Rosto. Nesta situação inesperada advinda do encontro com o Outro, o interlocutor “não pode permanecer in-diferente”¹⁴⁸ à sua interpelação. O impacto desse advento causa uma espécie de ferimento ou um “traumatismo”¹⁴⁹, do qual o sujeito não escapa senão respondendo ao apelo-ordem do outro¹⁵⁰ em seu Rosto.

Por outro lado, o outro se ausenta do contato, uma vez que o Rosto do outro é “Palavra Vivente”, linguagem e expressão de si mesmo, *Kath'auto*, que, como tal, enlaça o interlocutor para além de toda resposta consentida ao seu pedido. A saber, o rosto como palavra vivente interrompe qualquer tentativa de apreensão daquele que se aproxima, daquele que é tocado, além de interditar a compreensão que o sujeito simularia a respeito de sua *ipseidade* depois de ter sido afetado pela chegada não prevista e sequer desejada de outrem.

No construto filosófico de Levinas, na relação de *proximidade* desenvolvida via a afecção da *linguagem*, em que se instala já toda transmissão de mensagens do Outro como *Dizer*¹⁵¹ e, onde, nesta transmissão, o sujeito responde à interpelação desta proximidade de outrem, ambos os construtos são inconvertíveis à estrutura noético-noemática husserliana¹⁵².

¹⁴⁶ Levinas considera ética a relação entre o eu e o outro, cada um na sua singularidade, separados ou não-unidos em síntese do entendimento, nem pela relação sujeito-objeto, nem como “consciência de si” em relação de subordinação, mas ambos no face a face são estabelecedores entre si de uma “intriga” em que nenhum saber teórico poderá esgotar nem destrinchar, onde um se torna significante para o outro. Nesta relação é importante considerar a senhorio-solicito do outro sobre o eu.

¹⁴⁷ LEVINAS, E. **Difícil Libertad**. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p.25. Doravante : DFL.

¹⁴⁸ LEVINAS, E. **Hors Sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987, p.246. Doravante: HSJ.

¹⁴⁹ HSJ:59.

¹⁵⁰ Se a responsabilidade é um princípio de individuação do sujeito ou não, anterior à liberdade deste de aderir ou recusar a solicitação-mandamento do Outro, isso procuraremos verificar em outro momento. O que consideramos importante ressaltar em vista a como este trabalho vem sendo conduzido até aqui é que, a *in-carnação* sensível do sujeito levinasiano é, no nível pré-ético, paladar e fruição e, no nível ético, afecção e linguagem, antes, inclusive, que os sentidos do tacto e da visão, duas das mais importantes características (apesar de Husserl também trabalhar e explorar a *audição* no desenvolvimento do seu método fenomenológico, mas não o faz associado à linguagem como Levinas) do Empirismo Transcendental.

¹⁵¹ Levinas proporá a linguagem como meio de relação metafenomenológica com o Outro. Linguagem para aquém do discurso. O Dizer (le Dire) que é anterior ao Dito (le Dit).

¹⁵² Aspectos que certamente analisaremos e desenvolveremos no capítulo seguinte a este.

Apesar de reconhecer o inegável “influxo da língua grega” sobre seu pensamento¹⁵³, Levinas recorda que, em linhas gerais, a lógica subjacente à tradição prima preza, em primeiro lugar, pela supervalorização do *eikon* (imagem) em detrimento do contato ou da “materialidade viva e irredutível da existência com o mundo das coisas”¹⁵⁴, comprometendo, assim, o caráter eminentemente antropológico da corporeidade e da carnalidade do ser humano¹⁵⁵ em sua condição de ser “um-para-o-outro-no-mundo”¹⁵⁶.

Em segundo lugar, esta lógica tende ainda a olvidar-se do caráter especificamente linguístico da situação ética enquanto “comércio de palavras”¹⁵⁷, na medida em que a tradição filosófica dominante salienta a legitimidade do “discurso coerente do Logos contra toda incerteza da *doxa*” ou da verdade que se funda numa outra instância que não na ótica da visão fundadora¹⁵⁸.

A relação frontal com a alteridade e a razão de ser do outro, disposta unicamente por causa da *in-carnação sensível*, que em sua revelação ou autoexpressão se faz ao modo de uma *aneikon* (não-imagem), é o indicador de sua própria independência em relação ao “eu”. Isto é, o outro na sua expressão particular como Rosto se auto-significa enquanto uma associação numa afiguração interior afetante, expressa carnalmente pelo face-a-face. O Rosto é um “fenômeno” a-figurável, não-plástico, que mediante a Sensibilidade é sentido e acolhido via vestígio como Enigma. Afinal, para Levinas, o rosto é não-tematizável, é palavra, é linguagem, é expressão e revelação própria, que em todo ato de fala, retira-se do contexto que porventura tendesse a reduzir sua alteridade à “reificação”¹⁵⁹, ou inclusive, à tentativa de identificá-la como um mero *Alter Ego*.

¹⁵³ NARBONNE, Jean-Marc. Lévinas et l'Héritage Grec. Paris: Vrin, 2004; p.13.

¹⁵⁴ EE:27.

¹⁵⁵ Nas palavras de Giorgio Agamben, filósofo italiano que concorda com a crítica levinasiana à tradição prima, “a supremacia do paradigma cognitivo fez com que a antropogênese fosse vivida e refletida unicamente sob seus aspectos gnosiológicos, como se no devir humano do homem, não houvesse em princípio e necessariamente implicações éticas (e também políticas) que estivesse em questão” (AGAMBEN, G. **O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do juramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011; p. 65).

¹⁵⁶ AE:127

¹⁵⁷ DFL: 25.

¹⁵⁸ LEVINAS, E. **A l'heure des nations**. Paris: Ed. du Minuit, 1988, p. 22. Doravante : AHN.

¹⁵⁹ TI: 237.

1.3.3. A experiência transcendental da alteridade e a “santidade” do outro.

Para Murakami (2002), a obra levinasiana se apresenta como uma fenomenologia da facticidade¹⁶⁰ *interhumana* fundada sobre a corporeidade sensível. Segundo Murakami, Levinas radicaliza uma fenomenologia da sensibilidade do indivíduo, esforçando-se em pôr entre parênteses a objetividade, reconduzindo a sensibilidade à dimensão do sensível puro.

Para ele, Levinas parte das considerações husserliana na questão da temporalidade, movimento e corpo, para por entre parênteses a intencionalidade objetivante, a fim de escavar, num movimento acuradamente fenomenológico, até descobrir a subjetividade como consciência não-intencional¹⁶¹.

Por esta mesma análise, Levinas também põe entre parênteses a noção de *mundaneidade* desenvolvida por Heidegger. Ele o faz mediante a noção *hiperesthésica* da fruição e do elemental. Tal *epoché* já se observava em *De L'Existence a L'Existant* (1947) evidenciada no fracasso da experiência do mundo sensível e da excedência – excesso de Ser – revelado pelo caráter obsessivo da insônia, denominado como “**Il y a**”.

Em *Lévinas Phénoménologue* (2002), Murakami também destaca os méritos, ao mesmo tempo em que esboça críticas à análise husserliana de Natalie Depraz pelo que ela escreveu em *Transcendance et Incarnation: Le statut de l'intersubjetivité comme alterité a soi chez Husserl* (1996), a respeito da estrutura da alteridade no pensamento husserliano. Nesta obra, Depraz considera que o que permite a explicação fenomenológica da experiência do outro não é a própria relação com o outro em si, mas a estrutura de alteridade inerente à subjetividade transcendental que torna possível a experiência de e com outrem. Ela nomeia “alteridade-a-si” tal estrutura que funciona como uma espécie de “guia descriptivo da experiência transcendental com o outro”¹⁶².

Mais tarde, Depraz, num artigo publicado em 2001 sobre a fenomenologia husserliana, a saber, *Lucidité du corps: de l'empirisme transcendental em phenomenologie*, vai reconhecer a ideia de que o corpo próprio (*Leib*) aparece no construto husserliano como condição de possibilidade do empírico, do estético e do transcendental entropático¹⁶³. Já Murakami, desde cedo, defendia essa postura e, por causa do caráter preponderante dado por Levinas à

¹⁶⁰ Muito embora discordemos desse posicionamento, no sentido mais fenomenológico existencial possível, segundo Murakami, a facticidade deve ser entendida como aquelas particularidades factual acerca das quais não se tem nenhum controle e das quais não podemos nos omitir ou fugir.

¹⁶¹ MURAKAMI: 2002, 16-17.

¹⁶² DEPRAZ, N. **Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme alterité a soi chez Husserl.** Paris: Vrin, 1996, p.240, 241.

¹⁶³ DEPRAZ, N. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendental em phenomenologie.* In : *Phaenomenologie*. Dordrecht: Kluwer A.P., c2001, XII, pp.160-249.

Sensibilidade e ao corpo, indicava que a fenomenologia levinasiana poderia ser entendida como uma *antropologia fenomenológica da facticidade (inter)humana*, que no seu método próprio, descobre a facticidade do *transcendental no empírico* e que tem como eixo principal, portanto, a questão do corpo (*Leib*) atravessada pela questão do outro¹⁶⁴.

Ao fixarmo-nos nos pontos coincidentes de Murakami e Depraz, chegaremos à conclusão de que para Husserl, a consciência egóica percebe o outro como concernente a um corpo (outro *Leib*) pela mesma visada transcendental que dá sentido ao objeto.

Na lógica husseriana, o “eu” ao perceber o “outro”, vê-lhe como “corpo” (*Leib*), mas não ainda, pelo menos de modo inicial, sem redução, como *personalidade, vivencia e outra subjetividade independente* que este mesmo “corpo” animado e orgânico sugere. Para enxergá-lo como outro, *outro ego – Alter Ego -*, é necessário outra intencionalidade, onde não mais se confundam: intencionalidade cognoscente com a intersubjetiva.

Será mediante a experiência eidética da *Entropatia* ou *Empatia (Einfühlung)* procedendo via oposição e analogia, que se constituirá a ideia de uma “experiência de outro que eu”¹⁶⁵. Oposição e “*analogon*” constituinte do outro como “estranho”¹⁶⁶, que não será verdadeiramente constituído como outra subjetividade separada senão via percepção e apercepção (“*présentation*” e “*aprésentation*”) – que vai diferir muito sutilmente da percepção das coisas constituídas pelo ego absoluto. Somente, via percepção e apercepção a consciência egológica constituirá este “estranho” como Outro, não na sua Alteridade irredutível e radical, mas como Outro-Ego, como “outro eu”, ou como “outro de mim”.

M. Pelizzoli¹⁶⁷ (2002b) sustentará, no entanto, que para mostrar que o outro é captado pelo ego numa experiência em “carne e osso” e, ao mesmo tempo, que não é dado a mim originalmente, Husserl assinala a existência de uma ínfima diferenciação na percepção do outro¹⁶⁸.

Primeiro, o outro será captado via “acoplação” (i.e. perceber os objetos em forma de casal, onde um empresta sentido para que se entenda o outro) como modificação do ego, ao que Husserl chama de “*Alter Ego*”. Assim sendo, o que percebo, finalmente, não será apenas um corpo – um *analogon* – mas um outro diferente.

O que faz a diferença entre o “outro” e o “eu” na concepção husseriana é, sem dúvida, a situação intencional perceptiva (bipartida) por *présentation* e *aprésentation*, que segundo

¹⁶⁴ MURAKAMI, 2002: 15-27; e nota pp. 158, 321 e 325.

¹⁶⁵ MC: 79-80.

¹⁶⁶ MC:78.

¹⁶⁷ PELIZZOLI, M.L. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

¹⁶⁸ PELIZZOLI, Op. Cit., p.64,65.

Pelizzoli, é preciso colocar em dúvida, “porque o liame não sustenta, efetivamente, a diferença e a distância entre os termos”¹⁶⁹. Além disso, quando apresenta o outro e sua experiência, como evocadora de novas séries de “*appresentations*” sintéticas concordantes¹⁷⁰, onde se verifica uma constante que impede a fixação do outro como uma percepção acabada, definitiva, englobada ou assumida, logo inapreensível de por si, Husserl não visualiza, nem sequer nessas condições, a possibilidade de considerar a alteridade irredutível do Outro.

Isso posto, caberia questionar se o Outro husseriano (*Alter Ego*) escapará as determinações dos horizontes originais do transcendental egológico, mesmo que esse questionamento constitua-se em dúvidas que subvertam (i.e. vertam por baixo ou façam ruir) o esboço do próprio Ego Transcendental através das anfibologias percebidas no contexto da fenomenologia transitiva presente nas Meditações de Husserl.

Ao dar lugar a essa nova concepção intencional intersubjetiva, Levinas depara-se com uma anfibologia na egologia, declarada na 5ª das Meditações Cartesianas quando Husserl percebe que

Falta-me, acima de tudo, a compreensão do meu ser primordial, da esfera daquilo que me pertence no sentido estrito e daquilo que, a título de **experiência do outro**, se constitui nessa esfera como sendo estranho, como “apresentado”, mas **que ai não está e que não pode jamais ai ser mostrado de maneira original** [...] Eu, que medito, não comprehendo no começo, em geral, como chegar aos “outros” e a mim mesmo, posto que os “outros” são todos tomados “entre parênteses”. E, no fundo, **não comprehendo ainda**, e o reconheço somente apesar de mim, que “me colocando entre parênteses”, eu mesmo, como homem, como pessoa humana, conservo-me, no entanto, ainda como ego. **Não posso, portanto, saber nada ainda sobre uma intersubjetividade transcendental** e, sem o querer, considero a mim, o ego, como um *solus ipse*¹⁷¹.

Segundo o olhar interpretativo de Levinas, o filósofo alemão tocou em algo demasiado primordial, “muito antigo e teológico [...], *animalia*”¹⁷², “concreção do impensado (que não é puramente negativo)”¹⁷³ e sombra da racionalidade, da qual ele, Husserl, pretendeu fugir-se¹⁷⁴, não sem antes manifestar sua sincera imprecisão.

Esta Anfibologia, que não deve ser entendida como incoerência ou inabilitação lógica, mas como espaço de abertura topográfica na geografia da fenomenologia, a fim de dar lugar a

¹⁶⁹ PELIZZOLI, 2002b:67.

¹⁷⁰ MC:97.

¹⁷¹ MC:162-163 (grifo nosso).

¹⁷² TEI:32.

¹⁷³ TEI:24.

¹⁷⁴ Na conclusão da quinta Meditação, depois das peripécias atribuídas ao jogo da fenomenologia à intencionalidade intersubjetiva, Husserl afirma: “Se perdemos de vista a exigência, na qual insistimos tanto no início, de um conhecimento apodítico como sendo o único conhecimento “autenticamente científico”, ainda assim, o retomamos” (MC:164).

um novo tipo de intencionalidade aberta pela relação intersubjetiva, constituiu-se, ao pressupor as “relações entre o mesmo e o outro, que já não são objetivação, mas sociedade”¹⁷⁵, a partir da procura pela exterioridade, o “fora de si”, como tentativa de evasão solipsista.

De acordo com Levinas, essa fuga também motivada pela busca de uma verdade universal, aponta para a ética como meio e condição para a obtenção dessa veridicidade.

De fato, através da própria concepção husseriana presente na 5ª das *Meditações Cartesianas*, a razão e a verdade devem ser intersubjetivas, pois, segundo Husserl, são vinculantes. Por isso, tal abertura é necessária à compreensão da estética transcendental e à relação com o outro, classificada pelo próprio Husserl como de “ordem superior” ou de “esfera primordial”.

Não obstante, mesmo na sua abertura ao *hetero/alter/outro*, o saber fenomenológico conserva e impõe sua essência identificadora sobre a alteridade irredutível do Outro, seguindo toda a tendência da tradição filosófica que, em ultima instância, pactuou com a fenomenologia husseriana. Pois, no final da 5ª das Meditações Husserl assegura: “mesmo após ter adquirido uma primeira compreensão das funções constitutivas, devo divisar todos os conjuntos constitutivos como simples vinculações desse ego único”¹⁷⁶.

Assim, convém questionar: ainda haverá espaço para a manifestação livre do Outro na sua Alteridade, sem que se encontre aprisionado ao arcabouço do Ego? O Ego Transcendental pode, nos seus movimentos acopladores ou emparelhadores, dar conta de uma Alteridade que se mostra não apenas irredutível, mas e, sobretudo, afetante, numa afecção que se dá na passividade da consciência-interna? Afinal de contas, a Alteridade, o diferente, como exterioridade transcendente, não configuraria movimentos *kinestésicos* próprios e diferentes aos do Ego que, portanto, trespassaria a consciência egológica e seria capaz de, não apenas por causa do olhar do eu egológico, mas por causa de si mesmo, ser especialmente “movente/afetante” da consciência transcendental?

Além disso, a intencionalidade objetivante e/ou transcendental é a única forma de promover uma *Sinngebung* se a verdade é declarada como princípio intersubjetivo? E, por fim, pergunta recorrente no pensamento e textos levinasiano: A consciência tem por prioridade concentrar suas forças num processo de totalização onde as diferenças, ainda que percebidas no movimento exterior e interior da mesma, não devem ser, em ultima instância, consideradas ou acentuadas? E, atrelada a esta, o sentido único da subjetividade é o saber?

¹⁷⁵ DEHH:164.

¹⁷⁶ MC:163.

Para Levinas, este modo de relacionar-se com o Outro via Empatia (*Einfühlung*) fenomenológica, traz a inconveniência de aproximar-se do Outro de maneira indireta, sempre a partir de uma comparação com o “eu”, não em si mesmo. No seu modo de ver, a alteridade do Outro se dilui quando pretende-se estabelecer uma relação via analogia, a partir do comportamento de um corpo distinto, objetivamente dado, levando em consideração o próprio comportamento. Desse modo, não é ele, mas “eu” imposto a ele.

Para o filósofo franco-lituano, na comunidade das mônadas, a relação ao outro ainda prende-se à circularidade de todo sentido que começa no saber e termina no saber. A relação é entendida “precisamente como saber: neste saber, obtido por analogia entre o comportamento de um corpo estranho objetivamente dado e meu próprio comportamento, não se forma senão uma ideia geral da interioridade e de eu”¹⁷⁷.

Para Levinas,

O absolutamente Outro é Outrem; não faz numero comigo. A coletividade que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do conceito me ligam a outrem... sobre ele, não posso poder, porquanto escapa do meu domínio num aspecto essencial... é que ele não está inteiramente no meu lugar... somos o Mesmo e o Outro. A conjunção e não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro... o Outro na sua relação com o Mesmo permanece transcendente ao Mesmo¹⁷⁸.

Para tal relação-independente, será necessário um pensamento que deva manifestar outra consciência mais fundamental ou primordial que a consciência husserliana e que, como saber ético, não vise à assimilação do Outro ao Mesmo, nem sua integração e, que, igualmente, não comprometa a transcendência garantindo a sua *separabilidade*, i.e., a sua *santidade*.

Pensar *autrement qu'être* é pensar um aquém e um além do Ser. É pensar a ética, inclusive, para além da ética dos sujeitos. É pensar para além do inter-esse, a partir da *aneikon* do rosto, do seu rastro, da sua majestade e indigência. Pensamento que é pura relação, práxis, solicitação, entrega e responsabilidade, absolutamente carnal, pessoal, visível do outro humano diante de mim e que não faz par comigo.

Segundo Levinas, “muitas vezes se fala de ética para descrever o que eu faço, mas o que me interessa, afinal de contas, não é a ética, não somente a ética, é o santo, a santidade do

¹⁷⁷ DQVI:243.

¹⁷⁸ TI:25-26.

santo”¹⁷⁹. É neste sentido que afirma: “Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer desafio de *numinoso*, a sua santidade”¹⁸⁰.

Destarte, conforme assegura Melo (2003): “o outro é aquele que me transcende e que me revela o mistério mais profundo da criação: o outro, enquanto pessoa, é terra santa, é sacralidade e, para aproximar-se dele, é necessário tirar as sandálias, despojar-se de si mesmo, escutá-lo, olhá-lo, senti-lo próximo, mas a sua santidade é, também, nudez”¹⁸¹.

Mas, afinal, que pensamento será este? Um pensamento que: Em primeiro lugar, não esteja sujeito “à rigorosa correspondência entre noese e noema, não limitado à adequação visível que iguala o visar a que ele teria de responder na intuição da verdade”¹⁸² e que, por conseguinte, *desconstruísse ou suspendesse* a intencionalidade da consciência, a fim de abri-la a uma relação mais profunda e passiva com a exterioridade. Em segundo lugar, que procurasse deixar de lado as premissas da visão e do tacto com sua tendência às representações e objetivações, tão caras à fenomenologia e a toda tradição filosófica ocidental, sem que isso provoque uma derrocada no irracionalismo. E, em terceiro lugar, que não encarasse a linguagem como um instrumento objetivante preso ao Ser e que, portanto, antecedesse a todas as relações do domínio da consciência e do discurso *kerygmático*.

¹⁷⁹ LEVINAS apud DERRIDA. *Adieu* è Emmanuel Levinas, p.15. Para Derrida esta afirmação de Levinas resultado da conversa entre os dois, lhe é extremamente cara à sua memória.

¹⁸⁰ TI: 174.

¹⁸¹ MELO, N. V. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

¹⁸² TEI:20.

CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 1

Em conclusão: Por que a fenomenologia husseriana, apesar de suas inovações e abertura presentes na via genética, não foi suficiente como método para o construto filosófico de Emmanuel Levinas?

Para responder esta pergunta a título de conclusão deste capítulo, evidenciaremos cinco respostas que não devem ser entendidas aqui, pela própria estrutura do pensamento levinasiano, como entidades independentes umas das outras, nem devem ser tomadas à maneira de uma dialética, muito menos como uma sucessão cronológica entre elas, como se no último item tivéssemos chegado ao ápice da explicitação da resposta à pergunta acima. Antes, as considerações, não-exaustivas abaixo, devem ser tratadas na perspectiva de um conjunto encadeado e interdependente, a fim de que se ofereça um melhor sentido à insuficiência do método fenomenológico tal como apresentado por Husserl.

Porém, antes, é importante ressaltar que todo pensamento levinasiano é quase sempre fenomenológico no seu princípio e desenvolvimento, mas isso não significa dizer que permanece fenomenológico até o fim. Como prova que sustente tal afirmação, salientamos as próprias palavras de Levinas: “como quase sempre, começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl”¹⁸³.

O desenvolvimento do pensamento levinasiano começa a partir de uma radicalização da via genética fenomenológica, especialmente voltada para a relação ipseidade-alteridade, dada mediante a intencionalidade transcendental de um *kinestésico* sujeito-corpo (*Leib*) disposto, segundo Levinas, em um mundo *contagiente*. Para Levinas “A maneira como Husserl formula uma intencionalidade do não teorético, a própria teoria do Mundo da Vida e o papel do corpo próprio como exposição sensível à exterioridade [...] é revolução permanente”¹⁸⁴.

Nas palavras finais de *Autrement qu'être au delà de l'Essence* (1975), Levinas ainda esclarece que: “As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husseriana, cuja letra foi o apelo, na nossa época, da fenomenologia permanente, entregue ao seu estatuto de método de toda e qualquer filosofia”¹⁸⁵.

¹⁸³ TEI:31. Pontualmente elucidativo para o que acabamos de afirmar é outra declaração do próprio Levinas: “Neste sentido próprio, eu sou fenomenólogo, não porque defenda todas as teses, todas as afirmações, todas as consequências metafísicas, mas a minha maneira de pensar provém de Husserl” (A. MUENSTER, 1995:132).

¹⁸⁴ EN:108-109

¹⁸⁵ DOS:194.

A fenomenologia husseriana, em seu caráter transitivo ou genético, sobretudo, por ter redescoberto a sensibilidade no ato de filosofar contra as perspectivas eidéticas criticadas e, por ser a lúcida desenvolvedora de um despertar incessante e de uma abertura infinita – elemento indispensável da maneira como Levinas entende a Fenomenologia -, proporciona, igualmente, os elementos viáveis para a construção de toda a estrutura ética do pensamento levinasiano.

Por conseguinte, Levinas se servirá do espírito da fenomenologia, da ideia de cavoucar em busca do inusitado, ou do que não foi ainda perscrutado pela consciência, do ir às coisas mesmas ou de ir ao “puro” da consciência, mesmo que isso pudesse levar a uma ressignificação do ideal eidético husseriano, para considerar a consequente transformação da Fenomenologia em Metafenomenologia/Enigmologia¹⁸⁶, necessária, enfim, à relação intersubjetiva e a manutenção da unicidade do Outro.

Entender a passagem da Fenomenologia para uma Metafenomenologia no percurso do pensamento levinasiano não é tão simples como possa sugerir a ideia presente no título deste trabalho. Como argumento ao que acabamos de enunciar segue-se que, muito embora a discussão existente entre um Levinas fenomenólogo e um Levinas metafenomenólogo existe em meio aos estudiosos do filósofo franco-lituano, nada foi escrito com o propósito específico de elucidar, ou talvez, de promover tal discussão, razão pela qual nossa investigação decidiu-se sobre esse tema.

Entretanto, a maneira como enxergamos o pensamento de Levinas e, assim o interpretamos, não foge à interpretação de muitos outros filósofos que consideram Levinas, definitivamente, um metafenomenólogo. O termo “metafenomenologia” aparece pela primeira vez em Derrida em *L'écriture et la différence*, um artigo dedicado a análise de *Totalité et Infiniti* (1960) presente na obra derridiana *Violence et métaphysique* (1967).

Depois desse, outros autores fazem uso do termo, tais como: Timm de Souza em *Sujeito, ética e história: Levinas o traumatismo infinito* (1999), como base de sua crítica à totalidade e M. L. Pelizzoli em sua Tese de Doutorado, *Levinas: a reconstrução da subjetividade* (2002a).

Na análise do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, a Trans-ascendência levinasiana é uma “ex-cedência”, i.e., uma saída do Ser e das categorias que o descrevem. “Esta ex-cedência ética desenha o lugar, ou melhor, o não-lugar, da metafísica como

¹⁸⁶ Termos a serem desenvolvidos mais a frente.

*metateologia, metaontologia ou metafenomenologia*¹⁸⁷. Termos semelhantes que poderiam ser empregados sem muitos deletérios que distorcessem o método e a intenção levinasiana. Não obstante, como as descobertas, extravasamentos e desenvolvimentos partem da fenomenologia husserliana, elegida por Levinas como métrica inicial para a realização do seu procedimento filosófico transcidente, preferimos utilizar o termo “Metafenomenologia”¹⁸⁸ já, que no fundo, não há um abandono ou um aniquilamento da fenomenologia em detrimento do Metafísico.

O próprio Levinas em *Autrement qu'estre au delà de l'Essence* (1975), precisamente no capítulo IV, sobre a Substituição, se refere a “An-arquia” da subjetividade que se entrega ao prefixo “meta”, da *metaontologia* e da *metalógica*. Ambos os termos empregados por Levinas servem de base para o acunho “Metafenomenologia” proposto por Derrida, anteriormente, e por outros estudiosos do filósofo franco-lituano, pois indica, sem deletérios ou perda interpretativa, um para além do Logos e do tempo sincrônico de uma consciência afetada pela *dynamis do pathos*.

É importante considerar aqui que estes “*para além de...*” citado por Derrida, ou ainda o “*para aquém de...*”, que são expressões frequentes no vocabulário levinasiano, especialmente nos escritos que transcorrem de *Totalité et Infini* (1960) e *Autrement qu'estre* (1975), foram retomados e ressignificados a partir das considerações de Jean Wahl¹⁸⁹ (1888-1974), com quem Levinas teve contato enquanto aquele era professor na Université de Sorbonne, antes e depois da 2ª Guerra Mundial.

Tal influencia de Wahl¹⁹⁰ sobre Levinas, faz o filósofo franco-lituano reconhecer na “Trans-ascendência” e na “Trans-descendência” o movimento metafísico¹⁹¹ que oferece uma

¹⁸⁷ DERRIDA, J. Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. Trad. Patricio Peñalver in: DERRIDA, J. **La escritura y la diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210.

¹⁸⁸ Apesar de Levinas em *Autrement qu'estre au delà de l'Essence*, precisamente no capítulo IV, sobre a Substituição, se referir a “An-arquia” da subjetividade que se entrega ao prefixo meta, da *metaontologia* e da *metalógica*, também servir de base para o termo em recorrência “Metafenomenologia”, indicando um para além do Logos e do tempo sincrônico da consciência afetada pelo *pathos*, nas palavras finais do mesmo livro, ele esclarece que: “As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana, cuja letra foi o apelo, na nossa época, da fenomenologia permanente, entregue ao seu estatuto de método de toda e qualquer filosofia. A nossa apresentação de noções não procede nem através da decomposição lógica, nem da descrição dialética das mesmas” (DOS:194).

¹⁸⁹ WAHL, J. **Tableau de la Philosophie Française**. Paris: Gallimard, 1962. Para J. Wahl, o que está além da ordem da consciência, que a torna “infeliz” pela descoberta da sua própria incapacidade, é da ordem da metafísica, i.e., do proto-lógico e da proto-arché. Assim, metafísica é “Trans-ascendência” e “Trans-descendência”, pois é dotada de um movimento que vai aquém e/ou além do pensamento.

¹⁹⁰ “Os termos Trans-ascendência e Trans-descendência foram tirados de Jean Wahl. Cf. ‘Sur l'idée de la transcendance’ in: *Existence humaine et transcendance*. Neuchatel: Ed. de la Baconnière: 1944. Fui muito inspirado pelos temas evocados neste estudo” (N.R. TI:22).

¹⁹¹ “O movimento metafísico é transcidente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma Trans-ascendência” (TI:21-22).

oportunidade de verdadeira abertura para o Outro-Infinito ou Ab-solutus¹⁹², via descoberta de uma nova intencionalidade, inversa à fenomenológica, que de maneira enigmática provoca a epifania daquele Outro no eu.

O momento em que Levinas inicia a caminhada em direção a uma metafenomenologia, sem o abandono definitivo da Fenomenologia em função desta, se dá no pensamento levinasiano nascente no período da sua maturidade filosófica, apesar de haver indícios prévios que apontariam para essa passagem em obras anteriores.

Logo após as influências de Wahl e os encontros com o mestre da exegética talmúdica, Chouchani, e de uma retomada dos escritos de Rosenzweig, que Levinas escreve *Totalité et Infini* (1960) como seu chef-d'oeuvre. Nesta obra, procurou expor e, por vezes, sistematizar experiências de uma consciência previamente afetada pela ética em que fazia girar toda a abertura proposta pela metafísica do outro em torno, principalmente, da noção de Rosto¹⁹³. Nela, ele retoma e recria temas divulgados anteriormente como o “*il y a*” e a “*hipóstase do existente*”, agora convertidos em “*elemento*” e “*fruição*” respectivamente, além de realçar o *Eros* como sensibilidade que foge a representação.

Será, portanto, a partir de *Totalité et infini* que a visada intencional de uma forma plástica, que se manifesta em o mundo como Rosto (*Visage*) do outro metafísico, disposição sem figuração possível, que via vestígio (*Trace*) deste na consciência, emergirá, em *Autrement qu'être* (1975) a consciência não-intencional como passividade de uma subjetividade ética responsiva.

Será este instante literário em que há uma fuga da presentificação do tempo da consciência que se dá a virada ou a passagem da fenomenologia para a Enigmologia ou Metafenomenologia ética.

Em outras palavras, o *vestígio* enigmático do fenômeno é a expressão pura dessa exterioridade que nunca, em nenhum momento apelativo consciente, poderá presentificar temporalmente o Outro e conceituá-lo a maneira do Mesmo.

O vestígio do Rosto de Outrem, que significa sem aparecer, estabelece uma relação pessoal e ética com a Eleidade, sob o modo da obrigação anterior à intencionalidade eidética e a presentificação da consciência e, assim, não revela ou não se situa no nível da fenomenologia, mas interrompe a fenomenologia eidética e a transitiva, ainda sob as

¹⁹² Expressão que na sua etimologia nos evoca o "desligamento" ou a "independência" em relação a qualquer outra coisa, i.e., separado, santo.

¹⁹³ Como uma presença do *outro homem* no seio de uma intersubjetividade ética.

égides do “Ego”, para dar lugar a uma metafenomenologia ou uma fenomenologia ética, sem o abandono do espírito da própria fenomenologia como abertura infinita.

A especificidade do *vestígio* está em significar fora de qualquer intenção de construir sinal e fora de qualquer projeto do qual ele seria o desígnio. Trata-se de um vestígio que não se inscreve na ordem do mundo, mas que a transtorna. A forma de ser daquele que deixa um vestígio é passar, partir, absolver-se¹⁹⁴ e, posteriormente, separar-se.

Aqui está em questão mostrar como a intencionalidade na obra de Husserl pode ser problematizada no âmbito da discussão estética, tal como a sugere Levinas, em *Totalité et Infini* (1960), e que é retomada e aprofundada em *Langage et Proximité* (1967), *Autrement qu'être au delà de l'Essence* (1975). Tal discussão também se faz presente em artigos serôdios e ulteriores tais como *La réalité et son ombre*, publicado como artigo pela primeira vez em 1948 na revista francesa *Les Temps Modernes* e *La conscience non-intentionnelle* (comunicação proferida na Universidade de Berna em 1983 e publicada no livro *Entre nous: Essais sur le penser à l'autre* de 1985).

A crítica do caráter enfeitiçador da *eikon* e aglutinador do *eidos*¹⁹⁵, e mesmo da transitividade do Ego da fenomenologia husserliana, faz-se presente no construto do pensamento levinasiano e na sua apropriação crítica da fenomenologia tal como ela se apresentou com Husserl.

Essa crítica é recorrente e decisiva, pois a Alteridade, que para Levinas é irreduzível aos ditames do ser e do tempo da consciência, não pode ser englobada por qualquer intencionalidade, pois ela promove uma responsividade anterior à consciência.

Não obstante, trazer a Alteridade, no seu *irreducionismo* temporal-conceitual característico, ou melhor, na ausência de características que possam defini-la ou apreende-la, a fim de pensá-la como abertura infinita, custou, para Emmanuel Levinas, a maneira de transformar ou transmutar a fenomenologia em metafenomenologia.

Viu-se neste capítulo que, num ato acuradamente fenomenológico, Levinas inicia sua empreitada filosófica de evasão de toda e qualquer representação da Alteridade, o que significa, a priori, evasão do Idealismo, do Ser e da ontologia para uma nova (des)ordem e uma nova ideia que pudesse tergiversar-se das peripécias da dialética, do discurso do logos, do conhecer e do Ser, a fim de se pensar um outro modo, ou uma outra maneira que o Ser, num para além da essência. Razão pela qual:

¹⁹⁴ DEHH:242.

¹⁹⁵ A relação existente acha-se através do grego “εἴδος”, que significa a “forma”, a “essência” ou o “olhar”, do qual deriva do grego “εἴδωλον” (Eidolon) que significa “ídolo” ou também “imagem”.

1º) O teorético, preso à imagética, converte-se em único fio condutor da filosofia transcendental, na qual o objeto da consciência é um produto da própria consciência, que no ato da sua *Sinngebung*, assume características pares ao Idealismo e a Ontologia, excluindo qualquer possibilidade de uma diferença não submissa ou de uma inapreensibilidade, reafirmando, desse modo, toda uma presunção na capacidade totalizadora da razão. Mesmo sob a análise de que toda consciência é intenção de um intencionado, sendo este intencionado sempre excedente, este “a mais”, presente no horizonte do jogo noético-noemático, nunca avança para o diferente ou para o Outro, sendo apenas um feixe de possibilidades do que é momentaneamente percepcionado, i.e., o mesmo do Mesmo.

2º) Ao excluir a possibilidade do infinito como transcidente, suspenso na fenomenologia eidética e transitiva para que se adequasse as regras da imanência, Husserl desabonou a possibilidade de uma exterioridade e de uma *Transcendência* (conforme o pensamento levinasiano) afetante, i.e., que produzisse um “traumatismo” oriundo do absolutamente Outro.

Ao fazê-lo, Husserl se esquecera da essência própria da ideia do Infinito que tomou de Descartes, a saber: o estatuto de extravasamento do pensamento, ideia/conceito não constituída, inata à consciência e que retira do próprio pensamento a condição de *arché*, origem e início de tudo. Situação do espírito, inegociável para Husserl. Ao não tematizar Deus como objeto e produto do *Cogito* englobante, Descartes abriu a possibilidade, para Levinas, de se pensar “Deus” como o “Outro”, como Alteridade que implode a imanência.

3º) A *presentificação* do tempo da consciência, no ato da objetivação por intermédio das *retenções* e *protenções* fenomenológicas, convertendo o passado e o futuro em instantes do *presente puro*, que não se contamina, nem mesmo de maneira tangencial, i.e., sem qualquer devir ou perda temporal que pudesse ser exterior ao presente no processo da própria consciência de identificação, implicou para Levinas a adequação da passividade da “impressão originária” declarada por Husserl, em *representação imaginária*, mesmo diante de todo o problema que comporta a questão mnemônica para a consciência.

Além disso, Levinas entende que a *representação imaginária*, de tornar um novo presente um fato passado, produz uma redução à consciência de tudo e de todas as coisas que seriam independente dele e exterior, propiciando neste ato, a inclusão do Outro no Mesmo, anulando a diferença e o lugar do Outro como importante constituinte da própria subjetividade do sujeito.

4º) Para Husserl, o ser exterior é obra do pensamento e de seu domínio típico e, nesta leitura fenomenológica inteligível, a linguagem, especialmente nas *Investigações Lógicas* e

em outras obras husseriana, está diretamente e unicamente direcionada a *expressão* e a *significação* das representações do jogo noético-noemático, impossibilitando que fosse oferecida de outro modo senão a oralidade objetivante.

Apesar de considerar o aspecto oral como primaz na própria construção histórica e gnosiológica do humano, Levinas considera que o reducionismo husserliano fecha a possibilidade ao humano de: em primeiro lugar, ser interpretado como ouvinte, antes que falante. E, em segundo lugar, na condição de falante, indicar o desejo de saída de si mesmo e busca pelo Outro que lhe afetou, evidenciando sob a forma do diálogo ético e de uma conversação (hermenêutico-literária) com a história, a memória e a cultura, a possibilidade de vivência e tempo diferentes ao do “eu psicofísico” do Ego Transcendental.

5º) E, por fim, a consciência na sua prioridade de concentrar forças num processo de totalização, onde as diferenças, ainda que percebidas no movimento exterior e interior da mesma, não são consideradas ou acentuadas, mesmo diante do ego que constitui os outros e entende que estes são outros egos constituintes (pois a alteridade não altera a estrutura intencional), acaba proporcionando a Levinas a convicção de que a fenomenologia permanece presa na busca do sentido do Ser, do teorético e do imagético, alheio a vida existencial, a história e ao sofrimento, apesar de ser uma preparação para o surgimento da concretude/mundaneidade.

Entretanto, segundo os moldes do *Logos Theorético* dos quais não escapa sequer a Ontologia, o antiético, i.e., o englobamento, a inclusão imanente, a dominação e a violência ao Outro na sua Alteridade absoluta, a união em síntese do entendimento, tudo, enfim, nos meandros da fenomenologia husserliana, gira em torno ao prejuízo da separação existente entre o eu e o outro, elemento inegociável pela simples obviedade de que tal separação indica a possibilidade de que cada indivíduo se instale e tenha o seu próprio destino. Por isso, para Levinas, a separação só acontece de fato quando cada um tem o seu próprio tempo.

A insuficiência do preceito husserliano que não logra conservar a exterioridade fora das fronteiras da consciência, configura-se para Levinas, num modelo que não consegue comportar a facticidade da vida e das relações, nem muito menos, a salvaguarda da separação e da alteridade do outro como irredutível.

Ao tomarmos os 5 pontos desta conclusão como válidos, certamente, desembocaremos em interrogantes que procuraremos discutir e, dentro do possível, responder a posteriori no segundo capítulo deste. São elas: Como então se daria a relação ética do eu com o Outro? Como seria tal relação que não privasse este de sua Alteridade irredutível e ambos de suas singularidades? Que elemento poderia promover a relação entre os independentes “Mesmo” e

“Outro”? Como se dá essa afecção do outro em mim? Onde se dá? Metafenomenologia, o que é? O que Levinas conserva, se é que conserva algo, da métrica husserliana? Por que a Sensibilidade é tão importante para o construto levinasiano? Afinal, com o advento da abertura à metafísica da alteridade ainda se conserva uma fenomenologia em Levinas?

Esperamos responder a todas estas perguntas e afirmar como através de uma hiperbolização do sensível, Levinas desvela uma intencionalidade inversa e uma característica marcadamente passional da subjetividade, efetuando via linguagem e afecção vulnerável, essa passagem definitiva da fenomenologia para a metafenomenologia ética. Assunto para o próximo capítulo.

CAPÍTULO 2:

PARA ALÉM DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA:

FRUIÇÃO, VULNERABILIDADE E O OUTRO

METAFÍSICO, ELEMENTOS DA

METAFENOMENOLOGIA ÉTICA.

2.1. Hiperaesthesia como fundamento da antropogenia e da heterogenia do humano e o caminho para a Metafenomenologia.

Ao analisar criticamente o trajeto fenomenológico husserliano, Levinas, no período do seu amadurecimento (1961-1995), alega a insuficiência da métrica do filósofo de Friburgo, porque “a noção de ato comporta essencialmente uma violência, a da transitividade que falta à transcendência do pensamento encerrado em si mesmo, apesar de todas suas aventuras, no fim de contas, puramente imaginárias”¹⁹⁶.

Na ótica de Levinas, a Fenomenologia de Husserl é, apesar de sua novidade, ainda imanência, ipseidade, presentificação, compreensão através do *eidos* e, por conseguinte, inseparável correlação à consciência, pois naquela doutrina, a transcendência apresenta-se como correlato da própria imanência, i.e., como parte do jogo noético-noemático.

Tal delimitação fronteiriça e emperre em salvaguardar e mutilar o horizonte de sentido, faz Levinas interpretar a fenomenologia husserliana, apesar de sua novidade, como um método que reduz o pensamento teorético sobre o ser e que, ao fim e ao cabo, “inibe a sua aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo de metafísica, em que o respeito a essa exterioridade metafísica reside no ‘deixar ser’, acima de tudo”¹⁹⁷.

Na sua análise da doutrina husserliana, mesmo na via genética onde o sensível é exposto, portanto, o pensamento não transcende a correlação consciente e não consegue visar mais do que aquilo que pensa, fechando-se num *hermetismo*, onde a própria relação com o mundo converte-se, apesar das novidades, em representação da intencionalidade ativa e criadora da consciência, em que todo o empirismo, no sentido de relação com o exterior, é transcendental.

Tal concepção representacional, motivada pela intencionalidade com sua *intentio*, é combatida por Levinas em dois momentos interdependentes: no primeiro momento, na obra *Totalité et Infini* (1961), quando radicaliza a sensibilidade, em um ato acuradamente fenomenológico, associando-a a um nível pré-ético como *fruição*, onde o indivíduo, na sua relação com o mundo, vive de ““boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono etc.”¹⁹⁸, i.e., objetos não representáveis e “elementos” oferecidos ao prazer e a

¹⁹⁶ TI:13.

¹⁹⁷ TeI:14 et Cf. TI:114.

¹⁹⁸ TI:100.

satisfação originária, onde este “viver de... não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida”¹⁹⁹.

Esta sensibilidade sem limites, radicalizada a partir do modelo husserliano, deve ser entendida como uma *hiperesthesia*, do grego “*ὑπέρ-*”, em virtude de que, apesar de encontrarse num estatuto ontológico, já nos remete a um para além, indicando uma ideia de superação das limitações impostas.

No segundo momento, desenvolvido a partir do artigo “*Langage et Proximité*” (1967) e, principalmente, da obra “*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*” (1975), em que a fruição é atrelada também ao sofrimento, associando a sensibilidade a um nível ético, aberta por esta “outra maneira de filosofar”, como Proximidade e Vulnerabilidade, afecção e passividade pura, para além do ser, que institui e fundamenta a relação com outrem e a própria subjetividade do indivíduo.

Esses dois modos de afecção do indivíduo descritos acima, o nível pré-ético e ético, reivindicarão o surgimento da antropogênese, e a passagem desse, à heterogênese que, sob nenhuma hipótese, se deixam apreender pela significação da “intencionalidade da consciência”²⁰⁰ husserliana, precedendo desta forma, o âmbito da visão e da imagética das quais procedem a sabedoria do Logos.

Para tal, também consideraremos no nosso estudo, as análises de Andrew Tallon (1995) realizadas no artigo “Non-intentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas’s Philosophy”²⁰¹, para indicar como estes dois modos de afecção, indicarão as condições pré-originárias da antropogênese do indivíduo e da heterogênese do sujeito ético levinasiano neste movimento do metafenomenológico, para em seguida, a partir dos escritos tardios de Levinas, entre eles: “*Langage et Proximité*” (1967), “*Autrement qu’être*” (1975), “consciência não-intencional” (1985) etc., indicar o *topos* e o *tropos* da afecção na subjetividade, a saber, a má-consciência ou a consciência não-intencional.

Em qualquer caso que analisarmos, veremos a presença de uma radicalização da sensibilidade, uma *hiperesthesia*, seja como fruição, eros e, principalmente, na vulnerabilidade da proximidade, que fundamenta a metafenomenologia levinasiana.

¹⁹⁹ TI:101.

²⁰⁰ DEHH:266.

²⁰¹ TALLON, A. Non-intentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas’s Philosophy. In: *Ethics as First Philosophy*. ed. Adriaan T. Peperzak. New York: Routledge, 1995, pp. 107-121. “Afetividade Não-intencional, Intencionalidade Afetiva e o ético na filosofia de Levinas”, trad. Nossa.

2.2. Antropogenia do indivíduo: fruição e desejo como resultado da hiperæsthesia

Já na sua primeira obra filosófica, (*Le Temps et l'Autre*, 1948), Levinas declara o seu interesse em estabelecer um estatuto da sensibilidade como *antropogênese* do existente que a sua vez, fosse capaz, entre outros motivos, de romper com a tradição filosófica dominante. Em seguida, em *Totalidade e Infinito*, 1960, a sensibilidade fenomenológica husserliana é radicalizada, convertendo-se assim numa *hiper-sensibilidade ou hiperæsthesia*.

Na busca do que ficou de fora do mundo dos fenômenos, da procura por um *au-delà* da objetividade e da apreensão da consciência que se apresente como meta-ontológico e meta-gnosiológico, Levinas depara-se na história da filosofia com o pensamento epicurista²⁰², onde encontra elementos para a construção desse novo estatuto da sensibilidade sem limites impostos pelo Ego Transcendental.

Levinas enxergou no Epicurismo um proceder característico deste “hiper”, quando afirmava que a vida é busca pelo prazer em relação com os elementos e alimentos. Esta moral hedonista residia no fato de “não procurarem, por detrás da satisfação da necessidade, uma ordem em relação à qual a satisfação adquiriria tão-só um valor: tomar como termo a satisfação que é o próprio sentido do prazer”²⁰³.

Deste modo, em *Totalité et Infini* (1960), obra-tese que marca não apenas seu ingresso na Universidade de Poitiers, bem como seu período de amadurecimento filosófico²⁰⁴, a sensibilidade já aparece radicalizada e imediatamente associada ao “modo da fruição”²⁰⁵ ou à fruição do Elemental – tomado como “pura qualidade sem suporte”, identificado aos quatro elementos da *physis* dos pré-socráticos, isto é, a terra, a água, fogo e o ar, no qual e do qual, a existência humana se nutre e goza²⁰⁶, pois o existente é um solitário que visa o prazer solitário mediante a fruição dos e nos alimentos.

É assim que nesta obra “a intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação”²⁰⁷, porque, em primeiro lugar, a fruição mantém a exterioridade das coisas, algo que “o método transcendental, incluído na representação,

²⁰² LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994, p.206. Doravante: LIDH.

²⁰³ TI:126.

²⁰⁴ SUCASAS, A. Lévinas por Lévinas. In: **Emmanuel Lévinas: la vida y la huella**. Salomon Malka. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

²⁰⁵ Ação de fruir, gozar, desfrutar ou se deleitar. Modo de participação na relação individuo-mundo, basicamente. Aliás, um dos indícios fundamentais de que a sensibilidade é primariamente fruição, aparece em função da orientação estética que o ser humano imprime ao seu mundo, e cuja expressão máxima se dá na arte. Segundo o filósofo lituano, esta representa um plano superior, um regresso à fruição ou ao Elemental, uma vez que os “belos objetos do mundo são aqueles que, em última instância, nos dão prazer” (TI:149).

²⁰⁶ LIDH:143.

²⁰⁷ TI:119.

suspende”²⁰⁸. E, em segundo lugar, com a exterioridade, afirma-se um mundo diferente do correlato da consciência intencional e da representação, indicando uma mudança de sentido na própria intencionalidade.

Desenvolveremos o que acabamos de citar, porém não antes de registrar que, ao retomar a questão da relação entre a vida do existente e o desfrutar-se das coisas do mundo, o filósofo franco-lituano aproxima-se do pensamento heideggeriano de *Sein und Zeit*, segundo o qual, ao contrário do que pretendeu a generalidade da tradição filosófica e científica ocidental, a teoria ou “um puro olhar” não só não esgota a inserção do humano no mundo das coisas, como sequer caracteriza o modo originário dessa relação viva²⁰⁹.

Esta aproximação é transitória, pois logo em seguida, Levinas afasta-se da ontologia ou da ideia de que a relação do ser humano com o mundo seja, em primeiro lugar, uma relação prática e utilitária²¹⁰ e que, em consequência, o mundo é originariamente um conjunto de coisas-utensílios disponível e pronto para ser usado no cotidiano da utilidade.

Contudo, vale salientar que Levinas não nega que haja tal tipo de relação do existente com o mundo, nem procurou abstrair a existência e reconhecer o valor do mundo dos utensílios. O que enfatizou foi que ambos já existem subordinados à “gratuidade da fruição”²¹¹.

Para Levinas, “todo objeto se oferece a fruição – categoria universal da empiria – mesmo quando tomo um objeto-utensílio ou quando o manejo como *Zeug*”²¹², pois

o isqueiro ao cigarro que se fuma, o garfo à comida, a taça aos lábios. As coisas referem-se à minha fruição. É a mais banal das verificações que nem sequer as análises da *Zeughaftigkeit* conseguem apagar [...] nem encerram a substancialidade dos objetos [...] A fruição de uma coisa – mesmo tratando-se de uma ferramenta – não consiste apenas em por essa coisa em relação com o uso para que foi fabricada – a pena para a escrita, o martelo para o prego espantar –, mas também em sofrer ou alegrar-se com esse exercício²¹³.

Desse modo, vê-se que, para Levinas, os utensílios e outros *não-utensílios*, tais como o pedaço de pão e o lume da lareira, são oferecidos a gratuidade da fruição, “em pura perda,

²⁰⁸ TI:119.

²⁰⁹ LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p.25. Doravante: HOH.

²¹⁰ Este distanciamento da facticidade ontológica, da visão de mundo como “um mundo de exploração”, foi motivado pela consideração de que esta visão deu azo para que os seres humanos se considerassem uns para os outros como instrumentos.

²¹¹ HOH:26.

²¹² TI:124.

²¹³ TI:124-125.

sem remeter para mais nada, em puro dispêndio”. Eis a característica-mor do individuo na sua relação pré-ética com o mundo, algo que o próprio utensílio com sua pragmática encobriu, a fim de que não se chegasse ao marco da satisfação²¹⁴.

Depois de demarcar os limites entre o pensamento levinasiano e heideggeriano em relação aos utensílios/objetos, faz-se necessário regressar à questão da relação entre fruição e representação, onde, certamente, pelo sentido fruitivo da sensibilidade radicalizada, com uma intencionalidade afetiva, Levinas reagiu à concepção da imanência monadológica da fenomenologia husserliana ao indicar que

A representação consiste na possibilidade de dar conta do objeto como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema. E isso reduz o mundo ao instante incondicionado do pensamento. O processo de constituição, que tem lugar em todo o lado em que há representação, derruba-se no “viver de...” [...] aquilo de que vivo não está na minha vida como o representado, que é interior à representação na eternidade do Mesmo ou no presente incondicionado da cogitação. O constituído [...] extravasa aqui o seu sentido [...] transforma-se no alimento do constituinte. O alimento condiciona o próprio pensamento que pensaria como condição [...] o ato de comer comporta – regula o excedente da realidade do alimento sobre toda a realidade representada [...] o mundo que constituo alimenta-me e embebe-me, é alimento e “meio”. A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui²¹⁵.

Na análise de Strasser (1977)²¹⁶, a fruição levinasiana ainda dotada de um estatuto ontológico, se distingue da constituição objetiva da “consciência de...” de Husserl, mediante o imediatismo do gozo com as coisas, onde a representação se dissolve na concreção e na afetividade, o que vai indicar uma contraposição à fenomenalidade do aparecer do fenômeno à consciência. Afinal, “preencher, satisfazer – sentido do sabor – é precisamente passar por cima das imagens, dos aspectos, dos reflexos ou das silhuetas, das alucinações, dos fantasmas, da penugem das coisas que são suficientes à consciência de...”²¹⁷.

Neste nível *pré-ético* temporal, a “*in-carnação sensível*” levinasiana indica um corpo-sujeito-sensível como *kinesthesia*, que se constitui a partir de um mundo já dado ou não-

²¹⁴ Razão pela qual, na crítica levinasiana a Heidegger, ele afirme que: “O Dasein em Heidegger nunca tem fome! A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração” (TI:127).

²¹⁵ TI:120-121.

²¹⁶ STRASSER, Stephan. Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas. In: *Revue Philosophique de Louvain*, v.75, Paris, 1977, pp.101-125.

²¹⁷ DOS:91.

constituído num segundo grau²¹⁸, e que está dotado de uma sensibilidade ambígua “*ativa-passiva*”.

No nível pré-ético, o caráter “*passivo*” da sensibilidade constituída como fruição em pura perda ou dispêndio, revela a *afetividade da in-carnação sensível*, que tende, via *desejo fruitivo*, para o prazer (*plaisir, Vergnügen, gozo*) e que consegue determinar uma nova relação com o mundo, já que essa relação não está limitada ou pacificada pela *representação* do sujeito.

Não obstante, há um problema na relação desse existente com o mundo. Há uma alteridade afetante interna que inquieta e que se traduz concretamente como fome, fadiga, dor ou sofrimento do e no corpo²¹⁹. Ainda no primeiro caso, a relação com a alteridade circundante, seja mediante a fruitividade dos e nos alimentos, cessa-se pelas intempéries e necessidades da vida. Eis o momento em que o indivíduo tende não mais ao prazer apenas, mas a satisfação.

Desta feita, evidencia-se, no pensamento levinasiano, o caráter “*ativo*” da sensibilidade revelada como uma *afetabilidade* que é intencionalidade²²⁰ - que difere da intencionalidade da consciência -, pois esta manifesta-se com uma intenção que tende para a satisfação, impelido pelo *desejo de supressão da necessidade* e que, por conseguinte, é divergente da intenção do pensamento segundo os moldes husserliano, que visa o *conhecer*. Será assim que, pela análise de Strasser, a representação se dissolve na *concreção* e na *afetividade* e, segundo Tallon, Levinas começa a desenvolver sua estrutura pré-originária e ética.

Analisemos mais detalhadamente cada situação evidenciada até aqui. Em ambos os casos, a sensibilidade “*tende para...*”. Essa tendência, esse “tender para...”, não é uma intenção, não está dotada de uma *intentio*, mas de uma falta, uma fome, “o vazio da fome”²²¹, a ser surpresa via *desejo de necessidade* e fruição – tal como asseguramos anteriormente. Não é líquido ou substância, mas jarro vazio.

Não é constituinte, mas conteúdo que revelará, em primeiro lugar, uma inadequação da ipseidade e, concomitante a isso, a posteriori uma característica pró-ética da subjetividade, pois, segundo Levinas, o nutrir-se da vida tem uma dupla referencia, já que, “antes de

²¹⁸ Pois o mundo dito sensível está aberto ao indivíduo inconscientemente e independentemente das escolhas e vontades pessoais. O mundo que toco é, previamente, tocador. Só posso intencionar tocá-lo ou representá-lo se fui despertado pelo seu toque prévio, que chega via afetividade, em uma inversão da intencionalidade objetivante.

²¹⁹ MURAKAMI, 2002: 16

²²⁰ TALLON, 1995: 108.

²²¹ DOS:91.

qualquer reflexão, antes de qualquer regresso a si, a fruição é fruição da fruição, sempre em falta para consigo, colmatando por meio destas faltas prometidas ao contentamento, satisfazendo-se já com este processo impaciente da satisfação, desfrutando do seu apetite”²²².

Isso significa dizer que, em qualquer situação em que se encontre, a fruição escoltada pelo desejo fruitivo ou de necessidade, será sempre um conteúdo insaciável. Quer para o prazer, quer para supressão da falta, o desejo não satisfará ao indivíduo, aliás, não se satisfará.

Em segundo lugar, já considerando as maduras análises dispostas em *Autrement qu’Être* (1975), a sensibilidade como fruição, via desejo fruitivo ou de necessidade, se abrirá a um novo modo da sensibilidade propriamente ética.

Para Levinas, é necessário que o indivíduo aja egoicamente por essa fruição, no intuito de que “possa comprazer-se em si mesmo, como se esgotasse o *eidos* da sensibilidade, para que a sensibilidade possa, na sua passividade – na sua paciência e na sua dor – significar “para o outro” [...] sem o egoísmo que se compraz em si mesmo, o sofrimento não teria sentido, perdendo também a passividade da paciência [...] a fruição e a singularização da sensibilidade num eu retiram à passividade suprema da sensibilidade – à sua vulnerabilidade – à sua exposição ao outro”^{223 224}.

É importante também relatar que ambas as qualidades da sensibilidade radicalizada como modo de fruição²²⁵, acabam por incluir todo o momento e movimento intencional da sensibilidade na ordem da afetividade (*Befindlichkeit*²²⁶), o não-lugar, onde o Ser se ausenta, que, para Levinas, não representa irracionalidade.

Por haver certa ordem e intencionalidade invertida, a intencionalidade do *viver de...* sugere, ao contrário do que se imagine apressadamente, certa coerência. Fato é que, a “concreção do impensado” ao qual Husserl parece ter se deparado, não é ininteligibilidade ou incoerência.

É apenas pertencente à outra lógica, para além da lógica da gnose e a do Ser e Ente. Neste ambiente sensível radicalizado por Levinas a partir dos matizes de Husserl, dá-se, como asseguramos, uma “ex-cedência”, i.e., uma saída do Ser e das categorias que o descrevem.

Razão pela qual, a intencionalidade do “*viver de...*”, intencionalidade da *hiperesthesia*, que neste primeiro nível do indivíduo pré-ético aparece como “fruição”, mediante o ser sensível que é corpo, não é constituinte, mas “conteúdo inapreensível,

²²² DOS:92.

²²³ DOS:92.

²²⁴ Desenvolveremos todas estas noções mais adiante.

²²⁵ TALLON, A. Non-intentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas’s Philosophy. In: *Ethics as First Philosophy*. ed. Adriaan T. Peperzak. New York: Routledge, 1995, pp. 107-121.

²²⁶ Cf. nota 16.

inconcebível, inconvertível em sentido do pensamento, irredutível ao presente²²⁷ da consciência e, por isso mesmo, irrepresentável. Algo que decisivamente compromete o método husserliano, pois indica um para além do limite imposto por Husserl à própria sensibilidade²²⁸ e ao tempo. Indica um *meta*, i.e., um para além da fenomenologia husserliana seja eidética ou genética.

Visando esclarecer ainda mais o que expomos acima, no “viver de...”, o primeiro movimento, como fruição em pura perda, que se manifesta aquém da estrutura englobante do pensar e que se encontra atrelado ao nível pré-ético, dá-se na alimentação “[...] quando o representado se muda em passado que não teria atravessado o *presente* da representação, como um passado absoluto que não recebe o seu sentido da memória”²²⁹, sendo deste modo, um movimento temporal, como passividade que não atravessa o presente da consciência representacional fenomenológica.

Já o segundo movimento, o indivíduo é impulsionado pelo *desejo de necessidade*, i.e., a afecção sofrida e a estimulação recebida, levam o indivíduo a assumir-se na fruição, como incumbido da busca pelo prazer e da satisfação individual contra os perigos da intempérie.

É, precisamente, neste nível, que a definição da sensibilidade como fruição toca num ponto crítico com o qual o filósofo lituano não pode deixar de defrontar-se e de procurar uma solução. Este problema o foi também para o Epicurismo na medida em que o ser humano que vive de degustar e gozar do que lhe oferece os elementos e o Elemental²³⁰, encontra-se condenado ao egoísmo do seu prazer solitário.

Permanecendo nesta a condição de pura perda, o indivíduo fruitivo chegaria a colocar em xeque não apenas a ética e a relação com o outro, mas, sobretudo, a alteridade de outrem como tal ao dissolvê-la no seio do Elemento consumido e do Elemental.

A saída, portanto, para o impasse da sensibilidade como fruição, abordada em *Totalidade e Infinito* (1961), encontra-se no fato de o existente recolher-se na morada ou na habitação que ele mesmo constrói para se proteger da exposição às intempéries do Elemental. Levinas chega a abordar a questão da habitação como abrigo contra o Elemental da seguinte maneira:

²²⁷ TI:121.

²²⁸ Neste sentido, Levinas é taxativo: “o corpo é indigente” (TI:121), como corpo-próprio sujeito as necessidades, não só depende da exterioridade não-constituída pela consciência, como é suscetível de receber todo e qualquer tipo de auxílio-influência incontrolável exterior e, por essa razão, o corpo converte-se no ponto zero que muda o sentido da intencionalidade, de ativa para passiva, de visada para afetada.

²²⁹ TI:122-123.

²³⁰ Elementos dados a gratuidade da fruição, não-objetificáveis, não-possuíveis por ninguém, onde se esgota toda e qualquer relação de posse, ou qualquer relação sujeito-objeto, por situar-se no âmbito da impossibilidade da contenção por parte do individuo. Elemental tais como: a terra, o mar, a luz, a cidade, o vento (Cf. TI:122-123).

Na própria sensibilidade, e independentemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão esta antiguidade quase-eterna do elemento, que a inquietará como o outro e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada²³¹.

Diante da incerteza e da inquietação suscitadas pelo Elemental, em virtude de que não há garantias para o amanhã e diante da impossibilidade de que a fruição não supra a *inquietação* gerada no individuo, ainda a nível pré-ético, que passa a preocupar-se com a previsão de seu sustento, engajando-se na construção da morada, da habitação, mediante o trabalho, que surge caracterizada pela ambivalência que resulta ser, simultaneamente, abertura para o Elemental e separação dele.

É, pois, a partir da morada ou do abrigo, pelo *desejo de supressão da necessidade*, que visa garantir a fruição do amanhã, que surgem o trabalho sobre o Elemental e a posse de um “mundo de coisas” que se oferecem novamente à fruição. Não obstante, a passagem da exposição ao Elemental para o “mundo das coisas” trabalhadas pelas mãos humanas pressupõe previamente, a situação do humano como existente afetado por uma primeira *alteração*, onde a liberdade da fruição se sente limitada.

De qualquer modo, a radicalização fenomenológica da sensibilidade, a fruição como modo pré-ético do indivíduo ainda pode ser considerado como um cavoucar em busca das coisas mesmas, mas já de por si, evidencia características de um movimento em direção ao ético, uma pró-ética que revelará, definitivamente, o meta-fenomenológico, i.e., um transbordamento que veremos no próximo ponto.

Não obstante, por onde quer que se olhe, na *hiperesthesia* assumida como fruição, seja movida pelo desejo fruitivo ou pelo desejo de supressão de necessidade, que **são qualidades de um mesmo desejo**, indefectivelmente, conduzirá o indivíduo pré-ético ao “fracasso” perante o si mesmo.

O “fracasso” com qual o indivíduo se depara na fruição demonstra que nem mesmo a **força ativa da sensibilidade como fruição** é suficiente para retirá-lo do estado fruitivo e do seu egoísmo. A autêntica saída do para-si fruitivo revela outra característica do indivíduo em o mundo: a vulnerabilidade.

A partir de *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence* (1975) e escritos posteriores, a sensibilidade fruitiva e erótica passa a ser descrita como proximidade e vulnerabilidade. Nesta obra, ao colocar, lado a lado, fruição (ação de desfrutar) e ferimento (sofrimento) como

²³¹ TI:145.

termos da sensibilidade, Levinas acaba por qualificar a sensibilidade como afecção vulnerável, de modo a agudizar o “caráter receptivo ou passivo que aquela assume”²³² uma vez que gozar e sofrer só podem ser vividos por um sujeito constituído como carnalidade exposta à afecção do mundo (intempéries) e à afecção da voz (Dizer) e da aproximação/contato de outrem (proximidade).

Esta identificação radical da sensibilidade à afecção leva a perceber que *De outro modo que o Ser* acarreta, em relação à *Totalidade e Infinito*, o deslocamento do centro de gravidade do indivíduo em o mundo, para Outrem.

Levinas explica essa mudança mediante o “Desejo” suscitado pela “ferida traumática” da proximidade.

Segundo Duportail (2005)²³³, a relação presente entre intencionalidade afetivo-responsiva, a partir da epifania do Rosto, pois Rosto é apelo e mandamento que suscita uma resposta afetiva do “eu” antes de qualquer atitude “de-liberada”²³⁴, se configura como *Desejo do Infinito*.

O Desejo nasce de um “Trauma”, da mesma maneira que uma resposta surge diante de uma pergunta prévia. Não obstante, esse “Trauma” não é um *psicotrauma*, mas apenas o suficiente para manter uma greta ou uma diacronia no tempo da consciência, pela qual o significado transcendente perpassa, fazendo com o Rosto deixe o seu “vestígio”. Algo que Duportail chamou de “afecção traumática”.

O “ferimento” acarretado pela afecção da proximidade de outrem, já introduz na dinâmica da sensibilidade a ruptura de uma existência antes entregue à fruição, de modo a revelar então, o próprio limite do viver de degustar, de saborear e de tatear o mundo das coisas. De fato, Levinas parece reconhecer haver na sensibilidade uma “ambivalência irredutível”, uma vez que se não fosse marcado pela afecção traumática, o individuo em o mundo, poderia se bastar à mera fruição e, com isso, “abandonar-se à animalidade que se

²³² DOS:93.

²³³ DUPORTAIL, Guy-Felix. **Intentionalité et Trauma**. Paris: L'Harmattan, 2005.

²³⁴ Razão pela qual, para Levinas, a subjetividade seria responsabilidade anterior a qualquer liberdade, permitindo que a liberdade se faça *com e na responsabilidade* ou cuidado com o outro. Para Pivatto (1995): “eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sé-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede ao próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação. Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou, nem de um outro que me reconhece como eu , mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável” (PIVATTO, P. Responsabilidade e Justiça em Levinas. In: *Veritas*. Volume 1, n° 1, Porto Alegre, 1995, p. 223).

compraz em si mesma”²³⁵, como já asseguramos no problema epicurista. Por outro lado, o individuo incarnado pode identificar-se como “único-para-o-outro”²³⁶ e “significação para o outro e não para si”²³⁷, por esse toque-carícia de mestre.

Ora, ser-para-outrem, ou o um-para-o-outro, não é uma forma de sentido alternativa ao conhecimento, mas o próprio sentido do sentido e, portanto, só possível pela *hiperaesthesia* ainda mais radicalizada como vulnerabilidade, como radical “exposição ao outro”²³⁸ que é, ao contrário da sensibilidade da fruição, unicamente passividade.

Por isso, a vulnerabilidade é ainda mais passiva, anterior, inclusive, a experiência do corpo como ponto zero, é afecção pelo não-fenômeno, onde o contato, para além do toque, aberto pela proximidade “não é abertura ao ser, mas exposição ao ser”²³⁹, pois a proximidade não é uma experiência, mas significa enquanto proximidade, enquanto possuído pelo próximo, uma obsessão oriunda do rastro de uma pele, do vestígio de um Rosto invisível aos olhos, presente, aquém da presença da consciência, como marca/trauma de um evento passado na ipseidade.

Vale salientar que, a ruptura introduzida pelo *ferimento* de outrem só se cumpre realmente, ou só se efetiva como ética, como inquietação respondida, quando a dor se transmuta em renúncia e generosidade e quando se oferece ao outro, não apenas metafórica, mas realmente, o “pão tirado de sua própria boca e sua própria pele”²⁴⁰.

A sensibilidade se caracteriza, pois, neste estágio, considerada como exposição ao outro no sentido de ser tomado por ele, ao invés de vê-lo e decidir-se por ser responsável por ele, como ser passividade de presa em vez de atividade do caçador de imagens²⁴¹; de ser obcecado ou estar cercado pelo outro, em vez de capturá-lo a partir do ato intelectual de apreensão de sua identidade ou alteridade.

Compreende-se, portanto, que se em *Totalidade e Infinito* (1961), o outro emergia como aquele que vinha incomodar uma ipseidade e identidade já constituída pela fruição e pelo trabalho dos elementos sensíveis, reivindicando hospitalidade a ponto de levar o existente a tirar o pão de sua própria boca para nutri-lo, em *De outro modo que o ser* (1975), na *hiperesthesia*, nesta sensibilidade ainda mais radicalizada, outrem afeta visceralmente o existente a partir do próprio núcleo do fluxo sensível que o atravessa e o constitui,

²³⁵ TI:90.

²³⁶ DOS:96.

²³⁷ DOS:97-98.

²³⁸ DOS:93.

²³⁹ DOS:98.

²⁴⁰ DOS:95.

²⁴¹ DOS:93.

demandando ser acolhido no próprio corpo, onde, só assim, a identidade é constituída na materialidade do “um-para-o-outro”.

Em suma, não se trata de um sujeito já constituído que se expõe, ou oferece voluntariamente uma palavra ao outro. Antes, o sujeito caracteriza-se por esta própria exposição, apesar de si. Ele é inteiramente um-para-outrem exposto apesar dele e oferecendo-se em signo apesar de si. Isto significa que o sujeito do “**Dizer não oferece um signo, mas se faz signo**”²⁴².

Isso significa dizer que, na medida em que o existente fruitivo na sua corporeidade incarnada aparece imediatamente afetado por outrem, isto é, constituído pela própria afecção, pelo fato de encontrar-se exposto corporal e sensivelmente em o mundo e, principalmente, a outrem, em exposição que se descreve como “Dizer sem Dito” ou para aquém de todo Dito²⁴³, ele está posto em vulnerabilidade.

Nesta vulnerabilidade, como *sensibilidade hiperæsthesica* a ipseidade sente **antes de saber** o que sente, i.e., ela *pré-sente* a vulnerabilidade do outro, a nudez do Rosto, o medo da morte do outro, da obra inacabada e, por isso mesmo, projeta sobre ele sua humanidade entendida como resposta e responsabilidade ao apelo/mandamento da indigência/majestade do Rosto.

2.2.1. Da antropogenia à heterogenia ou da pré-ética do indivíduo à pró-ética do sujeito: Rosto, Vestígio, Desejo do infinito e Linguagem como noções intermediárias entre a Fenomenologia e a Metafenomenologia.

Vemos necessário indicar neste ponto que “Rosto”, “Vestígio”, “Desejo do infinito” e “Linguagem”, tal como foi entendida por Levinas antes de *Autrement qu’être* (1975) são noções intermediárias do construto levinasiano que se posicionam na passagem da fenomenologia para a metafenomenologia ética. Vale salientar que essas noções são todas ambivalentes, pois recorrem tanto ao que é perceptível, quanto ao que está para além do descritível, ou ainda, apelam tanto ao fenômeno, quanto ao metafenômeno.

²⁴² DOS: 63.

²⁴³ DOS:66-70. O Dizer é pura passividade de um afeto irrecuperável, sempre já passado, e que acontece sem qualquer retenção em si e sem poder fixar-se numa presença de si a si da consciência. O Dizer é pura passividade de um afeto irrecuperável, sempre já passado, e que acontece sem qualquer retenção em si e sem poder fixar-se numa presença de si a si da consciência.

Etienne Feron (1992)²⁴⁴ mostra que o fenômeno na descrição husserliana, se mostra sempre a partir de um contexto, em um espaço iluminado pela consciência, algo que Levinas não discorda. Do mesmo modo, ele esclarece que a noção de Rosto levinasiana se revela através de uma ausência ou de uma retirada da presença, transcendendo todo o entendimento do Ego.

Não obstante, do mesmo modo que o fenômeno se desvela, saindo do escondido para se manifestar de si mesmo, também o Rosto rompe a forma pela qual ele aparece ou se revela, desfazendo qualquer tentativa de retenção da consciência. Essa testificação de Feron não invalida o pensamento levinasiano, pois este asseguraria em *Autrement qu'être* (1975) que “o rosto persegue e se mostra: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade”²⁴⁵. Isso significa dizer que o Rosto, o outro homem, o humano presente nas relações intersubjetivas, para Levinas, se mantém, ao mesmo tempo, na representação e na proximidade para além da representação. Vejamos.

O Outro que se revela é corpo e, ao mesmo tempo, o “Bem para além do Ser” exterior a mim e interior a si que, ao se expressar ou se revelar, o faz como Rosto (Visage). Essa *revelação* é de uma ordem que se configura para além da *fenomenalidade*. Isto é, não é puro fenômeno, apesar de se expressar esteticamente via Rosto/Corporeidade.

A noção de Rosto para Levinas, apesar da estética em o mundo, assume a marca da própria infinitude e transcendência, ou seja, o Rosto resiste aos poderes da representação e da gnosilogia do “eu”, implodindo “a plasticidade do fenômeno... [revelando-se como] abalo e questionamento da ordem ontológica”²⁴⁶. É uma presença que se ausenta e não se deixa englobar, atravessando e extrapolando o fenômeno.

Tal interrupção momentânea da fenomenalidade é necessária para que a ideia-do-infinito-em-mim, produzida pelo outro que se expressa, não seja uma mera figura de linguagem, mas rastro ou vestígio que me marca com sua infinitude²⁴⁷.

A noção de Rosto em Emmanuel Levinas é uma modalidade pela qual o *enigma* ganha um sentido na expressão, na situação critica e fundadora do encontro ético inter-humano. “O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma

²⁴⁴ FERON, E. 1992. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble, Éd. Jérôme Million, pp. 277-344.

²⁴⁵ DOS: 241-246

²⁴⁶ FABRI, M. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007; p.107

²⁴⁷ DEHH:209.

precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma”²⁴⁸.

Por possuir uma Interioridade irredutível, ou uma infinitude inabarcável que constitui sua alteridade, o Outro se revela – ele aparece, mas ao mesmo tempo perfura o véu da sua própria carne, num para além da sua própria exposição, apresentando-se como uma Exterioridade para o Eu. O modo dessa revelação já é uma aproximação em que o outro “faz face”, inquieta e reporta-se na sua singularidade.

Ao irromper como Rosto, o outro inaugura o discurso, a interrogação, a interpelação. Ele suscita o desejo de outrem para além da fruição embora sem negá-la, uma vez que, a exemplo dela, o desejo não visa outra coisa do que a fome insaciável do outro. E a resposta ao seu apelo se caracteriza, antes de tudo, como responsabilidade pelo outro desejado.

Nesse sentido, se a sensibilidade se caracterizava até então pela fruição, pela habitação, pela “economia”²⁴⁹ e, ultimamente pelo Eros, então, será com o advento do outro como Rosto, que a sensibilidade assumirá seu caráter definitivamente ético, a ponto do eu ser tomado pelo Desejo de outrem ou Desejo do Infinito.

O outro, portanto, na sua revelação epifânica, *Kath'auto*, exprime-se. Sua expressão se dá na anterioridade do tempo da consciência ao modo de um “trauma”. A maneira como o outro “toca” ou “traumatiza”, deixando seu “ traço” ou “vestígio” na consciência foge das nuances da *protensão* e da *retenção* eidéticas. Esse toque é passado que somente é percebido “retro-afetivamente”.

Para Levinas, este modo de passar do outro, inquieta o presente da consciência e não deixa que ela invista sobre o outro por sua *arché* reguladora²⁵⁰. Esse toque inquietante é anterioridade, é passado e só deixa o vestígio do outro na ipseidade.

Esse toque não se situa no nível do fenômeno, nem da fenomenologia da consciência, mas atravessa a fenomenologia, sendo perceptível pelo **vestígio**. A especificidade do vestígio do outro está em significar fora de qualquer intenção de construir sinal e fora de qualquer projeto do qual ele seria o desígnio.

Trata-se de um “vestígio” que não se inscreve na ordem do mundo, nem na ordem da consciência, mas transtorna ambas as ordens. O Rosto do outro fala, toca, acaricia, traumatiza, deixa seu vestígio, exige e solicita resposta e surpreende o indivíduo/existente em sua chegada e saída. Este movimento permite enfatizar que antes mesmo de poder responder ao outro

²⁴⁸ EN:32.

²⁴⁹ TI:137.

²⁵⁰ DOS:178-179.

calcado no movimento da liberdade, da autonomia da sensibilidade ou da atividade do sujeito que decide pelo outro, ele, o “eu”, se vê colhido pela epifania e pela palavra de outrem. Assim, antes mesmo de poder compreender quem é esse outrem que lhe interpela, o indivíduo pró-ético se vê jogado afetivamente na responsabilidade diante da palavra de outrem que pede para ser cuidado ou respondido.

A noção levinasiana de *vestígio* (*trace*²⁵¹) é o elemento que articula o Ser e o Outro modo que Ser, i.e., o trauma e o perceptível, o Fenômeno e a Metafísica, ou ainda a Fenomenologia e a Metafenomenologia. É uma noção que permite afirmar que o Rosto na sua epifania, apesar de conter uma estética, se ausenta e não pode ser capturado como fenômeno. É o elemento da passagem.

Ainda no próprio sentido fenomenológico sabe-se que o “vestígio é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado”²⁵² e, por isso mesmo, “só um Ser que transcenda o mundo pode deixar um vestígio. Neste caso, o Outro na sua irredutível alteridade. O outro metafísico.

Esse vestígio enigmático não conduz apenas ao passado, mas é a passagem rumo a um passado mais distante que qualquer passado e qualquer futuro que ainda se ordenem no tempo da consciência; Para Levinas, o vestígio do Outro na ipseidade “não significa o seu passado – como não significa o seu trabalho ou a sua fruição no mundo; é a própria desordem imprimindo-se de gravidade irrecusável”²⁵³.

A razão disposta por Levinas para tal elemento enigmático se acha em que o *vestígio* não afeta ou “traumatiza” o Si-mesmo à maneira de uma intencionalidade, mas através de uma não-intencionalidade no *topos* de uma não-consciência. O vestígio, portanto, abre o caminho da interioridade para o Outro e para a ética.

Costa (2012)²⁵⁴ vai afirmar que

A noção de vestígio talvez seja a mais complexa e fundamental para a inteligibilidade do modo como Levinas anuncia o aparecimento do Outro no mundo fenomenal como rosto (*Visage*), que significa dizer que “o infinito se anuncia entre os fenômenos como rosto”. Contudo, a natureza do vestígio de forma nenhuma é de fácil apreensão... O vestígio é dito como não-retidão ao contrário do signo cujo significado “neutraliza a transcendência”. Tal vestígio transtorna a ordem estabelecida, pois “significa para além do Ser”.

²⁵¹ Sobre a definição de vestígio (*Trace*), optamos pela designação de Sebbah e Calin. CALIN, R. et SEBBAH, F-D. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002. p.59-60.

²⁵² DEHH:243.

²⁵³ DEHH:244.

²⁵⁴ COSTA, P.S.J. A crítica da fenomenologia da imagem por Levinas e o nascimento da responsabilidade. In: Thaumazein. V, No. 10, pp.28-42; Santa Maria, 2012; p. 33-34.

O *vestígio* nas palavras de Costa (2012) instaura uma des-ordem, i.e., uma an-arquia na ipseidade, configurando um contato (Proximidade) que acaba não anulando o eu, mas configurando-o como uma subjetividade respondente. Para Costa (2012), “O vestígio não é imagem, não é sombra, nem tampouco é sinal de um outro mundo atrás do ser. Não se trata de um não-ser, não se está na bipolaridade de uma escolha entre o ser e o nada. Portanto, não está em jogo a relação entre imanência e transcendência no sentido da ontologia”²⁵⁵.

A Proximidade ou o contato, que deixa o vestígio no *Si*, é um contato na distância, que não aniquila o eu²⁵⁶. Esse contato que deixa o seu vestígio desorienta ou an-arquia as bases do sujeito, sem, contudo, eliminá-lo, pois ao fazê-lo, a resposta seria impossível.

Tal contato *an-árquico*, segundo Susin (1984)²⁵⁷ dá-se “ferindo-se e fazendo-me vibrar na minha exposição de modo traumático, e expondo-me por isso, ainda mais, como na dinâmica do desejo, mas já numa inteira oferta: o contato do próximo prova uma hemorragia na sensibilidade”, provocando uma significação por excelência. Levinas, inclusive, considera que “a significação como proximidade é assim, o nascimento latente do sujeito. Nascimento latente, pois, precisamente, aquém da origem, aquém da iniciativa, aquém de um presente designador e assumidor”²⁵⁸.

A proximidade, espaço de afecção intersubjetiva, instaura a relação ética que, segundo Levinas, é uma relação sem mediação, sem identidade, em pura aproximação, apesar da separação entre o *Si-mesmo* e o *Outro*. Nas suas palavras,

Este modo de passar inquietando o presente, sem o deixar investir pela *arché* da consciência... É vestígio. Anarquicamente, a proximidade é assim uma relação com uma singularidade sem mediação de algum princípio ou de alguma identidade. Concretamente, a esta descrição corresponde minha relação com o próximo²⁵⁹.

Do mesmo modo que acontece com o Rosto e o Vestígio do outro deixado, traumaticamente, no “eu”, assim, se dá também com o Desejo do Infinito em nós proveniente desse outro metafísico. É o outro quem produz o Infinito em nós.

²⁵⁵ COSTA, 2012:34.

²⁵⁶ Levinas não pretende exterminar a subjetividade, mas seguindo a métrica da desconstrução, apenas reconduzi-la a um grau de eticidade, fundando as bases do sujeito sapiente, na ética, i.e., que se dê a passagem de um *Homo Sapiens* para um *Homo Moralis*.

²⁵⁷ HMES: 284.

²⁵⁸ DOS:178-179.

²⁵⁹ DOS: 127.

Quando o indivíduo, movido pelo desejo fruitivo e de necessidade, se põe em contato com a diferença, revelada na alteridade do feminino e do filho e, muito especialmente, de Outrem, revelar-se-á uma terceira qualidade no desejo, como *Desejo do Infinito*, ou desejo para além da satisfação (*Désir*). Não percebemos a infinição do outro, mas o desejo que leva o “eu” ao desejo e até a obsessão pelo outro.

Melo (2003)²⁶⁰ vai afirmar que muito embora, o *desejo fruitivo e de necessidade*, que Levinas associa à compulsão de uma falta que sempre regressa, pois em ambos os casos a inadequação e a insatisfação revela o caráter inesgotável do desejo que sempre retorna depois de satisfeito, o Desejo do infinito, “desejo do absolutamente Outro”, no nível pró-ético do individuo in-carnado sensível, divergentemente, é uma dimensão constitutiva, tanto da individuação, quanto da subjetivação ética, por isso, seu posicionamento “pró”, i.e., em direção à, ou entre registros.

O Desejo (*Désir*), de certo modo, é percebido, porém sua origem não. O Desejo assume características semelhantes à *intentio* husserliana, como um agente de um propósito na realização de um preenchimento.

A *intentio* que “tende para...” da intencionalidade, como aquilo que distingue a propriedade do fenômeno, atua como força de inclinação da consciência com o fim de preencher o objeto, enquanto que, de maneira semelhante, o desejo inclina a *volitividade* e a ação do individuo em direção à fruição, não obstante num nível para além da representatividade da consciência intencional.

O Desejo (*Désir*) tem a primazia de revelar sua incompletude e necessidade de acolhimento do outro por parte do indivíduo. Nas palavras de Levinas, o Desejo do Infinito ou

O desejo do outro – a socialidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar e satisfazê-lo. O desejo que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido²⁶¹.

A saber, o Desejo do infinito ou ético, que tomaremos a partir de agora com “D” maiúscula em distinção ao desejo *fruitivo e de necessidade*, que é puro dispêndio e que visa garantir a fruição do amanhã, se expressa e se configura na preocupação e no cuidado do indivíduo pela alteridade de outrem, de modo a sentir-se convocado a viver de um “amor sem concupiscência e sem romantismo”²⁶² e como única forma de absolver-se da violência à qual

²⁶⁰ MELO, N. V. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003

²⁶¹ HOH:57.

²⁶² LIDH:124.

está susceptível toda relação humana que se estruturasse, única e exclusivamente, em função da simetria entre sujeitos iguais ou indivíduos semelhantes.

Dito de outro modo, o Outro na sua excentricidade produz o Desejo que retira o indivíduo do para-si fruitivo e o translada para o para-o-outro como resposta. Em síntese, o contato/palavra articula-se em torno da “assimetria da relação”²⁶³ entre sujeito e outrem. Por isso, ela deflagra no sujeito uma busca insaciável a ponto de ele procurar vertiginosamente a face de outrem a fim de escutar sua voz que interdita a solidão.

Neste nível, de acordo a tentativa levinasiana de dar certa sistematização o seu pensamento²⁶⁴ exposta através da obra *Totalité et Infini* (1960), o indivíduo fruitivo afetado pelas intempéries do Elemental adquire outra característica fundamental para além do caráter da fruição e do padecimento do trabalho.

Trata-se, portanto, do “surgimento de Eros”²⁶⁵ que não se limita ao estado do gozo, muito embora não seja ainda da ordem do Desejo, uma vez que na morada se está corpo a corpo com outrem sem que a palavra tenha advindo como tal na relação do face a face.

Entretanto, analogamente como ocorre no âmbito da fruição marcada pela incerteza do Elemental que encontra na morada uma proteção contra as intempéries do ser, o mesmo acontece no âmbito do Eros.

Com a morada inaugura-se o lugar da proteção de si e o acolhimento do outro graças ao calor da intimidade, da casa. Entretanto, no contato com a pele de outrem pode acontecer de o existente ser levado a querer “reificar o outro”²⁶⁶ e a tratar o corpo do outro como objeto exposto à “volúpia”, a ponto de procurar devorá-lo no erotismo.

Por sua vez, na noite de Eros, o feminino pode deslizar-se lentamente para o lugar do “lascivo”²⁶⁷ e chegar a traír-se a si mesmo na “indecência”²⁶⁸ ao oferecer-se na “profanação”²⁶⁹ de seu corpo à avidez do consumo do parceiro.

Nesse caso, a sensibilidade erótica carrega em si uma ambivalência latente. Aponta, por um lado, para a transcendência de Eros com relação à fruição, por outro, é ocasião para o reaparecimento do Elemental na medida em que Eros transforma-se facilmente em lugar de fusão ou de in-diferenciação originária. Esta, porém, tende a descaracterizar, seja o existente

²⁶³ HSJ:130.

²⁶⁴ LEVINAS *apud* SUCASAS, *Op. Cit.*

²⁶⁵ TI:237.

²⁶⁶ TI:239.

²⁶⁷ TI:239.

²⁶⁸ TI:238.

²⁶⁹ TI:237.

na sua condição de interioridade e corporeidade como morada, seja o feminino na sua condição de um “tu” humano jamais redutível ao gozo.

Portanto, há duas vertentes significativas que emergem a partir da consideração da Sensibilidade como fruição, condição de individuação, e da Sensibilidade como Eros, condição de subjetivação ética.

Primeiramente, ao deslocar-se do Elemental para o “mundo das coisas”, os existentes doravante tem acesso à distinção entre a matéria e forma. Estas, por sua vez, passam de uma forma a outra e dissolvem-se na matéria sem, contudo, deixarem de ser coisas, o que possibilita uma física matemática no lugar da percepção.

Em segundo lugar, ao ocupar-se do mundo do afeto que surge do calor, da interioridade, do “recolhimento”²⁷⁰, é dado ao existente poder acolher o feminino no interior da morada. O existente estabelece uma relação com o tu humano, o diferente, e esta acontece no nível do contato (erótico) ou toque e não através da representação.

Por outro lado, o Eros continua opaco ao sentido, de tal forma que sua ambivalência pode conduzir o existente a fixar-se no gozo de uma relação recíproca na troca do prazer, sem, contudo, nutrir qualquer preocupação com o terceiro da relação, o outro do Outro, que só a linguagem pode infundir.

Ora, se o outro surge primeiramente como um “tu” feminino no contexto da “habitação”²⁷¹, é somente no seio da linguagem que o Outro como outrem, ou como Rosto, marca a sua entrada efetiva no seio da fruição agora vivida como Desejo.

2.2.2. Fundamentação da heterogenia do Sujeito: Rosto, Traumatismo e Linguagem como Dizer para além do Dito, como princípio da ética metafísica ou da Metafenomenologia.

De acordo com as análises de Feron (1992)²⁷², a descrição em comum existente entre o fenômeno e o Rosto é a referência a uma subjetividade. Enquanto o fenômeno exige um “eu” que **recolhe** sua manifestação, o rosto requer um “eu” que o **acolha**. Feron examina ainda a etimologia destes dois termos “recolher” e “acolher” e diz que ambos vêm do latim *legere* e do grego *λέγειν*, colocando ambos em relação com o logos e a linguagem.

O fenômeno é manifestação que exige ser dita e o rosto convida a uma resposta. Em ambos os casos, parece se tratar de uma “transcendência na imanência”. Se em Levinas, esta

²⁷⁰ TI:134.

²⁷¹ TI:134.

²⁷² FERON, 1992:274-275.

“transcendência na imanência” é o “despertar do Mesmo pelo Outro”²⁷³ e esta vigilância se produz como expressão²⁷⁴, então tudo se coloca em torno do problema da linguagem, conclui Etienne Feron²⁷⁵.

Assim para Feron (1992)²⁷⁶, a linguagem seria a fonte de significação de ambos os sentidos. Logo, Metafenomenologia ética e fenomenologia seriam duas modalidades de uma profundeza original do sentido que, por sua vez, se produz na intriga própria da linguagem.

Se a verdade se constitui no logos por meio de questões e de respostas que desdobram o discurso, este mesmo discurso, por outro lado, se diz na proximidade – lugar onde se produz a significação ética original – onde o eu é convocado à responsabilidade.

Dessa feita, o Rosto está inseparavelmente ligado à linguagem. Porém, deve-se distinguir aqui a linguagem epifânica do Rosto da kerygmática de um discurso.

Em *Totalité et Infini*, Levinas afirma que a fruição “não esgota o seu sentido na qualificação do objeto visível”²⁷⁷, nesta obra, ele acrescenta a ideia de que a representação não é apenas obra do olhar, mas da linguagem visando, com isso distinguir “olhar e linguagem (acolhimento) do rosto que a linguagem pressupõe”²⁷⁸.

É, pois, esta íntima relação estabelecida entre sensibilidade e linguagem tematizada em *Totalidade e Infinito* que será aprofundada no artigo de 1967, “*Linguagem e Proximidade*”.

A tese central de “Linguagem e Proximidade” nessa matéria é a de que aquilo a que se chama “intuição sensível”²⁷⁹, longe de ser algo sem palavra e originário, é já da ordem da linguagem. É, pois, a linguagem que ao visar algo enquanto algo, que dá sentido ao que é apreendido no ato de apreender, a ponto de reconduzir o particular ao universal.

Deste modo, a síntese entre sensibilidade e entendimento, i.e., entre intuições e conceitos tematizada por Kant, por exemplo, ganha um novo significado. O “Entendimento é a faculdade à qual cabe a função de entender linguisticamente o sensível como isto ou como aquilo”²⁸⁰. De tal modo que, se o entendimento fosse abstraído como um *a priori* linguístico não apenas nada poderia ser entendido como não poderia sequer ser dado.

É, portanto, a linguagem aplicada à sensibilidade como fruição, como passividade ou receptividade, que permite que esta se transforme em conhecimento. Isto reafirma a ideia de

²⁷³ DQVI: 47. Feron (1992, p. 279)

²⁷⁴ TI: 277.

²⁷⁵ FERON: 279

²⁷⁶ FERON, 1992: 280.

²⁷⁷ TI: 207

²⁷⁸ TI:208.

²⁷⁹ DOS:135.

²⁸⁰ DEHH:297.

que todo conhecimento é linguístico ou mais precisamente um “Kerigma, um anúncio, um dito ou uma linguagem apofântica”²⁸¹.

Entretanto, a linguagem não pode ser reduzida à “linguagem kerigmática”²⁸² da consciência, que circunscrita ao olhar, promulga e proclama o sentido das coisas, reconduzindo-as à universalidade. Antes, no contato com outrem, a proximidade longe de ser um objetivo e um efeito perseguido pela linguagem, está na origem da própria linguagem e de sua função fática, pois

Qualquer que seja a mensagem transmitida pelo discurso, **o falar é contato**. É preciso, pois, admitir no discurso uma relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que, pelo discurso, não é tematizada, mas aproximada. O discurso e a sua obra lógica manter-se-ia não no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade²⁸³.

Isso significa dizer que, ao constituir-se no contato com outrem à sensibilidade como “intuição sensível”, não se poderá abstrair ao surgimento de uma linguagem como *contato* e *proximidade* anterior à linguagem como *Kerygma*.

Uma vez que o contato e a proximidade de outrem se erigem como linguagem original e, por isso mesmo, torna-se fundamento da linguagem apofântica, pode-se assegurar que a linguagem original configura-se como o próprio elemento que revela a condição ética do indivíduo, i.e., seu fundamento ético.

Em outras palavras, a ética se delineia como linguagem, exatamente porque a subjetividade entra em contato com uma singularidade absoluta não representável – que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação – e esta singularidade de outrem implode a visão de subjetividade intencional aberta sobre os seres.

Deste modo a sensibilidade se delineia neste estágio como “evento de proximidade”²⁸⁴, que não se limita a abrir-se aos seres e a tornar-se saber, mediante a linguagem da consciência que declara o sentido, pois, “o discurso e a sua obra lógica não se apoiam no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade”²⁸⁵.

Embora, a “sensação gustativa” possa ser considerada como realização da sensibilidade em geral, já que em todas as formas de sensibilidade descritas por Levinas se encontra este esquema do *consumo*, em que o sentir o mundo é sempre uma forma de dele

²⁸¹ DEHH:220.

²⁸² DEHH:270.

²⁸³ DEHH:274.

²⁸⁴ DEHH:273.

²⁸⁵ DEHH:274.

nutrir-se²⁸⁶, é precisamente no *tato* que deve constituir o paradigma da sensibilidade. **Sentir é ser tocado-tocante** e, portanto, “sentir é a título primordial, aproximação e proximidade”²⁸⁷.

O tato a que se refere Levinas não pode jamais ser confundido com o tatear da mão que apreende e agarra, mas é o tato como carícia. Entretanto, recorda o filósofo que no contato como linguagem,

esboça-se uma carícia sem que essa significação se transforme em experiência da carícia porque afinal a proximidade permanece proximidade sem se constituir intenção de qualquer coisa²⁸⁸.

Isso significa concretamente, que o contato e a proximidade mesmo quando referidos ao sentido físico, são sempre relativos a uma presença-ausência, a uma pele humana, que se faz próximo e, portanto, a um Rosto que fala e que não se deixa circunscrever no âmbito da representação.

Na aproximação como linguagem, o **próximo** é aquele que se faz face embora desfaça a manifestação. Ele é significação sem contexto, é Rosto, de modo que sendo entendimento de singularidade, a singularidade institui nesse contato a “fraternidade”²⁸⁹, mais antiga do que todo “parentesco que se possa estabelecer entre consanguíneos ou membros de um mesmo ramo familiar”²⁹⁰.

Nesse sentido, a sensibilidade se estabelece como **fraternidade**. Antes mesmo que o sujeito se dê conta e tematize o parentesco, se vê aproximado de outrem que, como con(tato) anuncia-se como próximo mais próximo do que a própria proximidade que se possa nomear pelo discurso Kerigmático.

A **fraternidade** é a própria maneira de a sensibilidade se dizer como **proximidade**. Por isso, diz Levinas, “a proximidade para além da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo”²⁹¹.

Percebe-se de maneira inequívoca que a primeira palavra proferida pelo Rosto não somente escusa a mediação da estrutura logosófica de uma linguagem estruturada, bem como do seu signo. Linguagem é fala para além do discurso. É contato. A palavra imediata da expressão do Rosto transforma a condição de ser de quem a acolhe. É elemento da própria subjetivação do indivíduo.

²⁸⁶ DEHH:276.

²⁸⁷ DEHH:277.

²⁸⁸ DEHH: 277-278.

²⁸⁹ TI:191.

²⁹⁰ DEHH:284.

²⁹¹ DEHH:279.

Podemos dizer que a expressão do Rosto, sua epifania, evoca uma expressão, i.e., a sua palavra requer uma resposta. A presença-ausência do outro homem, do humano no espaço intersubjetivo da proximidade provoca uma ferida ou trauma, que é deixado no indivíduo. Esse traumatismo instaura uma nova ordem para além do fenômeno, que passa a significar uma profundidade mais excelente do que a significação extraída daquele.

Nessa perspectiva, podemos entender a dimensão da transcendência abrindo-se, a partir da imanência do humano que responde aos apelos e às interrogações feitas pelo Rosto de outro humano. Neste caso, Outrem é o interlocutor primário. É a primeira fala e o “eu” é respondente, isso se tomarmos na perspectiva da ipseidade.

A mesma distância que “me” separa do outro, que é santo, na proximidade da linguagem, “me” associa a ele e a diferença que deveria torná-lo presente, termina por transformar-me em respondente. Segundo Levinas a resposta do “si-mesmo humano” será sempre: “Eis-me aqui!”²⁹².

É importante ressaltar neste ponto que foi somente depois de *Autrement qu'estre au-delà de l'Essence* (1975), que Levinas inferirá que o “eu respondente” à interpelação linguística do Rosto é, assim, o “si-mesmo responsável”, dotado de uma “responsabilidade infinita” – por isso, “Eis-me aqui!”²⁹³.

Para Levinas, não há fuga possível dessa resposta. A “Minheidade/Mienneté” do “eu” constitui-se como “Eis-me aqui!”. Essa impossibilidade de evasão da responsabilidade ou da resposta, mesmo que esta seja negativa e anti-ética não invalida o compromisso e a obsessão do para-o-outro. Nesta situação inesperada advinda do encontro do face-a-face, o interlocutor “não pode permanecer in-diferente”²⁹⁴ à interpelação do outro.

O impacto do advento do outro causa uma espécie de ferimento ou um “traumatismo”²⁹⁵, do qual o sujeito não escapa senão respondendo pelo apelo suscitado do outro em seu Rosto. O trauma inquietante do outro metafísico, que deixa seu vestígio,

²⁹² Declaração em artigo de 1983, *Do Uno ao Outro. Transcendência e tempo*, em que diz: “A própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face, mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro homem só não consiste senão em responder “eis-me aqui” à suplica que me interpela” (EN:174-175).

²⁹³ Essa expressão assegura, segundo o pensamento levinasiano a partir das inspirações heideggeriana, que existe uma impossibilidade de esquivar por parte do “eu” ao apelo/mandamento do outro. Para Levinas, Heidegger assegurou que “a *Jemeinigkeit* é a medida extrema da modalidade pela qual o *Dasein* é submetido à essânciam”. Em suma, na análise levinasiana do §9 de *Ser e tempo* (1927), Heidegger assegura que “é porque o *Dasein* é *Jemeinigkeit* que ele é um *Ich*”. No entendimento do filósofo franco-lituano Heidegger não diz absolutamente que o *Dasein* é *Jemeinigkeit* porque ele é um *Ich*; ao contrário, ele vai ao *Ich* a partir da *Jemeinigkeit*. É assim que a noção heideggeriana da *Jemeinigkeit* leva Levinas a pensar a ideia de que “o eu humano, o si-mesmo, a unicidade do eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro” (DQVI:130-131).

²⁹⁴ DOS:246.

²⁹⁵ DOS:59.

inaugura o cuidado do outro, produz o Desejo do infinito e a responsividade mediante a afecção produzida *em mim*. Portanto, o trauma inaugura a *heterogênese* do humano, em plena hetero-afecção, na medida em que a sensibilidade auto-afetiva se torna sensibilidade ético-metafísica ou Afetividade Não-Intencional²⁹⁶, revelando a presença de uma vulnerabilidade passiva mais passiva que toda passividade.

Configurando-se, desse modo, em um movimento que atravessa a Fenomenologia eidética e genética de Husserl em direção a uma abertura Metafenomenológica ou uma Enigmológica.

Através desta noção, fica evidente que a novidade levinasiana consiste num “transbordamento” da fenomenologia, num “para-além” fenomenológico, no sentido de que Levinas segue sendo fenomenólogo, mas ao radicalizar a sensibilidade vai em busca de um para além da própria fenomenologia proposta pelo seu mestre: Edmund Husserl e para a ontologia renovada heideggeriana, para constituir o outro metafísico como mestre da subjetividade ética.

Neste sentido, o trauma percebido no vestígio do outro infinito que se aproxima diante do “eu” no modo-evento da proximidade, é o elemento que converge para esse transbordar. O outro, o totalmente outro, se aproxima diante de *moi*, que não exerce nenhuma atividade cognoscitiva, pensante ou consciente. Simplesmente, o outro vem à ideia e não há como retê-lo, pois escapa a toda idealização e apreensão da consciência. Não há outra possibilidade ao “eu” senão responder ao apelo/mandamento do outro.

Na relação com o Outro, permeada pela Sensibilidade ética, o “eu” responde a interpelação e a chegada de outrem como significância da significação. A relação ética com outrem vem banhada desde uma cultura própria, do outro, onde o contato e a palavra gestam-se no face a face.

Nesse sentido, segundo Levinas, o essencial da linguagem *não-discursiva* “**O Dizer**” tem origem nessa situação ética pré-original na qual o eu responde ao apelo do Rosto no Eisme aqui. Esta linguagem, e a resposta incluída, evidenciam que aquele a quem se fala não pode ser totalizado ou conceituado.

Ele, o Outro, na sua alteridade não se oferece a uma apreensão categórica, pois, ele é único e inviolável em seu Rosto. Em presença de outrem que vem de nenhures, o eu é chamado ao contato e à palavra.

²⁹⁶ Tallon, Op. cit

Desse modo, para Levinas, a relação e a linguagem ética “não é uma patética confrontação de dois seres que se afastam das coisas e dos Outros (...). É a relação do eu com o Outro”²⁹⁷. Falar, neste caso, supõe já o se fazer presente à interpelação e à atualização desse eu de modo que a relação vital entre mim e outrem vida se expressa e se atualiza na ética. Segundo Levinas, “falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns”. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse comum.

Assim a linguagem (ética) “abole a propriedade...”²⁹⁸. Falar, portanto, é abolição de autonomia e de autarquia. É possibilitar um mundo e lugares comuns para a relação. Este falar, já de por si, não é ação do sujeito, mas, como foi dito, reação ou resposta à interrupção produzida por outrem. Dessa feita, o Rosto na sua epifania, *fala-me* e nesta apresentação (como *Visage*) aniquila e excede a imagem plástica que poderia deixar no sujeito apagando todas as possibilidades de identificação.

Enfim, Levinas estabelece uma relação entre Ética e Linguagem, entre Subjetividade e Sensibilidade, em que a partir do encontro com a “palavra do Rosto”, a consciência intencional é implodida graças a uma proto-intencionalidade inversa que é da ordem da afecção ética. O Rosto deixa o seu *rastro* perscrutável em meu corpo a ponto de poder responder-lhe como corpo exposto para cuidar de outrem. E assim, a chegada de outrem instiga o sujeito a responder ao seu apelo ético.

Já em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1975)²⁹⁹, sem negar, seja a dimensão fruitiva do existente, seja a dimensão responsiva da existência na proximidade como linguagem, introduz um diferencial no interior do seu pensamento na medida em que abandona, decisivamente, a linguagem ontológica de Totalidade e Infinito para referir-se à sensibilidade como “linguagem sem palavra”, dada a outrem³⁰⁰.

A sensibilidade, portanto, é apresentada nesta obra, simultaneamente como fruição e como contato e proximidade. Não obstante, esta obra permite descortinar algumas novidades significativas no que tange à matização da subjetividade, graças ao fato de esta ser associada agora a um **Dizer ético** (evento linguístico – *Le Diré*) anterior a todo **Dito** (discurso – *Le Dit*). Mais uma vez, seguindo o curso de todo o seu pensamento, Levinas parte da fenomenologia ao realizar uma redução fenomenológica na linguagem humana, a fim de chegar no “aquiém” e no “além” metafísico, i.e., no Dizer ético do Outro metafísico, que me afeta, e que é percebido afetivamente pelo seu vestígio deixado.

²⁹⁷ TI:63.

²⁹⁸ TI:74.

²⁹⁹ Doravante, ao citarmos esta obra, o faremos de forma abreviada: **AE**.

³⁰⁰ DOS:45.

O Outro se expõe, na sua humanidade, mediante o Rosto. Antes de ser um fenômeno plástico, o Rosto, o humano, na sua visitação anterior, mediante o vestígio e sua linguagem metafísica do Dizer, se transforma numa paradoxal presença-ausência, que anarquia a consciência sapiente e apreendedora.

A exposição enigmática do Outro é da ordem da metafísica e da “meta-linguagem”. O termo “Meta-linguagem”, deve ser entendido no sentido em que Levinas o emprega. Este termo não deve ser entendido como a “metalinguagem”, i.e., uma série de fatores linguísticos que se unem com o auxílio da fantasia, para poder expressar o sentido real de uma expressão. A “meta-linguagem”, como linguagem para além da fala organizada sintaticamente, do idioma, do discurso kerigmático e da comunicação verbal se descreve, para Levinas, como “Dizer sem Dito” ou um para aquém ou para além de todo Dito³⁰¹.

O Dizer (*Le Diré*) no construto do pensamento levinasiano contém, portanto, uma ambivalência. Primeiro, o Dizer é entendido como o próprio **vestígio** do Outro no “eu” e, por outro lado, é **pura passividade** de um afeto irrecuperável, sempre já passado, e que acontece sem qualquer retenção em si e sem poder fixar-se numa presença de si a si da consciência.

Tal como o existente que padece em o mundo pelo acaso da intempérie, a ipseidade tocada ou afetada pela fala do Rosto, também se efetiva como um “Dizer ético”, no qual ele se diz ou responde, seja como padecimento na substituição, seja como paixão amorosa na condição maternal, sem qualquer possibilidade prévia de reflexão sobre tal padecimento. Em suma, no instante em que isso ocorre, a sensibilidade radicaliza-se como passividade de um Dizer ético anterior ao Dito, na qual a subjetividade, tocada pelo Dizer do Outro, também “se diz” como signo dado a outrem, ou como “Eis-me aqui!”.

Nessa condição marcada pelo contato com outrem concretiza-se a materialidade da carnalidade do existente, ou a sua *in-carnaçāo sensível*, como passividade ao padecimento de outrem. Tal movimento desemboca na constituição da heterogeneidade da subjetividade como sensibilidade, seja como “dom de si”³⁰² ao corpo padecente de outrem, seja como amor extremado a outrem exposto à morte do qual o existente não pode ser indiferente pelo próprio incômodo que esta situação lhe causa devido a proximidade mais próxima que se estabelece entre mim e outrem.

Deste modo, a ipseidade afetada poderá ser identificada à condição hiperbólica de um padecer e de um oferecer-se a si mesma em “sacrifício pelo sofrimento de outrem até a

³⁰¹ DOS:68.

³⁰² DOS:240.

possibilidade de morrer por ele”³⁰³. Levinas, mediante o escândalo da “doação de si”, que se contrapõe a segurança visada pela “afirmação de si” do Esclarecimento, pretende deslocar a descrição da sensibilidade para o lugar de um para-doxo filosófico (para além da doxa ou da opinião), na medida em que o “eu” aparece agora imediatamente afetado por outrem, i.e., constituído pela própria afecção, pelo fato de encontrar-se exposto corporal e sensivelmente a outrem a sua linguagem metafísica, i.e., o Dizer sem Dito. Dizer sem Dito porque

O Dizer é desnudação da desnudação, que sinaliza sua própria significância, expressão da exposição – hipérbole da passividade que perturba a água que dorme, onde, sem Dizer, a passividade faz crescer os secretos desígnios³⁰⁴.

Em suma, não se trata de um sujeito já constituído que se expõe, ou se oferece voluntariamente pelo vestígio deixado na instiga da palavra/linguagem do Outro. Antes, o sujeito caracteriza-se por esta própria exposição “apesar do Si” ou apesar de si. Ele é inteiramente um-para-outrem exposto, apesar dele mesmo e da possibilidade de assassinio³⁰⁵, que ao oferecer-se em signo, apenas responde a interpelação do Outro. Isto significa que o sujeito do “Dizer não oferece um signo, mas se faz signo”³⁰⁶. Pois, nas palavras de Levinas, oferecer-se como signo, ou responder “Eis-me aqui!” é doar-se. Nesta doação de si, faço-me

responsável pelo outro... até a substituição por outrem... condição de refém... o ser que se desfaz de sua condição de ser: des-inter-esse... acontecimento da sua inquietude [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. [...] A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar... dignidade de único... identidade inalienável de sujeito³⁰⁷.

Sem dúvida, emerge no interior de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1975), a ênfaseposta na sensibilidade a partir de uma *pathétique*, no sentido genuíno do termo, i.e., da afecção, do *Páthos* que o contato com outrem provoca no existente, a ponto de esse poder ser descrito como alguém marcado por uma espécie de **obsessão**, de tornar-se **refém**, de ser perseguido por outrem e de viver ou estar jogado na condição de **substituição** do outro ou, noutro sentido ainda, de ser surpreendido por ter-se tornado morada de outrem.

³⁰³ DOS:18

³⁰⁴ DOS:63.

³⁰⁵ EN:174. Sobre a possibilidade dessa violência ao Outro, Cf. a tese de SOUZA, J.B.T. *Ética como metafísica da alteridade em Levinas*. Porto Alegre: PUCRS, 2007. pp.132-147.

³⁰⁶ DOS:63.

³⁰⁷ EI:90-93.

Como essa afecção linguística é Dizer que se configura num aquém e além do Dito, a ordem da linguagem ética representa uma des-ordem para a estrutura da consciência fenomenológica. Esta linguagem ética do Dizer não é pertencente ao fenômeno e, portanto, não pode ser descrito pela fenomenologia. É do âmbito da afecção e da anterioridade, e como proveniente de uma exterioridade inabarcável que é o outro, só pode ser considerado a partir de outra ordem, a da Metafenomenologia.

Levinas apresenta a linguagem como a afirmação mais profunda da metafísica, enquanto metafísica da linguagem, proveniente da alteridade. Se em *Totalité et Infini* (1960) a metafísica significou um elemento para a ruptura da Totalidade. Esse **extravasamento** foi possível pela epifania da exterioridade [do Rosto que faz face e demanda uma resposta responsável] na transcendência de outrem³⁰⁸.

Como estamos tratando de evidenciar neste, o ponto de partida de Levinas sempre foi a fenomenologia, no seu caráter transitivo radicalizado. Não obstante, a hiperaesthesia o conduzirá à metafenomenologia ética sem ruptura ou aniquilação da primeira.

Como todo o processo ético se media ou se passa na linguagem, será nela que devemos procurar o vínculo entre o Fenômeno e a Metafenomenologia através da estrutura *Dizer-Dito*. Desse modo, não entendemos que há oposição ou ruptura entre a Fenomenologia e a Metafenomenologia, como sugeriu Derrida em *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Antes bem, podemos falar de uma radicalização da Fenomenologia transitiva, mediante a Sensibilidade, em que se dá uma abertura à metafísica que serve para inverter o curso da própria descrição fenomenológica.

2.3. Heterogenia do sujeito ético: Vulnerabilidade, Não-intencionalidade e Não-consciência como fundamentos da ética metafísica ou da Metafenomenologia.

Outra forma de enxergar este extravasamento do método fenomenológico e a passagem, sem aniquilação, para a Metafenomenologia, se dá no pensamento a-sistêmico de Levinas através da noção de **Vulnerabilidade** que aparece em AE e implica, diretamente, que por trás da intencionalidade afetiva da fruição, há uma afetividade não-intencional, descrita pelo filósofo de Kaunas como “passividade radical”.

³⁰⁸ TI:12-14.

Através dela o sujeito egoísta expõe-se corporalmente aos outros e, no sofrimento e na paciência, inverte o egoísmo em altruísmo na expressão ética que significa o “Dizer ético”, i.e., nascimento da subjetividade como sensibilidade e responsabilidade.

É através da vulnerabilidade que, na proximidade, que o eu se torna responsabilidade e individualiza eticamente, por sua *carnalidade*, a um espaço intersubjetivo assimétrico. A vulnerabilidade possibilita uma hetero-afetividade incisiva que desperta eticamente o “eu” pela inquietude e na obsessão pelo seu próximo.

Mas, o que vem a ser a Vulnerabilidade?³⁰⁹ Uma vez que para Levinas a afetividade é a ipseidade do eu, então se converte para uma responsividade, que significa o despertar do Si para o Outro, como uma pulsão de evasão egóica que se traduz em resposta, incidindo na exaltação de uma afetividade que vai “além de si”, revelando-se como a significação ética de sua subjetividade.

Condição de Ser vulnerável em o mundo e de ser vulnerável em si ao Outro. Nas palavras de Levinas, “Passividade de uma dor pressentida, a sensibilidade é vulnerabilidade, dor vindo interromper um gozo em seu isolamento mesmo e, assim, me arrancar de mim”³¹⁰

A vulnerabilidade é uma exposição que constitui a subjetividade antes, inclusive, da constituição da consciência. No construto do pensamento levinasiano, a sensibilidade que em TI foi entendida como *fruição, Eros, fraternidade e exposição a outrem metafísico*, agora em AE, é radicalizada como uma *afetividade não-intencional*, possuidora da inscrição de um passado imemorial, que funciona como *Vestígio*, i.e., como marca/ferida de uma presença-ausência.

Como mais radical, a vulnerabilidade seria a sensibilidade presente mais profundamente na fruição. Eis a razão pela qual, Levinas assegura que “A sensibilidade não pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro, ou Dizer, senão porque ela é gozo”³¹¹.

Ela, a vulnerabilidade, proporciona uma inversão na intencionalidade, que no momento da afecção traumática do Outro, reverte o movimento pré-ético do *para-si* fruitivo ou da ipseidade como intencionalidade afetiva, num movimento ético de generosidade para-o-outro. De igual maneira, o egoísmo se inverte em responsabilidade e a dor se transmuta em doação³¹², num retorno *an-árquico*, perfazendo com que a comunicação ética do face-a-face e do corpo-a-corpo, se estabeleça.

³⁰⁹ Cf. N.R. 18.

³¹⁰ DOS:87.

³¹¹ DOS:109.

³¹² “Por vulnerabilidade, procuro descrever o sujeito como passividade... [...] Quando se sofre por alguém, a vulnerabilidade é também sofrer para alguém. Trata-se, portanto, da transformação do “por” em “para”, da

Levinas assegura que esse movimento é uma “inversão do processo de essência: uma retirada para fora do jogo que o ser joga na consciência – ou seja, precisamente, retirada em si que é exílio em si – sem fundamento em nada mais – uma in-condição”³¹³

Como se prefigura no início deste ponto, Levinas, a partir do **vestígio** deixado na Proximidade, constrói a noção de uma não-intencionalidade e de uma consciência não-intencional, como *topos* ou estrado de tensão entre a afetividade, que é passividade radical e a intencionalidade afetiva, que é o Desejo do Infinito.

Será Tallon (1995)³¹⁴, no artigo “Non-intentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levina’s Philosophy”, quem nos alerta para a presença de uma composição dupla na intencionalidade da sensibilidade levinasiana.

Ele assegura que é indissociável do pensamento levinasiano a ideia de que a intencionalidade afetiva apresenta, enquanto gozo e vulnerabilidade, uma estrutura dupla que se faz primeiro como agente motivador da afecção e, em segundo plano, como sentimento de si-mesmo ao ser-afetado. Ele reconhece a influência de Husserl nessa forma de pensar e chama essa recorrência de “iteração autoafetiva do sentir”.

Para Tallon (1995)³¹⁵, a partir da influência de Freud, especialmente, em relação a sua teoria do inconsciente lutador/perturbador do Ego e da Redução ao inconsciente (pensado em Levinas à maneira inversa), e da de Carl Jung, com as suas teorias do Comportamento e Compartilhamento entre Self e Ego e a do Arquétipo do Si-mesmo, como origem do potencial energético que individualiza o homem, sendo o dispositivo mais objetivo que se realiza com ou contra a sua vontade.

Levinas pensou os elementos que compõe a afetividade constituinte da subjetividade, atreladas a uma mesma consciência ativa e passiva, intencional e não-intencional, dotada, portanto, de uma intenção sensível (Intencionalidade Afetiva) e de uma afecção não-intencional (Afetividade Não-intencional), sendo esta última, *pré-via* e mais originária, logo, portanto, mais fundamental, do que a primeira.

Na concepção levinasiana, segundo as análises de Tallon, a Intencionalidade Afetiva, que *intencionava* a partir do que sente ou afeta o indivíduo, está dotada de dois momentos. Para entendermos a sua exposição, primeiramente, ele nos situa perante o pensamento de Paul

substituição do “para” em “por” [...] A ideia de substituição significa que eu me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu. [...] O eu enquanto eu, nessa individualidade radical... e responsável.”(DQVI:120-121).

³¹³ DOS:135.

³¹⁴ TALLON, 1995:110. Andrew Tallon, estudioso de Levinas e da psicologia fenomenológica, que comparou a presença desta ambiguidade afetiva no constructo filosófico levinasiano às teorias psicanalíticas de Freud e Carl Jung.

³¹⁵ Op. Cit.

Ricoeur (“Homem Falível”) em que “o sentimento é “uma afecção mais uma intenção”, onde o primeiro é um “ser afetado” (afecção) e o segundo é uma resposta afetiva (intenção).

O primeiro pressupõe uma *afetabilidade*, uma habilidade de ser afetado, e o segundo, pressupõe uma responsabilidade, i.e., uma habilidade para responder”³¹⁶, o que indicaria a presença de um valor no sentimento que responde.

Essa habilidade para responder não deve ser entendida sob as luzes de uma consciência que representa, delibera e conhece, mas de uma *in-carnaçāo sensível* que “sente”, profundamente, o sentir provocado pelo outro na sua chegada epifânica como Rosto, i.e., “sente” o rastro ou o vestígio deixado pelo outro, onde o sentimento do indivíduo afetado responde à afecção e demanda “pré-histórica” ou “imemorial” deste Outro.

Vale salientar também que esses dois momentos da Intencionalidade Afetiva, a saber, afecção e resposta, oriundos da radicalização da sensibilidade no constructo filosófico de Levinas, não são duas partes ou estruturas independentes que agem por si só, sem alternância ou simultaneidade, mas um único e mesmo momento interatuados e interdependentes da intencionalidade da sensibilidade, como nos movimentos da respiração (inspiração e expiração) ou do coração (sístole e diástole), ordenadas numa ordem, para além da ordem lógica.

É importante esclarecer que, ao ser afetado, o indivíduo in-carnado sensível, logo também consciência, primeiramente se moldaria ou se colocaria como resposta e ação à afecção, para, só posteriormente, entender ou representar a ação como ação deliberada. É possível visualizarmos o invisível? Bom, no nível dos fenômenos, acontece muito frequentemente algo que é tido como “impulso heroico”.

Uma ação-resposta de um indivíduo que age para aliviar o sofrimento do outro demandante e, quase sempre, desconhecido. Loucura? Irracionalidade? Ou reação a um vestígio inter-humano, demasiado humano, presente na anterioridade da consciência que revela uma orientação ou um sentido ético, do um-para-o-outro e do um-pelo-outro da “expiação/substituição”?

Levinas prefere a segunda opção, pois muitos atos heroicos são suicídios conscientes. Cerezer (2011) coloca a questão assim: “nos atos de auto-sacrifício, as pessoas agem “sem pensar”, numa resposta que revela um “desinteresse” em relação a si próprias “em prol do outro” onde uma orientação ética parece sobrepujar a deliberação”³¹⁷.

³¹⁶ TALLON, 1995, p.109.

³¹⁷ CEREZER, 2011, p.147.

Diante do que acabamos de expor, obviamente que esse duplo momento de “afecção-resposta/ação”, se repete no nível mais profundo-ético, onde o indivíduo ao ser afetado pelo Outro, em plena vulnerabilidade, é comandado pela Proximidade deste, que como refém, agora de uma experiência não-situacional, mas obsessiva, irá reagir afetado pela Palavra/contato de outrem.

Deste modo, a afetividade neste âmbito da Intencionalidade Afetiva se desenha como interface de união e alternância, de constituição e passagem da antropogênese e da heterogênese, da auto-afecção e da hetero-afecção³¹⁸, do momento presente e do passado arqueológico, criando uma responsabilidade para o Outro, como porvir teleológico. Algo que desenvolveremos mais adiante.

Mas, afinal, como se dá essa interação ou integração entre “Afetividade Não-intencional” e “Intencionalidade Afetiva”?

Segundo Tallon, por intermédio da *interação e retroação* de ambos os modos de afecção. Primeiro, é necessário haver essa inter-ação, pois a intencionalidade da sensibilidade disposta em situação em o mundo em movimento, que já foge, por ser fruição, da sincronização operada pela consciência, mas que ainda não é diacronia, extrai seu sentido e significância da Afetividade Não-intencional, que é diacrônica. Como? Vejamos.

Por esta **Afetividade Não-Intencional** dá-se o vestígio (trace) que o outro deixa, e que faz do homem, humano. Mediante a epifania do Rosto (*Visage*) com o seu imperativo e significado no eu (*Moi*), o vestígio é deixado num aquém, imemorial em relação ao presente da consciência, por intermédio de uma receptividade afetiva pura, passiva e vulnerável, anterior inclusive e de maior valor ético que a receptividade da fruição, que condiciona não apenas a individuação do indivíduo num nível pré-ético, mas todo o sentido do sujeito num nível ético.

Tallon (1995) indica que o Rosto funcionaria como símbolo e vestígio, tal como as faces do deus romano Janus, voltadas para o passado e para o futuro, que age, por um lado, como uma força des-ordenadora da ordem da logicidade e da criação do ser num nível sub-cognoscente e, por outro lado, que determina no Dizer para além do Dito, a volta do rastro deixado no passado imemorial-diacrônico, para o presente sincrônico³¹⁹ da consciência.

Eis a “fala do Rosto”³²⁰ que re-significa a vinculação afetiva do eu com o outro e *me chama à responsabilidade*. Na sua epifania como Rosto, na sua chegada enigmática, o Outro

³¹⁸ TALLON, 1995, p.110.

³¹⁹ TALLON, 1995, pp.110-112.

³²⁰ TI:194-195..

afeta ao “eu” e fala-lhe re-ordenando a consciência pela passividade que precede a consciência de si.

Ainda segundo as análises de Tallon, o Rosto é a força que estimula a verdadeira saída de si da fruição e provoca uma mudança significativa na sensibilidade que passa a ser descrita, em AE e escritos posteriores, como proximidade e vulnerabilidade, i.e., na medida em que o existente fruitivo na sua corporeidade incarnada aparece imediatamente afetado por outrem, isto é, constituído pela própria afecção, pelo fato de encontrar-se exposto corporal e sensivelmente em o mundo e, principalmente, a outrem, em uma exposição que se descreve como “Dizer sem Dito” ou para aquém de todo Dito³²¹, em que ele está posto em imediata vulnerabilidade.

Nesta vulnerabilidade, a ipseidade sente antes de saber o que sente, i.e., pré-sente a vulnerabilidade do outro, a nudez do Rosto, o medo da morte do outro, da obra inacabada e, por isso mesmo, projeta sobre ele sua humanidade entendida como resposta e responsabilidade ao apelo/mandamento da indigência/majestade do Rosto.

O Rosto ainda como vestígio de um passado imemorial, detona o gatilho presente na consciência não-intencional que, a sua vez, projeta para a consciência a vulnerabilidade, a dor e o sofrimento, além da humanidade e do cuidado ético para e pelo Outro, que a presentificação e a representação trataram de encobrir.

Neste sentido, segundo Tallon, o pensamento de Levinas se dá num movimento reverso, ou contrário, ao da redução psicanalista freudiana³²², onde o recuo de um presente para o passado segue o caminho de uma hermenêutica da suspeita que esvazia o significado de uma consciência imediata em favor de uma arqueologia do sujeito que é pura obsessão auto-narcisista. Em Levinas, por outro lado, segundo Tallon,

encontramos uma hermenêutica da reconstituição, onde o narcisismo auto-obsessivo se torna uma obsessão altruísta para e pelo Outro. O egoísmo irreligioso de Freud, que vê na religião uma obsessão neurótica universal, é substituído por Levinas por esta obsessão ao outro, cuja autoridade vem da conexão com o infinito; o infinito vertical de Deus, o Criador e o infinito horizontal, com a humanidade do outro, criado a imagem de Deus, onde a criação é um evento de Afetividade Não-Intencional³²³.

Tallon é taxativo ao afirmar que, da mesma maneira como Levinas retoma o *desenho formal* da ideia do infinito de Descartes, ele também assimila algumas noções da estrutura da

³²¹ DOS:66-70. O Dizer é pura passividade de um afeto irrecuperável, sempre já passado, e que acontece sem qualquer retenção em si e sem poder fixar-se numa presença de si a si da consciência.

³²² TALLON, 1995, p.111.

³²³ TALLON, 1995, p.111-112.

psicanálise freudiana e junguiana, para constituir a sensibilidade como vulnerabilidade para além da fruição e da proximidade como linguagem onde, mediante o ferimento ou sofrimento do individuo, se agudiza o caráter receptivo ou passivo que a sensibilidade assume, uma vez que gozar e sofrer só podem ser vividos por um sujeito constituído como carnalidade exposta à afecção do mundo (intempéries), a afecção da voz (Dizer) e a afecção da aproximação de outrem (proximidade).

Nesta análise de uma “ferida” ou “trauma”, enfim, de uma “afecção” produzida pelo outro, que não deve ser entendida como mal provocado por alguém sobre outro alguém, mas, ao contrário disso, como um bem misericordioso que marca profundamente toda a humanidade, em virtude de que, sem tal generosidade não existiria vida humana, é necessário, igualmente, ter presente a estrutura junguiana do Self e do Ego como constituintes do psiquismo levinasiano.

Levinas entende o psiquismo humano composto de Ego e Si-mesmo, ou dito à maneira junguiana, Ego e Self, que comporta uma ipseidade e uma egoicidade, por meio do qual se evidencia os elementos não-intencionais da (má) consciência, tais como a passividade da dor e do sofrimento, e elementos intencionais afetivos da consciência, tais como a fruição e o eros.

Destarte, segundo Tallon, a **Intencionalidade Afetiva** (IA) pode ser descrita como passividade-atividade do Ego e a **Afetividade Não-intencional** (ANI) como exclusiva e pura passividade do Self (si), atravessada pela alteridade do outro, que ao fim e ao cabo, será uma *sombra* que influencia e fundamenta a psique em muito dos seus processos, inclusive, o da relação ética.

O compartilhamento e a relação entre ambas às afecções acima dispostas se dão por intermédio do que Tallon chamou de “afetividade conatural”, que responde pela conexão ou interação que se efetua entre a IA e a ANI, por se tratar de umas projeções simbólicas do passado ao presente da consciência, realizadas a partir do psiquismo mais profundo, rastro ou vestígio do Rosto do Outro, que toda a humanidade compartilha enquanto tal.

Depois de expor todas as nuances da interação entre as afecções acima descritas, apenas indicaremos a função da retroação entre AI e ANI, por considerar que uma análise mais detalhada, fugiria do tema deste trabalho. Para Tallon, é necessário haver a retro-ação ou a inter-calação de ambas, pois deve haver espaço para a resposta consciente do individuo ao

apelo do outro diante do surgimento do Terceiro, i.e., o outro do Outro³²⁴ no âmbito da socialidade e da justiça.

Desse modo, conclui-se que no pensamento levinasiano, há uma dupla intencionalidade do “de” e do “por”, uma participação afetiva de mão dupla, “uma encruzilhada afetiva em que se unem e se alternam *hetero-afecção* e *auto-afecção*, em que a segunda condiciona a primeira.”³²⁵

Essa assignação involuntária de responsabilidade surge a partir da afecção do outro que, por causa de sua chegada epifânica enigmática, não pertencente ao fenômeno apreensíveis pela consciência, me “fere” mediante uma *não-intencionalidade*, como o agente motivador da afecção, produtor da infinição do Infinito em mim.

Em resposta a esse *vestígio* do Rosto deixado em mim, realzo a projeção da minha resposta como sentimento e responsabilidade do Si-mesmo afetado, em direção ao Outro. Relembrando que a responsabilidade é primeira, antecede ao próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade.

Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação.

Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou, nem de um outro que me reconhece como eu , mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável.

Nas palavras do próprio Levinas,

falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade [...] responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito [...] responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade... só do subjetivo [...] A proximidade de outrem... se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele [...] O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceita ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer algo de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar [...]”³²⁶

³²⁴ Não desenvolveremos este tema neste.

³²⁵ CEREZER, 2011:121.

³²⁶ EI:87-89.

Desse modo, torna-se evidente no pensamento de Levinas que, se a responsabilidade é um princípio de individuação do sujeito ou não, anterior à liberdade deste de aderir ou recusar a solicitação-mandamento do Outro, então a responsabilidade é originária do sujeito ético.

Esta subjetividade sensível e passiva é mais do que mera receptividade, para Levinas é *responsividade* anterior a qualquer intencionalidade da consciência, dado que a *responsividade* se constitui como princípio inerente da subjetividade. A responsabilidade para-o-outro e pelo-o-outro, portanto, incorpora-se, para Levinas, como um princípio de individuação ético constituinte próprio do sujeito³²⁷ em relação social.

O que consideramos importante ressaltar em vista a como este trabalho vem sendo conduzido até aqui é que, a in-carnação sensível do sujeito levinasiano é, no nível pré-ético, paladar e fruição e, no nível ético, afecção e linguagem, antes, inclusive, que os sentidos do tacto e da visão, duas das mais importantes características (apesar de Husserl também trabalhar e explorar a *audição* no desenvolvimento do seu método fenomenológico, mas não o faz associado à linguagem como Levinas) do Empirismo Transcendental.

Razão pela qual, a *não-intencionalidade* age, não à maneira de uma decisão do Sujeito, mas como um movimento inverso ao da intencionalidade, depois da afecção sofrida. É uma *intentio* ao contrário, que se manifesta na ipseidade como passividade receptiva.

O indivíduo em o mundo como um sujeito in-carnado, extremamente sensível, sofre a dor das afecções das intempéries e da chegada do Outro completamente diferente de si. A subjetividade proposta no desenho levinasiano é afecção e resposta.

Mas, onde exatamente se dá essa afecção?

Conforme asseguramos no capítulo anterior, Levinas não é alheio dentro do construto husserliano da presença de uma consciência intencional dirigida ao mundo e estruturada como intencionalidade, que é também, como que por acréscimo, uma consciência de si mesma³²⁸.

Ao que parece, uma consciência dirigida ao mundo e aos objetos, i.e., voltada para a exterioridade, constitui-se como uma consciência de si mesma, em virtude de que o “eu” ativo, na sua intenção, intenciona o objeto, visa algo, pois toda consciência é “consciência de algo”, segundo Husserl. Logo, o próprio método husserliano parece sugerir a existência de uma espécie de *autoconsciência* da própria consciência mergulhada no jogo das intencionalidades.

³²⁷ Condição que denota o ponto de partida para se pensar o para-além do Ser.

³²⁸ EN:154.

Na consciência há uma espécie de autoconsciência do eu ativo que se faz representar, mundo e objetos, como consciência de seus atos noético-noemáticos de representação. Consciência da sua própria atividade mental ou *Worauf sein eigentlich hinauswill*³²⁹. Essa forma de procedimento ativo-consciente, revela que

A consciência dirigida sobre o mundo busca segurança contra a inevitável ingenuidade de sua retidão intencional, esquecida do vivido indireto do não intencional e de seus horizontes, esquecida do que a acompanha. [...] nada impede, contudo, que se pergunte se, sob o olhar intencional da consciência refletida, tomada como consciência de si, o não intencional, vivido em contraponto ao intencional, conserva e libera o seu sentido verdadeiro [...]”³³⁰.

Parece ser que a crítica recorrente à consciência capaz de tudo abranger, responder e significar volta através de Levinas. Crítica presente ao longo da história da filosofia, embora sempre refutada, sempre reaparece.

A “consciência de algo” tem em Husserl, uma “acompanhante”: a “consciência da consciência” ou a *autoconsciência*, que aparece de maneira simultânea no próprio ato cognitivo. Entretanto, a maneira de sua não-nitidez ou ocultamento, ganhará contornos de um análogo que não participa do bojo reflexivo-intencional, indicando a presença de um excedente na consciência.

Nesse caso, Levinas reage à posição do mestre ao afirmar que tal “acompanhante” da consciência configura-se como “reflexo” que necessita, por sua vez, de ser trazido à claridade. Ora, disso decorre que, se a consciência da consciência de algo a precede, isso significa dizer que no movimento intencional, ela emerge como algo *não-intencional*, isto é, não-atividade, ou passividade pura. Nas palavras de Levinas, “consciência confusa, consciência implícita precedendo toda a intenção... ela não é ato, mas passividade pura”³³¹. Ao reinterpretar o pensamento levinasiano, Timm (1999) afirma que

se o intencional na consciência é, fundamentalmente, desdobramento ativo da imanência cognoscitiva, então deve o não-intencional desta consciência “implícita” ser entendido como não-atividade – passividade... “Passivo” não significa aqui, porém, simplesmente o oposto de “ativo”. Trata-se aqui de uma ordem de passividade extrema que indica a subversão até mesmo deste modelo bipolar.

³²⁹ TEI:17. Lembrando que, para Levinas, portanto, “intencionalidade é pensamento e entendimento, pretensão, o fato de nomear o idêntico, de proclamar qualquer coisa enquanto qualquer coisa” (EN:167).

³³⁰ EN:154.

³³¹ TEI:17

“Passividade” significa a *originariedade absoluta* do passivo em relação à tradicionalmente aceita dignidade do ativo; modéstia do “não-ser-ativo” que contradiz a grande tradição da imanência ativa - a quase paradoxa do “viver apesar da passividade”³³².

Nesse caso, poder-se-ia afirmar que a autoconsciência aparece como um presente-ausente dos poderes da consciência intencional. Assim, em oposição à “boa consciência”, apregoada pela filosofia ocidental, na consciência de um sujeito autônomo surge uma “brecha” para se afirmar a existência de uma “não-consciência”. Nas suas palavras,

A consciência pré-reflexiva, não intencional, não poder ser descrita como tomada de consciência desta passividade, como se nela, já se distinguisse a reflexão de um sujeito, colocando-se como que no “nominativo indeclinável”, assegurado em seu direito de ser, e “dominando” a timidez do não intencional... o não intencional é imediatamente passividade, o “acusativo” é, de algum modo, seu primeiro “caso”³³³

Segundo Levinas, a consciência pré-reflexiva insinuada em Husserl, ainda que não desenvolvida por ele, trata-se de uma espécie de *sombra* que se mostra antagônica à consciência intencional. Uma “má consciência” que se caracteriza por ser “des-ordenadora”, i.e., fora da ordem do Saber, passiva, obscura, não-reflexiva, não-intencional graças a afecção que vem da exterioridade, da epifania do Rosto do Outro e da vulnerabilidade como *incondição* da ipseidade. Em outras palavras, a consciência não-intencional ou não-consciência, ou ainda “má consciência”, é a própria consciência afetada por uma intencionalidade inversa à transcendental.

O seu sentido procede da afecção de outrem e não da visada da consciência. Ao chegar, o outro *se expressa* provocando essa *intencionalidade inversa* de modo a afetar o eu na própria consciência.

A irreduzibilidade da alteridade ao campo da percepção vem evidenciada graças à epifania do Rosto que é da ordem do não-fenomênico e da linguagem anterior à pretensa tematização da própria consciência.

Se, como assegura Levinas, “falar de consciência é falar do tempo”³³⁴, então o tempo em que se dá o “Trauma” na Ipseidade, pela chegada epifânica e enigmática do Outro, não

³³² SEH:66-67.

³³³ EN:172.

³³⁴ TI:80.

pode ser o tempo presente, pois o mesmo indica na métrica husseriana, tempo do Ser, sempre memorial.

Em Husserl a consciência resgata o passado e projeta o futuro, por isso a consciência é ainda reminiscência, mas mediante a passividade denunciada por Levinas na consciência e pela chegada enigmática do Outro que choca a ordem do Eu, o tempo dessa chegada é um passado irrecuperável, um passado imemorial, dotado de uma temporalidade que não é possível de ser tematizada, apenas percebido pelo rastro ou vestígio deixado pelo Outro. Razão pela qual, Levinas vai falar que na consciência há uma diacronia não promovida pelos motes gnosiológicos, ontológicos ou fenomenológicos.

Sob a passividade soberana da consciência que a intencionalidade não grangeia para si, Levinas desenvolve o conceito de passividade mais passiva que toda a passividade da consciência, dotada de um tempo perdido para o Ser, o “passado imemorial”. O tempo, a consciência e a memória sempre foram elementos da filosofia husseriana que se fizeram presentes e de algum modo, mesmo que serodiamente, foram destacados e combatidos. Se para a fenomenologia a consciência era vista como consciência interna do tempo, para Levinas, entretanto, na consciência há um estrato mais profundo.

Nesse sentido, ao aproximar-se, o Rosto provoca uma afecção ou uma espécie de “impacto sem violência” no sujeito graças ao contato – do regime da *dynamis* do *Páthos* – suscitado pelo encontro/palavra, num tempo passado imemorial, diacrônico aos poderes da consciência tematizante, por isso mesmo, a resposta da subjetividade dá-se a partir de um anarquismo.

Nas palavras de Levinas, a vulnerabilidade na Proximidade “é já a assignação pelo próximo e obrigação anacronicamente anterior a todo ato de compromisso”³³⁵. A subjetividade é afetada pelo outro e enuncia-se num compromisso anterior a sua própria decisão. No encontro enigmático, para além da fenomenalidade, há uma desestabilização da Ipseidade ou do Ego, que responde a esse apelo constituindo sua própria subjetividade e singularidade, a partir do an-arquismo produzido pela infinição do outro.

³³⁵ DOS: 159.

CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 2

Depois de no primeiro capítulo termos margeado a aproximação e, principalmente, o distanciamento que se estabelece entre a visão filosófica de Emmanuel Levinas e a de Edmund Husserl, procuramos, neste segundo capítulo, indicar o caminho tomado pelo filósofo franco-lituano que possibilitou a radicalização da Sensibilidade e a consequente passagem da Fenomenologia para a Metafenomenologia, sem o abandono definitivo daquela.

Para este propósito, a partir da sensibilidade radicalizada especialmente como fruição, pareceu-nos fundamental retomar algumas noções que se colocam numa perspectiva intermediária entre a Fenomenologia e a Metafenomenologia, tais como, as noções de Rosto, Vestígio, Desejo (*Désir*) e Linguagem, a fim de que pudéssemos avançar na nossa reflexão em direção as noções de Vulnerabilidade, de Não-intencionalidade e Não-consciência que marcam a definitiva passagem para a Metafenomenologia ética requerida como necessária para a salvaguarda da alteridade irredutível do outro, tal como Levinas o aborda.

Assim, para além das imagens (*eikon*), das representações e dos sistemas totalizadores, só uma Fenomenologia do Rosto, mais propriamente uma Fenomenologia Ética Enigmática, i.e., uma Fenomenologia que fosse “ex-cedência”, num para além do Ser, que perturba a ordem do Logos e se opõe ao aparecimento bem-sucedido do fenômeno proposto por Husserl, poderia ceder o espaço necessário à alteridade do outro, sem que fosse reduzida às pretensões do Mesmo e da Totalidade.

O fato é que na ótica de Levinas, as forças da consciência são distendidas, a ponto de a relação com o Outro, absolutamente diferente de mim, não poder ser considerada como trampolim para se alcançar os objetivos do sujeito transcendental, nem ser possível de ser descrita pela conscientização.

Nesse contexto vale recordar que o Outro, na perspectiva da teoria da consciência que passou a vigorar desde a modernidade, sempre foi pensado como “outro de si”, “outro do eu” ou, seguindo Husserl, como “outro ego” ou “Alter Ego”.

Nesta tradição, a alteridade é pensada em função do indivíduo, em que, o sujeito se faz na medida em que objetiva o outro ou se apodera sobre ele, seja mediante uma conceituação ideal ou uma identificação referencial, inclusive na fenomenologia, apesar da preocupação com as relações transitivas.

Levinas é taxativo ao afirmar que nesse modelo ainda preso ao moderno de pensar, preso ao “*processo de redução do Outro ao Mesmo*”³³⁶, “a diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é um “outro””³³⁷, não finda. Afinal, como arrazoa Levinas, “Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio [...] mesmo que eu disponha dele. É que ele não está inteiramente no meu lugar”³³⁸.

Para que este reducionismo ingênuo não ocorra, será necessária uma fenomenologia que não renuncie à característica-mor da própria fenomenologia: o *antihermetismo* do horizonte que provoca abertura infinita. Abertura não apenas de índole transcendental, na consciência (sentido husserliano), mas que seja extensiva à transcendência exterior afetante.

Uma fenomenologia sem corte imanente que beneficie, em ultima instância, o privilégio da consciência sobre a exterioridade e que, em contraposição, resguarde o conceito de horizonte infinito, que reivindica “o espírito da filosofia husserliana” e, que seja desse modo, “[...] fiel à análise intencional na medida em que esta significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer”³³⁹, além de permitir a evasão da imanência e o êxodo do tempo presente-único da consciência, a fim de oferecer-se a afecção renovadora da Transcendência no seu contato com a subjetividade.

Dito de outro modo, uma fenomenologia que, conforme já assegurava o próprio Husserl, pelo menos como aspiração, eliminasse apenas “a metafísica ingênua, que opera com as coisas absurdas em si, mas que não exclua a metafísica em geral”³⁴⁰.

Este ressurgir da metafísica, pós-ruina da velha metafísica, configurou-se para Levinas numa oportunidade para estabelecer uma relação entre o Eu e o Outro dentro desta ordem transcendente, que é des-ordem, na medida em que se reforça nesta, a ideia de um “para além”, de um algo extraordinário fora do Mesmo e que não faz número ou identidade com ele³⁴¹.

O Outro-Infinito que é a exterioridade ab-soluta, Alteridade e Transcendência deste movimento metafísico, da exterioridade alheia a ipseidade e ao ego, chega à consciência do Mesmo pela *não-intencionalidade*, à semelhança da Ideia do Infinito/Perfeito Cartesiana que é produzida no interior da subjetividade e que suscita Desejo.

Por isso mesmo, a ideia do infinito, que vai ser por diferentes modos descrita em *Totalidade e infinito* (1960), vai representar no Mesmo a marca de um evento de

³³⁶ SEH:53.

³³⁷ TI:23.

³³⁸ TI:25.

³³⁹ AE:230-231.

³⁴⁰ MC:169

³⁴¹ TI:18.

desproporção não-sincrônico ou diacrônico, uma “ex-cedência” da ordem do Logos, em que as forças da consciência são distendidas, a ponto da relação considerada ética, extrapolar os termos da correlação entre pensamento e pensado.

Portanto, o “meta” da fenomenologia indica um extravasamento na ordem do ser, um “aquérm de...” ou “além de...”, que unido ao movimento metafísico do outro que chega de nenhures, via não-intencionalidade, provoca um “trauma” na consciência do eu, deixando um rastro que se evidencia pela relação com um passado aquém de todo o presente, i.e., “representável”, em virtude de que não pode ser englobado pelo movimento de retenção e protenção da própria consciência.

Portanto, mas ainda sem finalizar, à margem das fronteiras dos fenómenos da doutrina husseriana e a partir da radicalização ou desconstrução da redução fenomenológica, mediante uma passagem sem abandono da fenomenologia, se despertará o *de outro modo que o Ser ou para além da essência* de Levinas.

Outro modo que o ser e “não ser de outro modo... nem sequer não-ser”³⁴², onde essa passagem à metafenomenologia não signifique, sob nenhuma hipótese, estar preso ainda ao jogo noético-noemático do ser e do não-ser ou do ser e o nada. A transcendência ou o “para além do Ser” não se acha nestes jogos da lógica racional e das articulações linguísticas do ser, sequer do Épos e do Dito, onde o “esse do ser domina o próprio não-ser”³⁴³.

Esse proceder filosófico de Levinas nos levará inevitavelmente a uma questão fundante: este “para além do ser” e/ou “para aquém do ser” nos leva para onde? Para além do ser, *onde?* Que lugar é esse, ou melhor, *não-lugar*³⁴⁴? Levinas responde tais questionamentos assim: “Ele significa o não-lugar... Assim sendo, será necessário mostrar que a exceção do “outro que ser” – para além do não-ser – significa a subjetividade ou a humanidade, o *si-mesmo* que rejeita as incorporações da essência”³⁴⁵.

Esse “não-lugar” é o si-mesmo do humano, sua característica mais natural, antes da consciência e do Eu, intrinsecamente dotada de socialidade e de relações éticas ex-cedentes, que “rejeita as incorporações da essência” e que, neste construto, apela para o mais vívido, o mais carnal, o mais contatual, o mais relacional em termos de socialidade, logo, o mais ético do humano.

³⁴² DOS:25.

³⁴³ DOS:25.

³⁴⁴ Embora utilizemos o termo “não-lugar” usado por Derrida, divergiremos da atribuição dada pelo mesmo que remeteria ao hebraísmo. Meca discorda desse posicionamento derridiano acerca do pensamento de Levinas ao indicar que o binômio hebraísmo e metafísica, profecia e filosofia, presente no pensamento levinasiano, não é para ser tomado nem como síntese, nem como antíteses, mas tensão imposta e mantida em sua proficuidade crítica (MECA, D.S. Anthropos, 60. Cf. Levinas, QLT, 36).

³⁴⁵ DOS:30.

Segundo Susin (1984)³⁴⁶ “o Si antes de se prestar ou de fundar consciência e eu, está no vestígio desta pré-origem e por isso, uma vez reduzido à sua unicidade original antes do eu, é capaz de recorrer ao infinito para além ou aquém de si. Levinas enfatiza esta ocorrência como ‘contração’, ‘retirada’, ‘exílio’, ‘deportação’, ‘não-lugar’, ‘incondição’, ‘desnucleação’, ‘despojamento’, ‘in-quietação’ aquém do repouso, recuo aquém do pondo de partida, aquém de limites e até aquém de nada...”.

O Si, portanto, que é indeclinável e insubstituível, anterioridade do pensamento englobante, desde outrem e para outrem, aquém dos jogos da lógica e da ciência como saber, caracteriza *in profundis* a humanidade e o sentido do humano.

O não-lugar, a *animalia* mais originária, a sub-cognição, que não é irracionalidade, a humanidade do humano e sua socialidade – a verdadeira vida - a *in-condição* humana, que foram mencionados na história da filosofia ocidental “em alguns momentos de clareza”, em casos como, “o Uno sem o ser de Platão [...] o eu puro de Husserl - transcidente na imanência [...] arracamento metafísico ao ser [...] O homem nietzscheano acima de tudo[...]”³⁴⁷, evidenciaram todas as hercúleas tentativas de rompimento da subjetividade com a essência e posicionaram o humano no claro-escuro do *si-mesmo*.

Neste parâmetro de afiação da *subcognoscibilidade* que não é irracionalidade, a metafenomenologia, como radicalização da redução e inversão da descrição fenomenológica, visa dizer o indizível e “apresentar a maneira como a condição ontológica se desfaz, ou é desfeita, na condição ou *in-condição* humana”³⁴⁸, que revela ao ser humano a sua condição de afetado e que, ademais, o devolve a socialidade primigênia na qual já se encontra, não a título de estar jogado como na condição do Ser, mas de estar aberto ou passível à Alteridade.

³⁴⁶ HMES: 320.

³⁴⁷ DOS:30.

³⁴⁸ EI:92-93.

CONCLUSÃO

O caminho não exaustivo proposto até aqui teve entre outros objetivos, em primeiro lugar, mostrar como mediante a abertura fenomenológica husserliana, Emmanuel Levinas procura romper com o individualismo exagerado operado modernamente no nível da subjetividade, o que faz, em decorrência, ruir o solipsismo de uma subjetividade construída e constituída tradicionalmente como gnosiológica ou Saber.

Depois, procuramos ratificar que, segundo a análise levinasiana, a teoria husserliana apesar da sua inovação e abertura ainda espreita um traço lesivo ao Outro, já que se afirma pela própria prerrogativa do teorético, da representação e do saber.

Afinal, na inabilidade deste “eu egóico” de “ver-se” afetado pela *infinição* da Alteridade, de não enxergar essa “vulnerabilidade” como in-condição humana ou ainda de não atentar para a presença da não-consciência no construto da intencionalidade, Levinas reclama o retorno da sensibilidade como fruição e vulnerabilidade na Proximidade, especialmente, entendida não como saber, princípio ou arché, mas como an-arquia.

Em outras palavras, quase toda teoria epistemológica parte do sensível como justificação da crença que se mantém. O nosso autor propõe o mesmo ponto de partida, mas não o caminho. A diferença é que uma conduz ao conhecimento e a de Levinas à proximidade ética.

A abertura para a metafísica é fundamental, pois o movimento de constituição do face-a-face se dá entre duas singularidades, completamente diferentes e separadas entre si.

Por isso, a Sensibilidade constituiu-se como elemento fundamental para configurar a maneira como a relação “face-a-face”, que ao não poder resolver-se em imagens, nem expor-se como tema, se estabelece pela metafísica.

E, finalmente, porém sem finalizar, a metafenomenologia ou Enigmologia ou ainda Fenomenologia Ética, como radicalização fenomenológica, visa dizer o indizível e apresentar a maneira como a condição ontológica se desfaz, ou é desfeita, ainda que não eliminada, na *in-condição* humana, revelando o ser humano como afetado antes de consciente, devolvendo-o à socialidade primigênia na qual já se encontra, não a título de estar jogado como na condição do Ser, mas de estar aberto ou passível à afecção de outrem na sua diferença.

Recordando que a fenomenologia husserliana, mesmo no seu caráter transitivo-genético, para Levinas, abandona uma transcendência condicionada pela ideia do perfeito e evolui em direção a uma filosofia da existência, procurando a significação do finito, no finito mesmo.

A consequência disso está em que, para Levinas, a fenomenologia nos ditames do ego transcendental recai na impossibilidade da incompreensão, o que significa a impossibilidade da subcognoscibilidade, do patético, do anárquico e da impossibilidade de toda fratura ou trauma no humano. Nada poderia, então, escapar à inteligência, se tudo é compreensão.

A partir do pensamento de Levinas é possível afirmar que a concepção de autonomia, de poder, de princípio, começa na consciência, mas não assim, a ética, a relação, a dor, o prazer, o vívido e a vida.

A abertura que a fenomenologia proporciona nos seus horizontes de sentidos é o caminho que permite a Levinas considerar o Infinito em sua própria radicalidade e originalidade, que no sentido ético, inverterá a constituição subjetiva feita por Husserl a partir do Ego transcendental, marcando o indivíduo antes como afetado e heterogênico, não para perdê-lo num céu teológico ou numa saída definitiva da Fenomenologia, mas para reconduzi-lo à fenomenalidade a partir da ética, numa nova construção de Si, do Saber e do próprio Ser, desta feita, embebidos pela relação intersubjetiva.

Levinas via radicalização da sensibilidade, abre-se ao que está para além do Ser e do fenômeno, descobre a afecção, a infinição, o trauma, a alteridade, a responsividade, a não-intencionalidade e a não-consciência, que somente são percebidos mediante os vestígios deixados na ipseidade sensível.

Em seguida, depois de comprovar tais estruturas metafísicas inerentes à constituição subjetiva, volta-se para a fenomenalidade para tentar dizer, com uma linguagem que reclama um novo esforço discursivo, uma nova escritura, capaz de subtrair os elementos sintático e semântico da linguagem ontológica e que procura evitar em todos os seus escritos posteriores a *Totalité et Infini*³⁴⁹, o movimento metafísico fundante de uma subjetividade trespassada pelo outro irredutível aos domínios da consciência.

Dito de outro modo, a abertura em direção à metafísica do outro, em certo sentido, reconduzirá o sujeito ético para a fenomenalidade intersubjetiva responsiva, não àquela a maneira eidética, razão pela qual, há uma interrupção momentânea que dura o momento do encontro face-a-face, mas não há um abandono da Fenomenologia, mesmo depois de adotar a Metafenomenologia como método que permite a afecção do outro metafísico ou da alteridade metafísica, mas apenas uma momentânea interrupção e logo, investigar pelos vestígios os elementos dessa afecção exterior.

³⁴⁹ DFL: 412.

Recusar essa volta ao mundo do Ser e do Fenômeno é alienação de um sujeito constituído eticamente para as relações que acontecem em o mundo. Afinal, o contato ético do “face-a-face” que é carícia, sensibilidade e responsabilidade, evidencia que a Proximidade ou dito contato com o próximo, não é um Saber, mas corporeidade e sensibilidade, afecção, trauma, dor, amor, compaixão e resposta. O “si-mesmo responsável”, dotado de uma “responsabilidade infinita” – por isso, “Eis-me aqui!”³⁵⁰.

Para Levinas, não há fuga possível dessa resposta. A “Minheidade/Mienneté” do “eu” constitui-se como este “Eis-me aqui!”. Essa impossibilidade de evasão da responsabilidade ou da resposta, mesmo que esta seja negativa e anti-ética, não invalida o compromisso e a obsessão do para-o-outro.

Nesta situação inesperada advinda do encontro do face-a-face, o interlocutor “não pode permanecer in-diferente”³⁵¹ à interpelação do outro.

Mas, afinal, a que nos conduziu esta pesquisa? Primeiro, ficou-nos claro que há uma Fenomenologia e uma Metafenomenologia no pensamento levinasiano, em que, quando esta é assumida, àquela não é completamente abandonada ou aniquilada. Segundo, a Metafenomenologia parece-nos recordar a importância das relações intersubjetivas na constituição de qualquer indivíduo.

Obviamente que nossa pesquisa nos conduziu à afirmações, mas igualmente nos fez ressaltar novos questionamentos. Diante disso, nosso trabalho apenas esboçou caminhos e dimensionou problemas para uma tarefa posterior de investigação crítica. Entre as quais, podemos mencionar:

1) Se a situação da intempérie denota uma mudança na sensibilidade como fruição para o Eros, isso não se daria a partir de uma tomada de consciência por parte do indivíduo?

2) como a relação ética e a afetabilidade se comporta diante da chegada do “terceiro”, i.e., o outro do outro? Em virtude de que a relação ética é uma relação múltipla, no instante em que o “terceiro” surge traz a consciência à tona? Esse aparecer da consciência desfaz o que foi feito pela afecção metafísica da alteridade?

³⁵⁰ Essa expressão assegura, segundo o pensamento levinasiano a partir das inspirações heideggeriana, que existe uma impossibilidade de esquia por parte do “eu” ao apelo/mandamento do outro. Para Levinas, Heidegger assegurou que “a *Jemeinigkeit* é a medida extrema da modalidade pela qual o *Dasein* é submetido à essância”. Em suma, na análise levinasiana do §9 de *Ser e tempo* (1927), Heidegger assegura que “é porque o *Dasein* é *Jemeinigkeit* que ele é um *Ich*”. No entendimento do filósofo franco-lituano Heidegger não diz absolutamente que o *Dasein* é *Jemeinigkeit* porque ele é um *Ich*; ao contrário, ele vai ao *Ich* a partir da *Jemeinigkeit*. É assim que a noção heideggeriana da *Jemeinigkeit* leva Levinas a pensar a ideia de que “o eu humano, o si-mesmo, a unicidade do eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro” ((DQVI:130-131).

³⁵¹ DOS:246.

3) A justiça, que deve estar presente numa sociedade, comporta a relação com o “terceiro”? O que Levinas entende por Justiça?

4) Por que a temporalização é um aspecto tão fundamental e como ela se relaciona com a ideação dentro da produção de sentido?

5) Quais as implicações dessa abertura Metafenomenológica na teoria da verdade e na política?

São algumas questões que podemos investigar num trabalho posterior a este.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.498-499.
- ABENSOUR, M. Le mal élémental. Préface in: *E. Levinas: Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Paris, Rivages, 1997, p. 57.
- AGAMBEN, G. O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do juramento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- BAKDINI, M. Da G. **Fenomenologia e Teoria Literária**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 32.
- BARBERO, C. Il problema dell'infinito nella fenomenologia di Husserl. In: *Rivista di Estética*, No. 15, Turin:2000, p. 128-170.
- BENJAMIN, W. Sur l'épouvante I & II, in: Fragments. Paris: PUF, 2001, pp. 169-180.
- BRENTANO, F. Psicología desde un punto de vista empírico. Tradução: José Gaos. Madrid: *Revista de Occidente*, 1935.
- CALIN, R. et SEBBAH, F-D. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002.
- CALIN, Rodolphe. **Levinas et l'Exception du Soi: Ontologie et Éthique**. Paris: PUF, 2005.
- _____. Passivité et profondeur: l'affectivité chez Lévinas et M. Henry. In: *Les Études Philosophiques*. Paris, n.3, p.333-54, juil-sep, 2000.
- CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et éthique**. Essai sur Lévinas. Bruxelles: Ousia, 1990.
- COSTA, P.S.J. A crítica da fenomenologia da imagem por Levinas e o nascimento da responsabilidade. In: *Thaumazein*. V, No. 10, pp.28-42; Santa Maria, 2012; p. 33-34.
- DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2005.
- DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. Lucidité du corps. De l'empirisme transcendental em phenomenologie. In : *Phaenomenologie*. Dordrecht: Kluwer A.P., c2001, XII, pp.160-249.
- _____. **Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjetivite comme alterite a soi chez Husserl**. Paris: Vrin, 1996; pp.240-241.
- DERRIDA, J. **Adieu à Emmanuel Lévinas**. Paris: Galilée, 1997.

_____. Violencia y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. Trad. Patricio Peñalver in: DERRIDA, J. **La escritura y la diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210.

DUPORTAIL, Guy-Felix. **Intentionalité et Trauma**. Paris: L'Harmattan, 2005.

FABRI, M. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007; p.107

FERON, E. **De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas**. Grenoble: Ed. Jérôme Million, 1992.

FRAGATA, J. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Editorial Presença, 1962.

FREUD, S. Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise. In: *Sigmund Freud, Obras completas* (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1980 (Trabalho original publicado em 1912).

GRZIBOWSKI, S. Passado imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. In: *Thaumazein*, Ano V, Número 10; Santa Maria, Dez. 2012, pp. 20-27.

HEIDEGGER, M. The Basics Problems of Phenomenology. Transcrição: Albert Hofstader; in: *Phenomenology and Existential Philosophy*, Indiana: Indiana University Press, 1988.

HENRY, Michel. **Incarnation: une philosophie de la chair**. França, Giraudon, Paris: Seuil, 2000.

HUSSERL, E. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 3ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

_____. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Investigaciones Lógicas I**. México: Alianza editorial. 1999.

_____. **A ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur de Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **As Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras Editora, 2001.

_____. **Investigaciones Lógicas II**. México: Alianza editorial, 1999b.

_____. **Lógica Formal y Lógica Transcendental: ensayo de una crítica de una razón lógica**. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1968.

- _____. **Meditaciones Cartesianas: Introducción a la Fenomenología.** Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LAPORTE, A.M.A.; VOLPE, N.V. **Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre.** Curitiba: Juruá, 2009.
- LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia.** 5^a edição. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **De L'Évasion.** Montpellier: Fata morgana, 1982.
- _____. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Piaget, 1997.
- _____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade.** 5^a edição. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo.** Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme.** Paris: Rivages, 1997.
- _____. **Transcendance et intelligibilité.** Genève: Fides et Labor, 1996.
- _____. **A l'heure des nations.** Paris: Ed. du Minuit, 1988.
- _____. **Autrement qu'être ou au-dela de l'essence.** Paris: Kluwer Academic, 1991.
- _____. **Da Evasão.** Gaia: Estratégias Criativas, 2001
- _____. **Da Existência ao Existente.** Campinas: Papirus, 1998..
- _____. **De L'Existence a L'Existant.** Paris: Fontaine, 1958. Doravante: DLEE.
- _____. **De outro modo que ser: ou para lá da essência.** Trad. José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. **Difícil Libertad.** Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- _____. **Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.
- _____. **Du Sacré au Saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques.** Paris: Ed. du Minuit, 1977.
- _____. **Hors Sujet.** Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- _____. **Humanismo do outro homem.** 3^a edição. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Les imprévus de l'histoire.** Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- _____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme.** Paris: Rivages, 1997.

- _____. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade.** 4^a edição. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. **Transcendência e Inteligibilidade.** Trad. José Freire Colaço. Rev.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MELO, N. V. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. Phénoménologie de la perception.** France: NRF/Gallimard, 1972.
- MÜNSTER, A. Emmanuel Lévinas: visage et violence première, entretiens avec H.J. Lenger dans Arno Münster;** In: *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Lévinas*, Paris: Kimé, 1995, p. 129-143.
- MURAKAMI, Y. Lévinas Phénoménologue.** France: J. Millon, 2002.
- MURALT, A. A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico.** Trad.: Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.
- NARBONNE, Jean-Marc. Lévinas et l'Héritage Grec.** Paris: Vrin, 2004.
- PELIZZOLI, M. L. Levinas: a reconstrução da subjetividade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.
- _____. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.
- PIVATTO, P. Responsabilidade e Justiça em Levinas.** In: *Veritas*. Volume 1, n° 1, Porto Alegre, 1995, p. 223).
- RICOEUR, P. À l'École de la Phénoménologie,** Ed.3, Paris:1933, p.156).
- _____. **La Fragilité Affective.** In: **Finitude et Culpabilité – L'Homme Faillible.** Paris: Aubier Montaigne, 1960.
- _____. **O si-mesmo como um outro.** SP: Papirus, 1991.
- SAYÃO, S.C. Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes.** In: *Princípios: revista de filosofia*, v.18, n.30. Natal: EDUFRN, jul./dez. 2011; pp.143-162.
- SOUZA, R. T. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- STRASSER, Stephan. Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas.** In: *Revue Philosophique de Louvain*, v,75, Paris, 1977, pp.101-125.
- SUCASAS, A. Lévinas por Lévinas.** In: **Emmanuel Lévinas: la vida y la huella**. Salomon Malka. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- SUSIN, L.C. O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de E. Levinas.** Porto Alegre: Vozes, 1984.

TALLON, A. Non-intentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas's Philosophy. In: *Ethics as First Philosophy*. ed. Adriaan T. Peperzak. New York: Routledge, 1995, pp. 107-121.

WAHL, J. **Tableau de la Philosophie Française**. Paris: Gallimard, 1962.