



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RYCHARD KLYSMAN DE ARRUDA CINTRA

**SUBJETIVIDADE IRREDUTÍVEL:  
desejo e os modos de identificação na metafísica levinasiana**

Recife  
2020

RYCHARD KLYSMAN DE ARRUDA CINTRA

**SUBJETIVIDADE IRREDUTÍVEL:  
desejo e os modos de identificação na metafísica levinasiana**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia, ao Programa de Pós graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

**Área de concentração:** Filosofia

**Linha de pesquisa:** Fenomenologia e Hermenêutica

**Orientador:** Prof<sup>o</sup> Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife  
2020

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

C575s Cintra, Rychard Klysman de Arruda.

Subjetividade irreduzível : desejo e os modos de identificação na metafísica levinasiana / Rychard Klysman de Arruda Cintra. – 2020.

96 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Ética. 4. Subjetividade. 5. Fenomenologia. 6. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-233)

RYCHARD KLYSMAN DE ARRUDA CINTRA

**SUBJETIVIDADE IRREDUTÍVEL:  
desejo e os modos de identificação na metafísica levinasiana**

Dissertação de mestrado **aprovada**, através de comissão examinadora discriminada a seguir, pelo Programa de Pós graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco por meio de encontro online devido à pandemia de COVID-19.

**Área de concentração:** Filosofia

**Linha de pesquisa:** Fenomenologia e Hermenêutica

Aprovada em 24/08/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profº Drº Sandro Cozza Sayão (Orientador)

---

Profº Drº Sandro Márcio Moura de Sena (Examinador interno)

---

Profº Drº Diogo Villas Bôas Aguiar (Examinador externo)

À Maria do Carmo de Carvalho Cintra

&

Corrina Oliveira Arruda

"Pois que ele [o Homem] possua razão não o eleva, quanto ao valor, acima da mera animalidade, caso a razão deva lhe servir apenas em função daquilo que, nos animais, compete ao instinto; a razão desse modo seria apenas uma maneira particular, da qual a natureza teria se servido para equipar o homem para o mesmo fim ao qual os animais estão destinados, sem destiná-lo a um fim mais elevado."(KANT, 2016, p. 90)

## RESUMO

A questão da subjetividade na filosofia de Levinas é o problema central que esta dissertação se propõe perseguir. Partindo da análise sobre a distinção entre os modos de identificação e aspiração metafísica indo em direção à distinção entre metafísica e ontologia tem-se em vista propor uma referência na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* à obra *Totalité et Infini*. A hipótese geral do trabalho indica um ponto de intersecção entre as duas obras, relacionando a ideia de sensibilidade, conforme a primeira obra, à ideia do infinito, conforme a segunda. Tal hipótese visa atender ao problema geral do trabalho que pode ser resumido na seguinte questão: como se dá a passagem do sujeito na imanência à abertura da transcendência? Dessa forma, analisar a relação entre conceitos como *dito* e *amplexo do ser*, sensibilidade e a ideia do *Outro que ser* e, por fim, da unidade entre a questão da subjetividade e da transcendência, asserção que nos levará à ideia de subjetividade irreduzível enquanto impossibilidade do bem, constituem em linhas gerais os objetivos do trabalho.

**Palavras-chaves:** Metafísica. Ética. Subjetividade. Fenomenologia

## ABSTRACT

The issue of subjectivity in Levinas' philosophy is the central problem that this dissertation seek to pursue. Starting from the analysis of the distinction between the modes of identification and metaphysical aspiration, moving towards the distinction between metaphysics and ontology, i aim to propose a reference from the work *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* to the work *Totalité et Infini*. The general hypothesis of the work seeks to indicate a point of intersection between the two works, relating the idea of sensitivity, according to the first work, to the idea of the infinite, according to the second. Thus, the analysis of the relationship between concepts such as "to say" and *amplex of being*, the sensitivity and the idea of the Otherwise than being and, finally, of the unity between the issue of subjectivity and transcendence, an assertion that will lead us to the idea of irreducible subjectivity as an impossibility of the good – or kindness – in general outline, these are the paper's objectives.

**Keywords:** Phenomenology. Ethic. Metaphysics. Subjectivity.

## RÉSUMÉ

La question de la subjectivité dans la philosophie de Lévinas est le problème central que ces analyses se proposent de poursuivre. Partant de l'analyse de la distinction entre les modes d'identification et aspiration métaphysique, en allant vers la distinction entre métaphysique et ontologie, nous essaierons de défendre que certaines notions présentes dans *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* se réfèrent à l'œuvre *Totalité et Infini*. Ainsi, notre hypothèse générale l'idée qu'il est possible d'indiquer un point d'intersection entre les deux œuvres, reliant l'idée de sensibilité, selon la première, à l'idée d'infini, selon la seconde. Analyser la relation entre des concepts tels que *dit* et *amplex de l'être*, de la *sensibilité* et de l'idée de *l'Autre* et, enfin, de l'unité entre la question de la subjectivité et de la transcendance, affirmation qui nous conduira à l'idée de subjectivité irréductible comme impossibilité du bien, décrit brièvement les objectifs de l'œuvre.

**Mots Clés:** Métaphysique. Subjectivité. Phénoménologie. Éthique.

## LISTA DE ABREVIATURAS

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
DEHH	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
EN	<i>Entre Nous: Essai sur Le penser-à-l'autre</i>
TI	<i>Totalité et Inifini</i>

## Sumário

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>1.1</b>	<b>Problema geral</b>	12
1.2	Objetivos	14
1.2.1	Objetivos do primeiro capítulo	14
1.2.2	Objetivos do segundo capítulo	15
1.2.3	Objetivos do terceiro capítulo	15
<b>1.3</b>	<b>O ponto de partida: entre a hipóstase e o testemunho</b>	15
<b>2</b>	<b>DESEJO E MODOS DE IDENTIFICAÇÃO</b>	19
<b>2.1</b>	<b>Da aspiração Metafísica</b>	19
<b>2.2</b>	<b>Habitação e infinito</b>	21
2.2.1	Alteridade do mundo e alteridade do Eu	21
<b>2.3</b>	<b>Teoria e Desejo metafísico</b>	24
<b>2.4</b>	<b>A liberdade do arbitrário e a investidura da liberdade: o juízo de Outrem</b>	27
2.4.1	Investidura enquanto impugnação e a transcendência	28
<b>2.5</b>	<b>Modos de identificação</b>	31
2.5.1	Os elementos e o Homem das cavernas	34
2.5.2	Posse, trabalho e representação	37
<b>3</b>	<b>DA DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E DESINTERESSE</b>	42
<b>3.1</b>	<b>Intencionalidade, representação e ética</b>	42
<b>3.2</b>	<b>Ontologia e Metafísica</b>	51
3.2.1	Angústia e Desinteresse	56
<b>3.3</b>	<b>Razão especulativa e Metafísica</b>	68
3.3.1	Sensibilidade enquanto ruptura da identidade	70
<b>4</b>	<b>A IDEIA</b>	76
<b>4.1</b>	<b>Que ideia, em sentido último, é ideia do infinito</b>	76

4.1.1	Ideia do infinito enquanto relação ética.....	78
<b>4.2</b>	<b>Subjetividade enquanto ideia do infinito.....</b>	<b>81</b>
4.2.1	Subjetividade irreduzível enquanto Rosto .....	85
4.2.2	A relação entre subjetividade irreduzível e a linguagem .....	89
<b>5</b>	<b>ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>92</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>95</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 Problema geral

Podemos pensar muitas formas de relações em que o homem sujeita-se. Na relação com as coisas estas me atravessam, na relação com o mundo este me atravessa, mas desse atravessamento mesmo poderei construir minha identidade. O sujeito enquanto Eu pode e deve se sustentar através das coisas e diante do mundo. Mas a partir de que *energia* tais relações se alimentam? O que terá feito o Eu *descobrir-se* enquanto tal na imanência? Segundo Levinas (AE, p. 22), somente "[...]a bondade da à subjetividade a sua significação irreduzível.". As relações que se tecem como modos de identificação não designam senão sujeições relativas. O ponto de partida desta dissertação é a ideia segundo a qual os problemas da transcendência e da subjetividade são um só.

Encontramos dois modos de administração das acepções que levam a esta ideia. Na obra *Totalité et Infini* publicada originalmente em 1961, Levinas desenvolve suas categorias em função de uma ideia de alteridade ainda ligada a questões como *ser* e *essência*. A alteridade seria, nesta circunstância, a "[...] essência original da expressão[...]" (TI, p. 218) designando um *ser* que se manifesta assistindo sua própria manifestação. Também há nessa obra referências, cujo sentido buscaremos, a uma *experiência primeira* ou *inteligibilidade primeira*, mas sob a defesa do ser enquanto exterioridade através da qual a relação social pôde ser pensada como "[...]a trama lógica do ser[...]"(TI, p. 321) em que pode-se pensar a verdade não como *descoberta*, mas enquanto "[...] modalidade da relação entre o Mesmo e o Outro[...]" (TI, p. 59). Agora, em *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* de 1974, Levinas defende a identidade entre essência e existência conforme a qual o interesse é indissociável da existência, esta ida em direção ao ser enquanto exterioridade transforma-se, na subjetividade, em transcendência que é sempre traída quando dita. Este trabalho tem a pretensão de sublinhar esta passagem, não como uma oposição entre os métodos ou argumentos utilizados numa e outra obra, mas buscando indicar a sutil referência que pode ser vista entre elas.

Haveria, assim, uma passagem do sujeito na imanência, reunido entre modos de identificação, ao sujeito aberto à transcendência como aspiração metafísica. Assim, a presente análise dissertativa concentrar-se-á sobretudo nas duas obras supracitadas, em suas versões originais, recorrendo em alguns momentos às elucidações de alguns comentadores,

como Perperzack, Poleschuk, Bernasconi, às teses do Dr. André Brayner e Dr. Tadeu Souza que tomaram para si a árdua tarefa de pesquisar sobre esse tema bem como obras do autor adjacentes em relação ao nosso propósito como *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger* e *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*.

Dividiremos nossas análises, tendo como orientação a tentativa de concatenar o conteúdo, em três capítulos. No primeiro propomo-nos reconstruir a distinção entre desejo e os modos de identificação. O desejo, enquanto abertura da transcendência, mostraremos, distingue-se dos modos de identificação em meio aos quais a alteridade na distância de *si a si* dissolve-se. Os modos de identificação apresentam algumas estruturas gerais em que as articulações do sujeito enquanto *Mesmo* se movimentam e tornam possível a distinção entre relações análogas à transcendência – subjetividade relativa – e a transcendência mesma enquanto *subjetividade irreduzível*. Este capítulo buscará desenvolver a seguinte hipótese: na filosofia de Levinas o termo ideia guarda seu sentido tradicional, qual seja, uma relação tal que não encontra correspondência no real. No real o Eu é sujeito às coisas na medida em que estas servem à manutenção da sua identidade. Diante disso, portanto, pode-se interpretar a ideia do infinito, distinta de todos os modos da identidade, como correlata à subjetividade irreduzível na medida em que esta significa uma relação tal que é animada pelo pensado em detrimento do pensamento, relação, assim em que a *subjetividade do sujeito* não parte do sujeito.

No segundo capítulo, discorreremos acerca da distinção entre ontologia e metafísica recorrendo, em vista desse fim, à relação entre a fenomenologia e hermenêutica contemporâneas, representadas sobretudo pelas obras de filósofos como Husserl e Heidegger, e a filosofia levinasiana. Elencando os principais pontos de intersecção bem como as divergências com a escola que fora, sem sombra de dúvidas, o terreno fértil do pensador. Nossa meta nesta etapa é antes apresentar o grau de importância que esses autores, cada um a sua maneira, tiveram para algumas formulações da metafísica de Levinas do que reconstruir a obra de cada um deles, ou seja, apresentaremos uma silhueta básica que tornará mais acessível ao leitor algumas acepções ligadas, sob certos aspectos, à fenomenologia como *interessamento* e relação *não-intencional*.

Apresentaremos, ainda nesta etapa, a distinção entre a noção de sensibilidade enquanto αἴσθησις tal qual defendida pelo filósofo alemão Immanuel Kant na primeira parte da doutrina transcendental dos elementos da *Crítica da Razão Pura*, a sensibilidade enquanto fruição e a sensibilidade como vulnerabilidade na incompreensibilidade de Outrem, isto é, na

impossibilidade do Eu substituir-se que descreveremos como a *impossibilidade do Bem*. Tal impossibilidade, mostraremos no decorrer da análise, tem a ver com a diferença entre ontologia e metafísica que separa radicalmente da *essência* do ser a subjetividade, demarcando o significado do interesse, seja ele prático ou teórico, e a significância do desinteresse. O segundo capítulo busca desenvolver, sobretudo, a seguinte hipótese: a sensibilidade só é possível para um Eu a partir da sua inibição. Ela só será, contudo, inibida radicalmente por uma sensibilidade Outra. Tal inibição deve referir-se à anterioridade da sensibilidade de Outrem em relação a minha sem que essa inibição tenha como ponto de partida algum projeto meu, ou seja, a *des-coberta* da sensibilidade deve, argumentaremos, referir-se à interrupção da minha fruição por Outrem.

A sensibilidade enquanto marca da impossibilidade de substituir-se a Outrem figurar-se-á como a exposição do Si a Outrem em meio a qual a subjetividade ganha seu sentido último e irreduzível, qual seja, o da ideia do infinito. Tal significação receberá tratamento no terceiro e último capítulo, quando relacionaremos a sensibilidade tratada como vulnerabilidade na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* com o advento da ideia do infinito como categoria extraordinária nas definições em que aparece em *Totalité et Infini*. Buscando, assim, desenvolver a hipótese segundo a qual a abertura do desejo deve confundir-se com a inibição da sensibilidade sem que isso configure-se como um movimento voluntário, o que faria de Levinas um asceta, nem mesmo como o infinito regressivo da psicanálise, mas um movimento absolutamente desinteressado.

## 1.2 Objetivos

### 1.2.1 Objetivos do primeiro capítulo

Consideradas as hipóteses, os principais objetivos do primeiro capítulo são: a) apontar como a *aspiração metafísica* é a única via que assegura a significação do desejo como correlata da transcendência, isto é, reconstruir o modo por meio do qual a metafísica tradicional e a ideia do incondicionado recebem um novo tom ou uma nova orientação por meio da ética; b) descrever como a *investidura da liberdade* estabelece uma abertura em meio a qual é possível o desejo como presença do *infinito* no *finito*; c) traçar de que forma a apresentação das estruturas gerais dos *modos de identificação* traduzem a tentativa de separar

relações análogas à transcendência – que dizem respeito à subjetividade tão somente em sua modalidade relativa – da relação com o *transcendente*, enquanto *subjetividade irreduzível*.

### 1.2.2 Objetivos do segundo capítulo

Constituem os objetivos do segundo capítulo, em linhas gerais, a) situar o pensamento de Levinas em meio à influência que a fenomenologia de Husserl e a ontologia fundamental de Heidegger exerceram em boa parte de suas obras apresentando sumariamente algumas relações possíveis com as acepções que nos conduzem ao nosso intento, quais sejam, entre outras, a intencionalidade, a compreensão do ser, a *existencialidade* e a angústia; b) indicar a distinção entre a análise da consciência intencional desde a fenomenologia transcendental e a ideia de uma consciência voltada para a responsabilidade no contato com o *não-intencional*; c) descrever em que sentido a ontologia é *superada* pela metafísica da alteridade a partir da ideia do desinteressamento sob o ponto de vista de uma sensibilidade ou uma tensão mais significativa que a *existencialidade*.

### 1.2.3 Objetivos do terceiro capítulo

Figuram, enfim, como objetivos do terceiro capítulo: a) discorrer sobre a recepção de Levinas à terceira meditação cartesiana e falar sobre a importância do cartesianismo na metafísica da alteridade; b) propor uma relação entre as significações presentes em *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* e *Totalité et Infini* através da aproximação, complexa por natureza, entre a ideia do infinito e a sensibilidade como incondicional à ideia de *Si Mesmo*; c) pensar a subjetividade irreduzível a partir da ideia do infinito enquanto presença do *Rosto*. Subjetividade será significada enquanto discriminação, desumanização, como a situação do refém. A partir desses aspectos, o sujeito é *Outrem*. A subjetividade irreduzível, distinta de qualquer referência à minha essência, então, figurar-se-á como a alteridade do *refém*.

## 1.3 O ponto de partida: entre a hipótese e o testemunho

Em vista de reconstruirmos a proposta levinasiana acerca do problema da subjetividade, temos de levar em consideração alguns pressupostos significativos que podem não funcionar, à primeira vista, como base de um raciocínio, mas que certamente nos servirão como chave hermenêutica.

O primeiro ponto é a distinção entre *sujeito* e *subjetividade*. Aquilo que se sujeita, o Eu chamado à responsabilidade (AE, p. 22), não extrai de si sua *sujeição* e, portanto, a subjetividade não será pensada como uma modalidade do ser, mas como "[...] irreduzível à imanência essencial [...]" (AE, p. 20). Mas como podemos pensar, significar ou, como aqui deve-se pretender, descrever a subjetividade? Será necessário pressupor que o condicionamento ou a sujeição do sujeito produza como um Eu uma hipótese, isto é, a partir do contato que se estabelece de forma "[...] totalmente diferente da a realidade do real [...]" (AE, p. 22) o Eu é tocado na imanência por uma conjuntura, se é que podemos dizer assim, que não pode ser por esta imanência abarcada, desse contato ou desse êxtase surge, assim, a redução do amplexo do ser (*dito*) à anterioridade do verbo em relação ao ser (*dizer*). Tal redução diz respeito à subjetividade em sua modalidade irreduzível. Pesa, porém, em meio a isso, a hipótese do sujeito como situação concreta, como decadência e emanção, pois na significação filosófica "[...] exigir esta simultaneidade [conjuntural] é já reenviar ao ser e ao não ser o outro do ser." (AE, p.8). Tomar, portanto, a hipótese – ou a existência – como ponto de partida é inscrever a subjetividade na imanência e desconsiderar a possibilidade da *anfibia* do ser e do ente ser superada, ou seja, fixar a subjetividade em conjunturas que funcionariam, segundo Levinas, como "[...] anexações da essência." (AE, p. 9) em que a ideia da *exceção do Outro que ser* enquanto subjetividade já não pode ser pensada senão de maneira sub-reptícia. Mas de quê, afinal de contas, devemos partir? O Eu, que vos escreve, encontra-se situado num tempo, é filho de uma época, está no mundo em carne viva, aquilo que sujeita toda esta *situação* pode ser, por meio desta, tematizado, exposto, *dito*? Talvez se meu tempo ou minha temporalização manifeste, em sua concretude, a ambiguidade entre esta *situação* e sua exceção, quer dizer, a menos que se possa "[...] pensar a sua temporalização não como essência, mas como dizer[...]" (AE, p. 11). Esta temporalização como *dizer* não deve indicar, ainda assim, uma tematização, isso comprometeria a irreduzibilidade e reconduziria a significação a uma ontologia em que o *dizer* é reduzido ao *dito*, de outra forma, ela deve indicar, conforme parece, o momento irrecuperável em que esta situação se impugna, não a partir de si mesma, mas contra si mesma.

Agora, o momento irrecuperável designa o caráter positivo desta significação e na medida em que se faz discurso filosófico "[...] sua positividade não preservaria mais a infinitude do infinito do que o faz a negatividade." (AE, p. 15). Ora, se a impugnação advém à minha situação, se a temporalização do *dizer* difere do seu *épos*, é preciso que tenha sentido fora de mim, é preciso que em relação à minha temporalidade se passe um lapso. É preciso

que a temporalidade do *dizer*, portanto, esteja diante de mim, é preciso, enfim, que o Outro não indique um momento ou uma *experiência* do mesmo, ou seja, que tenha sentido sem referir-se como um "[...] complemento à realização da aventura da essência, a qual consiste em persistir na essência e em desenrolar a imanência, em permanecer em mim na identidade." (AE, p. 19).

A temporalidade do *dizer* expressa-se como testemunho do infinito ou presença do infinito o que, segundo parece, conectaria muitas das hipóteses de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* à obra *Totalité et Infini* na medida em que a temporalidade do *dizer* intenta traduzir a *aporia* inultrapassável do infinito positivamente, muito embora, em outros aspectos, a maneira de Levinas conduzir suas ideias já não seja a mesma como, devemos argumentar, na questão acerca da sensibilidade.

Diante disso começamos com o seguinte questionamento: o que significa estar diante da temporalização do *dizer* ou o que desenrola-se como recepção da ideia do infinito? Significaria o começo de sua queda ou o *testemunho* da sua incomensurável infinitude que revela, positivamente, uma relação incondicionada, isto é, mais precisamente, *anárquica*? Que significará, portanto, a *anarqueologia* do *dizer* (AE, p. 8) senão o desenvolvimento da ideia de incondicionado? Um dos fundamentos das hipóteses que animam este trabalho, apresentadas acima, visa sustentar que o termo ideia nas obras de Levinas guarda seu sentido tradicional, qual seja, uma relação tal que jamais se exprime concretamente, isto é, que não encontra correspondência. Isto não equivale, registre-se, a aproximar-se do princípio de razão suficiente e, portanto, não condiz com uma figura máxima em comparação a qual tal relação faria sentido.

Antes, o *anárquico*, o *incondicionado* ou a *ideia*, defenderemos, não traduz um protótipo ou um arquétipo, mas a irreduzibilidade do *dizer* – temporalização do transcendente – em relação ao *dito* – conjuntura do par ser e não-ser. Agora, na medida em que, concretamente, essa resistência temporaliza-se e dá o sentido de uma metafísica da alteridade, a subjetividade emerge para um sujeito de *carne e sangue* (*chair et sang*) chamado a responder algo que não toca e, sob certo aspecto, não vê, que dizer, "equivoco ou enigma – poder inalienável do dizer e modalidade da transcendência." (AE, p. 11). A ideia ou o hiper-urano na vida, ideia do homem vivo, não conduz, portanto, a uma representação.

Logo, nosso ponto de partida em vista de perseguir as hipóteses lançadas pelo projeto, define-se a) pela ideia de *testemunho* que, conforme parece, assegura a impossibilidade da sincronização, isto é, o caráter intangível da relação sem que impossibilidade designe uma

estrutura negativa; b) pela anterioridade do verbo em relação ao ser que *produz-se* como uma resposta responsável sem que isso aconteça como uma modalidade da existência e, assim, busca-se descrever, na medida do *possível*, como a antinomia do *dizer* e do *dito* revela, na metafísica levinasiana, a subjetividade irreduzível (*dizer*) que não se compara nem se define por nenhuma sujeição relativa no *amplexo do ser* (*dito*).

## 2 DESEJO E MODOS DE IDENTIFICAÇÃO

Segundo Levinas, o desejo diz respeito "[...] ao acolhimento de Outrem através do seu juízo" (TI, p. 104) de tal forma que retira o seu sentido de fora sem que isso constitua, sob certo aspecto, uma mera *antítese formal* (TI, p. 103) em relação à consciência cognitiva. O desejo encontraria, nessa perspectiva, sua formulação última na resistência absoluta de um termo em relação à tematização. Adiante, buscamos reconstruir, dentro dos limites desta dissertação, a distinção entre desejo – enquanto relação com Outrem – e os modos de identificação, definição geral que utilizamos para designar necessidade, trabalho, posse e etc. Espera-se, com isso, distinguir aquilo que se altera tão somente de forma relativa – modos de identificação –, daquilo que se altera absolutamente – como Outrem – e, com isso, sustentar a ideia segundo a qual há uma virada ou passagem do sujeito na imanência em direção ao sujeito transcendente.

### 2.1 Da aspiração Metafísica

Estar diante de alguma coisa é já situá-la num contexto em que seu domínio pode se concretizar. As modalidades em que os objetos podem ser dados dessa maneira são infinitas. Mas há algo de muito característico em nossa relação com as coisas: elas se mantêm sob o alcance da nossa posse e, mesmo quando parecem independentes, a possibilidade de se transmutarem tornando-se parte do que somos está sempre aberta pois sua existência mesma, enquanto coisa, supõe tal possibilidade. Logo as coisas nos servem.

Agora, a aspiração metafísica, na história do pensamento Ocidental, sempre buscou na figura do incondicionado – aquilo que condiciona todas as coisas e delas se distingue – uma relação que funcionasse de outra maneira. O incondicionado deixa seus vestígios nas coisas, mas elas são incapazes de totalizar sua significação. Por mais que nosso intelecto, em sua pulsão mais elementar, nos inspire a percorrer a distância entre o condicionado e o incondicionado, o pensamento que busca apreendê-la se depara com a dificuldade de, permanecendo em si mesmo, ser capaz de conter algo que ultrapassa de forma absoluta seus limites.

No entanto, esta dificuldade não faz parecer esta aspiração fundamental, parece fazer parte da natureza humana uma certa vontade de ir além a despeito das circunstâncias. As primeiras páginas de *Totalité et Infini* parecem nos fornecer uma ideia de metafísica que não subverte tal aspiração na necessidade de captar um fim último que faria figurar, na

representação do incondicionado, a realização máxima do ser em que a aspiração converter-se-ia em satisfação, em que a aspiração se assemelharia a uma falta a ser preenchida. Nos fornece, assim, uma ideia de metafísica que conserve a aspiração mesma. A orientação da relação metafísica parece, assim, conduzir o pensamento para um âmbito em que nada pode ser por ele constituído, em que tudo se encontra fora, em que as ideias ultrapassam os limites do pensante e, portanto, lhe são estranhas. Assim:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer. (TI, p. 22)

A dimensão da metafísica é, pois, aberta quando o desejo é suscitado pelo desejado sem que esta abertura encaminhe aquele que deseja rumo a uma satisfação. O desejo metafísico ou a aspiração ao invisível, segundo Levinas (TI, p. 23), exige, ainda, daquele que deseja, a consideração máxima da exterioridade, isto porque tal relação se desvanece quando, sob o pretexto de captação do desejado, perde-se em conta sua inapreensível distância, quando a exterioridade passa a situar-se no pensamento enquanto *tema*.

Mas para que o desejo se revele como desejo metafísico é preciso que o Mesmo – aquele que deseja – reconheça seus múltiplos modos de identificação (*modes d'identification du moi*), isto é, faz-se imperativo perseguir " a diferença que separa as relações análogas da transcendência e as da própria transcendência. [pois] Estas conduzem ao Outro[...] Aquelas [...] permanecem no Mesmo." (TI, p. 112).

Enquanto exterioridade absoluta, o desejo não indica a mera significação de um ente simplesmente fora. A exterioridade não parece, nessas análises, ser produzida como uma oposição à interioridade. Os objetos que se encontram fora ou *para* a consciência estão dispostos de maneira tal que a sua integralização na imanência do pensamento é iminente. E é justamente a partir da diferença entre os *modos de identificação* (TI., p. 26) e do desejo metafísico que é desenvolvida a proposta segundo a qual a ideia do infinito encontra sua significação última na metafísica da alteridade em que:

[...]a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo não pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação senão como Eu. (T.I. p. 25)

A transcendência do Outro impede que tal relação possa ser estruturada em função de termos que, ligados logicamente uns aos outros, esboçariam um conjunto de esquemas. Nenhum sistema, portanto, abarca a relação com o infinito. Isto não significa, porém, que deve-se abandonar ou destruir a qualquer custo todas as tradições. A recorrência a termos usuais da tradição do pensamento Ocidental é muito utilizada na obra *Totalité et Infini*. Explicitar-se-á, mais a frente, os possíveis usos de alguns desses termos. Falaremos, adiante, da distinção entre desejo e necessidade. Intentamos aqui reconstruir a ideia conforme a qual o desejo metafísico é considerado como a orientação imprescindível à exterioridade, levando em consideração, todavia, o quão caro pode custar o uso do termo orientação que, de certo modo, implica, ainda, um modo de identificação.

## 2.2 Habitação e infinito

Para compreendermos a distinção entre desejo e necessidade, tenhamos em conta, antes, dois modos gerais de identificação desenvolvidos por Levinas em *Totalité et Infini*, quais sejam, o reviramento das alteridades do mundo e do Eu. De qualquer forma, é um fato indubitável que o Eu, em si, estranha-se a si mesmo. Vê-se, assim, distante de si mesmo, fora da sua identidade puramente tautológica.

Mas este estranhamento é representado ao Eu por si mesmo, uma das razões pelas quais pode-se dizer que "o eu é idêntico mesmo nas suas alterações [...]"(TI., p. 25). Dessa maneira, na alteridade do Eu "a diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é um <<outro>>"(Ibid.). Isto quer dizer, ainda, que a identidade do Eu não se encerra em sua forma puramente lógica. Sua permanência no mundo, veremos, também significa uma identificação. O mundo, também estranho ao Eu, é sempre seu mundo. Mundo no qual e do qual o Eu vive. O reviramento da *alteridade do mundo*, diferença do "outro do mundo[...]"(TI, p. 26) se dá de forma semelhante da *alteridade do Eu*. Ambas são diferenças não absolutas.

### 2.2.1 Alteridade do mundo e alteridade do Eu

Agora, permanecer no mundo significa embarcar a própria existência nessa relação. A *alteridade do mundo* se porta, sob um certo aspecto, como o alimento. A comida distingue-se do Mesmo até integralizar-se em seu ser, até perder sua diferença. Assim como o alimento *oferece-se*, mesmo em sua distinção, à manutenção do eu, o mundo o mantém na possibilidade sempre aberta da habitação. Morar, ser no mundo, significa possuir, ter a disposição, estar, assim, em meio àquilo de que se mantém a vida. Importa, à aspiração do

desejo metafísico, reconhecer a *alteridade do Eu* e a *alteridade do mundo* como modos de identificação para que se possa separar aquilo que parcialmente e apenas analogamente se altera *daquilo* que se revela como radicalmente Outro. Reconhecer isso nos aproxima da relação da transcendência (subjetividade), nossa intenção, na medida em que já não tomamos como transcendentos relações que, mais precisamente, apresentam-se em conjunturas imanentes, por isso importa pensar a alteridade por essa via, por isso, ademais:

É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os momentos dessa identificação - o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia - não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo. Isso importa à possibilidade da metafísica. (TI., p. 27)

O Mesmo, portanto, indica uma forma de relação em que a identidade pode ser pensada para além da indiscernibilidade dos idênticos ou seu avesso ( $A=A$ ), reconhecendo-se, assim, também nas atividades cotidianas. Ser Mesmo, poderíamos assim dizer, é fruir da *mesmidade*, ou seja, persistir, como o *connatus*, em ser. Tal modalidade de relação funciona sob o pano de fundo da posse. É a capacidade da posse que liga inevitavelmente o Eu, em sua identidade, ao mundo, pois habitar, isto é, ser o Mesmo num mundo, é possuir, já de antemão, tudo o que está, em relação à habitação, disposto. Tal ligação é afirmada quando se indica que a habitação, isto é, o fato último de ser e estar completo no mundo, no modo próprio do Mesmo:

Não é um continente, mas um lugar onde eu posso, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar da dependência, ou graças a ela, livre. Basta andar, fazer para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo, num certo sentido, está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas, mesmo os astros, por pouco que faça contas, que eu pense nos outros intermediários ou nos meios. (TI, p. 26)

As modalidades de identificação significam, segundo parece, em sua miríade de articulações, a concretude do egoísmo, sem que esta palavra nos conduza, a princípio, a algum juízo de valor moral. Isto possibilita que a identidade do Eu institua uma separação mais radical do que aquela que tem sentido numa oposição dialética, sendo assim, sem abertura à síntese. Ser Mesmo, portanto, não significa o oposto de ser Outro; significa ainda menos que entre Mesmo e Outro ocorra uma relação análoga ao binômio ser e não-ser. De outro modo, é exatamente a concretude do egoísmo que torna fecunda a ideia segundo a qual a posse que o fundamenta é incapaz de percorrer a distância que o desejo metafísico revela, incapacidade ou *passividade* que se denominará *Rosto*.

É a ideia de Rostko que nos impele a identificar o rompimento com a totalidade na figura do *homem descontente*. O rompimento com a noção de sistema encontra um apoio muito precário no descontentamento pois "o negador e o negado colocam-se conjuntamente, formam sistema, isto é, totalidade" (TI, p. 30). Tal rompimento não deve dizer respeito, portanto, a um *Mesmo* existente que rompe ou destitui de sentido a totalidade em vista de assegurar uma pretensa singularidade, ao menos não em absoluto. Nem mesmo os afetos que persistem em "[...] ser informação: sobre si, sobre os valores [...] sobre uma dis-posição na essência do ser [...] que não deixam de se fixar num *logos* do ser [...]" (AE, p. 83) que, assim, tomados numa significação psicológica, particularizam aquilo que é afetado, pois uma parte só tem sentido em relação ao todo. Os afetos são sempre direcionados a um, aquilo que é afetado permanece o mesmo na afecção e, portanto, não se altera, mas pode, como na filosofia de Spinoza, se definir através dela. Assim:

O médico que falhou uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo contudo ligados aos seus horizontes. O <<de outro modo>> e o <<noutro lugar>> que eles pretendem têm ainda a ver com o <<cá embaixo>> que rejeitam.(TI, 30)

É preciso, a fim de justificarmos o que é dito acima, antes de tudo, nos advertir acerca de um ponto: o desejo metafísico não busca seu sentido último na carência de uma capacidade tal de se alterar daquele que existe e frui da existência enquanto *Mesmo*. Isto quer dizer que a alteridade de Outrem, distinta das análogas alteridades do Mesmo e do mundo (TI, p. 28), não retira seu sentido destas. Assim como é preciso, por analogia, que a ideia do perfeito seja anterior a do imperfeito, faz-se imprescindível que a alteridade do Outro seja, sob certo aspecto, anterior a alteridade do mundo e do *Mesmo*. Dessa forma:

A ideia do perfeito e do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência. Esta designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que esta distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo.(TI, p. 31)

A alteridade de Outrem, absoluta, não se expressa a partir da *alteridade do mundo* e do *Eu*. Isso fará, certamente, com que Levinas observe nessa diferença um desenho parecido com a relação entre infinito e finito na filosofia cartesiana que exporemos com maior cuidado adiante. O finito supõe, assim como se concretizou nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, o infinito. O desejo metafísico, distinto dos modos de identificação, é suscitado pela

anterioridade do infinito em relação ao finito. A ideia do desejo metafísico amarra, então, todas as articulações do binômio *Mesmo* e *Outro*. Articulações que, muito embora não constituam um sistema, darão luz às *categorias da Metafísica* (TI, p. 57). Mas como tais categorias podem ser desenvolvidas? Poderá a teoria dar conta do seu desenvolvimento? É o que tentaremos responder.

### 2.3 Teoria e Desejo metafísico

Segundo Levinas (TI, p. 33), se a teoria consiste numa relação em que o objeto por ela contemplado re vela-se a partir de si mesmo, guardando-lhe sua exterioridade, então ela extrai sua razão de ser do desejo metafísico, pois é a partir da sua significação que uma exterioridade em termos absolutos pode ser pensada, muito embora a especulação modernamente desenvolvida já não contemple objetos, os dominando, razão pela qual "a teoria significa também inteligência - logos do ser - ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece"(TI, p. 32). Isto significa que se a teoria só se sustenta desde a metafísica, então em si mesma não encontra o sentido da suspensão que a torna possível. A teoria, de outro modo, só deve valer de fato como conhecimento se justificada. Suas bases, pressupostos e fundamentos são sempre passíveis de correção, sob o risco de alienar a verdade de que vive tal relação.

A justificação, por seu turno, só se torna efetiva se a teoria, antes de arbitrariamente se afirmar, expor-se às possíveis objeções, respondê-las sem desvios, o que certamente resultará na disposição da crítica. Assim, a teoria justificando-se pela crítica, sobreposição e acompanhamento rigoroso dos dilemas, recurso à história da filosofia, graduação do saber a partir da sabedoria:

Não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um por em questão do Mesmo - que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo - é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação de minha espontaneidade pala presença de Outrem. (TI, p. 33)

Isto não significa, porém, que as categorias da metafísica possam ser pensadas teoricamente, pois o desejo está para especulação, aqui, assim como o sumo bem está para o entendimento na tradição kantiana. De outro modo, elas desabrocham e desenvolvem-se, tomam o pensamento, na obediência à Outrem por meio da qual o contato com a exterioridade "não se perde pura e simplesmente com o fato de sua manifestação[...] (TI, p. 42).

Explicando em miúdos: a metafísica extrai suas categorias do modo próprio com que a

ideia do Outro, no pensamento, é ultrapassada em relação ao Outro a partir do qual paradoxalmente tal ideia é produzida (TI, p. 43). Mas descrever a subjetividade, sujeição última do sujeito, enquanto desejo metafísico não significa, devemos advertir, defender um ascetismo em que o homem tendo em vista uma elevação busque o sentido de sua existência através de uma *totalidade divina*, isto é, uma tal conjuntura em que Outrem figuraria como Deus. A transcendência ou distância entre Mesmo e Outro encontra, digamos assim, um existente que, fruindo, vive e se interessa e que, nesta circunstância inevitável aí se mantém num puro egoísmo, que talvez convenha denominar de ingenuidade do *amor a si mesmo*.

Contudo, a transcendência não deverá ser pensada, nessas análises, como um acontecimento em meio à conjuntura – muito embora transcendência, aqui, signifique mais um *apesar da vida* que uma *vida após a morte*, discutiremos a frente – desta existência terrestre, o que, certamente equivalerá visar uma *totalidade humana* (sabedoria imanente) em detrimento de uma *totalidade divina* (transcendência teológica), dessa forma:

Entre uma filosofia da transcendência que situa alhures a verdadeira vida à qual o homem teria acesso, evadindo-se daqui, nos momentos privilegiados da elevação litúrgica, mística, ou ao morrer - e uma filosofia da imanência em que captaríamos verdadeiramente o ser quando inteiramente <<outro>> (causa de guerra), englobado pelo Mesmo, se desvaneceria no termo da história, propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência econômica como a denominamos, uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana[...] Uma tal relação é a metafísica, ela mesma. (TI, p. 44)

Enquanto conservação da absoluta exterioridade do ser, a transcendência figura-se, nas páginas de *Totalité et Infini*, sob a expressão do Rosto "[...] que apela para mim, [e] rompe com o mundo que nos pode ser comum[...]" (TI, p. 211) indicando, antes de mais nada, a partir de estruturas complexas e problemáticas, uma relação tal que todo o seu sentido advenha de fora da fruição, isto é, da minha sensibilidade, por mais que, sob um aspecto muito peculiar, a encontre. Isto porque a transcendência supõe a fruição ainda em outro sentido: a oferta pressupõe a posse, mas o fato de possuir não significa, de imediato, a oferta. É preciso, então, que a doação, não obstante toda essa suposição, tenha sentido independentemente da posse. Ora, ser *Mesmo*, articular-se entre inevitáveis *modos de identificação*, é habitar, a habitação ou a economia é já, como dissemos, o poder de possuir. A transcendência, portanto, está para a fruição assim como o condicionante do ato de ofertar está para a posse. Assim, na satisfação máxima que a simples possibilidade de fruir indica, isto é, em sua máxima completude qualitativa, a transcendência emerge como:

[...]uma inversão fundamental, não de uma qualquer das funções do ser, função desviada da sua finalidade, mas uma inversão do seu próprio exercício de ser, que suspende o seu movimento espontâneo de existir e dá um outro sentido a sua inultrapassável apologia. (TI, p. 57)

Tal inversão se dá quando o Outro é tomado não como um indivíduo entre outros na co-existência, mas como aquele que provoca o desejo metafísico. O que é provocado, porém, não está incompleto, é a sua satisfação, num sentido peculiar, que torna possível a inversão (TI, p. 56). Isto explica, talvez, a importância que recebe a ideia de interioridade enquanto separação na primeira seção de *Totalité et Infini* e, ao mesmo tempo, a importância que damos, aqui, ao que Levinas denomina *modos de identificação*.

É, de fato, a um Eu separado, a uma sensibilidade, que a *experiência sui generis* do Outro se dá. Isto não significa, porém, que interior e exterior formem dois pólos antagônicos o que faria com que ou a exterioridade fosse causada por sua oposição (não-eu), o que a faria ter um sentido tão somente relativo, ou faria da interioridade um mero reflexo de um ser exterior.

A interioridade, de outro modo, é a maneira em que um ser pode individuar-se enquanto *psiquismo*, isto é, sem que tal singularidade precise referir-se de algum modo à matéria. (TI, p. 52). Com isso, a separação indica um modo de ser que, muito embora não fuja radicalmente à totalidade, lhe é resistente. Sustentar, pois, que o Eu, em sua referência a si próprio, é sensibilidade não significa já uma referência ao que é sentido. A referência do eu a si mesmo enquanto sensibilidade é uma modalidade da fruição e, assim como qualquer *modo de identificação*, não diz respeito a dados empíricos, razão pela qual a ordem em função da qual será pensada a sensibilidade não será, ao menos em *Totalité et Infini*, a da experiência (TI, p. 145). Distinta, portanto, da sensibilidade apresentada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que já não se refere, como devemos argumentar, a um modo de identificação.

Pensar o *Mesmo* através da sensibilidade, em *Totalité et Infini*, é significá-lo, portanto, a partir de uma posição absolutamente sem transcendência, isto é, uma *egoidade* ingênua, irrefletida e inevitável. Dessa referência, da qual o *Mesmo* nunca sairá, não há nenhum rastro de um transcendente, ou seja, "na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a Outrem [...]" (TI, p. 142).

Agora, por outro lado, defender o desejo metafísico como o contato com o invisível não significa uma relação teológica, apenas direciona a metafísica para um campo de sentido em que, categoricamente, se pensa uma relação irreduzível. Tal campo será denominado, em Levinas (TI, p. 78), *face a face*. O desejo enquanto aspiração à exterioridade impugna radicalmente a fruição na medida em que a presença de Outrem se dá como uma "situação

última" (TI, p. 80), ou seja, a alteridade, relação social por excelência segundo Levinas, significa uma forma de relação em que os termos que se tocam se conservam radicalmente em si mesmos, pois tal impugnação não se dá como coação do Outro em direção ao *Mesmo*, mas face positiva da estrutura formal, é a ordem em que o metafísico contém em si a ideia do infinito.

Conter, no entanto, não significa abarcar ou adequar o infinito ao finito (isso significaria conter o infinito, não sua ideia), mas a maneira de pôr-se em *frente a...* "[...] ter a ideia do infinito [...]" (TI, p. 78) significa, ainda, manter-se numa relação tal que "[...] o ser cá embaixo e o ser transcendente [...] não desemboca em nenhuma comunidade de conceito [...]" (Ibidem). O desejo metafísico não traduz, pois, a pura e simples negação da fruição porque, negado, o egoísmo ainda serve a si mesmo. Quando há negação do egoísmo é provável que haja menos obediência que inclinação. O desejo, em sua forma metafísica, figura, nessas significações, como o testemunho da distância inapreensível entre o *ego*, inevitavelmente preso a sua *egoidade*, e Outrem, extremamente incondicionado.

#### **2.4 A liberdade do arbitrário e a investidura da liberdade: o juízo de Outrem**

O mesmo pode ser encarado como livre em, ao menos, dois sentidos: ou a liberdade significa a espontaneidade do arbitrário ou seu sentido último reside em seu investimento. Que significaria, pois, filosoficamente, a investidura da liberdade?

Investir significa, sobretudo, inverter. Quando investimos, por exemplo, um valor referente a um bem qualquer nunca mais o teremos sob as mesmas condições. Investir significa, assim, inverter. Podemos investir a liberdade em função do que Kant terá chamado "amor de si mesmo" ( KANT, 2016, P. 73), ou podemos, como o próprio Kant parece ter proposto na Crítica da Razão Prática, mas sob outra orientação, "[...] descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário."(TI, p. 83).

A primeira forma resultaria na ideia de liberdade segundo a qual, fundando-se a partir de si mesma, ela ignora seu arbitrário cujo destino último levaria à determinação do Outro pelo *Mesmo*. No acolhimento de Outrem, imperativo máximo da metafísica da alteridade que poderia equiparar-se à *Lei Santa* kantiana, a liberdade é investida não em função de si mesma, de outro modo, no extraordinário dessas (in)condições sua investidura revela-se na impugnação, até a morte através do sacrifício ou mesmo além disso, que a presença *gloriosa* do Outro produz. Assim, acolher Outrem é por a minha liberdade em questão (TI, p. 86). A relação com Outrem, portanto, não deve ser descrita em termos de liberdade. Liberdade e

conhecimento transmudam-se, em conformidade com o pensamento levinasiano, em fruição e posse e assim, tal como os interesses especulativos da razão, funcionam como mecanismos animais de expansão da vida, a liberdade é um dos modos próprios de, na identidade, o *Mesmo* manter-se.

#### 2.4.1. Investidura enquanto impugnação e a transcendência

A investidura da liberdade deve significar ainda menos uma liberdade iluminada pela presença gloriosa do Outro. Antes significa a vergonha sem fim de ser livre e a indiferença – talvez sentimento de irrelevância seja mais próprio aqui – em relação a própria liberdade, não como o ente que se angustia, mas como aquele que pode e não faz, isto é, aquele cujo poder de poder foi subtraído. Dessa forma:

A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de o matar, indica o fim dos poderes. (TI, p. 86)

A liberdade, porém, é "[...] uma eventualidade inscrita na essência do ser separado [...]" (TI, p. 90), isto deve significar que a impugnação ética que a presença de Outrem revela não se refere a um controle da liberdade pela liberdade. Nem tampouco que a liberdade possa sacrificar-se por Outrem. A inversão é impossível. Justifica-se: ser significa existir, existir significa estar situado entre modos infinitos (regressivamente) de identificação, se a liberdade está de forma indissociável inscrita na essência do ser, então sua inflexão é impossível. A investidura da liberdade só deve ter sentido, assim, enquanto ideia, isto é, ideia do infinito.

É bem verdade, não deixaremos de levar em conta, que uma das conclusões a que chega Levinas em *Totalité et Infini* identifica ser com exterioridade sustentando a ideia segundo a qual "[...] nenhum pensamento poderia obedecer melhor ao ser do que deixando-se dominar pela exterioridade" (TI, p. 323). Mas *ser* aqui significa menos uma abertura que uma sujeição. Defenderemos que tal tese aponta para a tentativa de hipóstase do bem formulada entre o binômio *dizer* e *dito* em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Afirmar que ser é exterioridade equivaleria, portanto, a reduzir o *dito* ao *dizer*, reduzir portanto o amplexo do ser (conjuntura do dito, ontologia, lógica formal, etc.) – onde tudo se mostra – a Outrem. Dessa forma, a verdade do ser significaria a obediência a sua exterioridade que, elevada a termos éticos, encontra seu campo de sentido na relação da alteridade, razão pela qual a *liberdade de Outrem*, sem espelhar o arbitrário "[...] é uma superioridade [...]" (TI, p. 86).

Mas a inscrição da liberdade ainda significaria a maneira de o Eu, sob o modo de ser separado, constituir-se a partir da vergonha pelo arbitrário da liberdade (TI, p 88). Isto é, quando a relação de si a si reconhece-se enquanto *entorpecimento* (TI, p. 96).

Haverá, portanto, algo de concreto a realizar, como causa, a impugnação que se processa como a investidura da liberdade? Talvez se tomarmos a experiência da exterioridade absoluta ou o *juízo de Outrem* como a conjuntura a partir da qual tal investidura pode ser pensada, por mais que jamais vivida. Nesse sentido, a concretude de tal investidura testemunharia o acolhimento indeclinável da superioridade do Outro. Superioridade não por força, mas por maestria. Testemunho, portanto da:

[...] irreversibilidade da relação entre Mim e o Outro, na Mestria do Mestre que coincide com a sua posição de Outro e de exterior. Com efeito, a linguagem só pode falar-se se o interlocutor for o começo do seu discurso, se por conseguinte ele permanecer para além do sistema, se não permanecer no mesmo plano que eu. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. (TI, p. 104)

A liberdade é, portanto, através da investidura, bloqueada de tal modo que toda finalidade que possa produzir-se através da autonomia descobre-se menos incondicionada do que este imperativo heterônomo que em nada diz respeito, é forçoso afirmar, às inclinações. Insurgindo-se radicalmente de fora, o imperativo do juízo que se faz sobre o sujeito (Ele!) não parte do sujeito e, portanto, revela-se como mais objetivo que qualquer objetividade. Objetividade que o sujeito é impossibilitado de assumir, objetividade que não *aparece*, isto é, que jamais fora constituída.

Agora, Se Outrem pode ser pensado como << o caráter de ser outro >>, então é razoável identificar, levando em consideração os aspectos apresentados acima, ser e exterioridade. Esta condicional dissipa-se, porém, se o ser identificar-se com a existência ou aparição, o que levaria, de certo, a uma significação ontológica do Outro em que a relação da alteridade se estabeleceria como co-existência. De outro modo, Outrem deve revelar-se enquanto *objetividade* pelo imperativo da incidência de seu juízo ou do seu apelo.

É, com propriedade, tal imperativo categórico que leva filosofia levinasiana a pensar o Rosto não como aparição, em que as formas expressas na face plástica traduziram o exterior como expressão do interior enquanto máscara, mas como abertura à transcendência. A investidura da liberdade indica, dessa forma, a maneira extraordinária com que Outrem, abertura do desejo em seu sentido metafísico, aborda o *Mesmo*. Tal abordagem não indica,

porém, nem o encontro fortuito e efêmero na multiplicidade de indivíduos, muito menos uma relação estética, como afirma Peperzak:

Nós todos pertencemos a diferentes comunidades, nas quais funcionamos mais ou menos baseados em necessidades recíprocas. Eu também posso observar o outro a partir de uma perspectiva estética, por exemplo, quando olho a cor de seus olhos, as proporções de sua face, daí por diante. Mas, nenhuma dessas maneiras de percepção representam a alteridade do outro em seu sentido mesmo. Todos os aspectos manifestados por meio de uma descrição fenomenológica que começam a partir destas perspectivas são imediatamente integrados à minha auto-referente, interessada e dominante consciência. (PEPERZAK, 1993, trad. livre, p. 19)

Seria inadvertido, pois, conforme nos parece, afirmar juntamente com Lima-Vaz, sem deixar de conservar o justo prestígio do filósofo brasileiro, que em toda sua obra Levinas assume uma postura antimetafísica (LIMA-VAZ, 1999 p. 433), não obstante este tenha reconhecido a ética levinasiana como uma alternativa às éticas empirista e racionalista. Muito embora a metafísica clássica se distancie em múltiplos aspectos das discussões propostas por ele, a maior parte das categorias desenvolvidas dizem respeito, sob um aspecto muito peculiar, a esses dilemas tradicionais.

Agora, em vista de concluirmos nossas considerações acerca da investidura da liberdade, a tomaremos ainda sob um ponto significativo: a decadência e a criação. Podemos conceber a separação, indispensável a criação, ou como desejo, constituindo-se pela ideia do infinito, ou como decadência. Enquanto decadente o ser separado significa sua separação na distância que poderia percorrer de si a si. A decadência da unidade atesta a avidez pelo regresso. A metafísica, desse modo, "[...] esforçar-se-ia por eliminar a separação, por unir"(T.I., p. 105). O ente, enquanto decaído, busca sua integridade no todo, de modo que:

Conceber a separação como decadência, ou privação, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela necessidade. A necessidade atesta o vazio e a falta do necessitado, a sua dependência em relação ao exterior[...] (T.I., p. 105)

Enquanto decadente, o ser separado se encontra, portanto, degradado e pode confundir sua insatisfação com a abertura do desejo. Podemos pensar, é certo, que a separação na distância de si a si encoberta na representação da totalidade deve de algum modo o sentido de sua queda à ideia do infinito, do absoluto ou do perfeito.

A separação significaria, nessa figura, então, a queda ou a diminuição do infinito (T.I., p. 106). Neste sentido, porém, a separação não seria radical. Qual distância, pois, poderia significar uma separação insuperável, isto é, que não pode ser preenchida por aquilo de que se separa? Se a relação com Outrem se dá formalmente como a inadequação absoluta

entre ideia e ideado, então a separação é o encontro entre termos interdependentes, mas que, pelo desejo entram em contato.

A forma desse contato, testemunho da separação enquanto desejo, precisar-se-á como criação. A criação desvanece "[...] o plano do ser necessitado, ávido dos seus complementos, e instaure-se a possibilidade de uma existência sabática em que a existência suspende as necessidades da existência."(TI, p. 107) e, assim, produz uma ordem em que o contato institui a separação enquanto desejo. Pois bem, que isso tem a ver com a investidura da liberdade? Investir a liberdade é por o ser para fora do sistema, só se encontra fora do sistema aquele que, à rigor, está separado. A separação supera a distância de si a si ( quando indica necessidade e satisfação) exprimindo-se pela ideia da criação *ex nihilo* e, assim, "a criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência"(TI, p. 108).

A investidura da liberdade enquanto produção do infinito se dá, por fim, através do testemunho da criação a partir do nada. Mas de que modo a distância de si a si, reviramento da alteridade do mundo e do eu, distingue-se da separação enquanto desejo do infinito?

## 2.5 Modos de identificação

Separado dos elementos – que convém não identificar nessa circunstância com o conceito de Natureza – e situado entre modos de identificação, o *Mesmo*, sem nenhum rastro de transcendência, reconhece-se a si mesmo como vida interior. O desdobramento desse reconhecimento é, para o ser que o contempla, o reviramento da *alteridade do Eu* (separação, fruição e interioridade) e da *alteridade do mundo* (posse, trabalho e habitação).

O Mesmo, além ou aquém da identidade puramente lógica, delineia-se, em todas as articulações de suas estruturas a partir do prazer. No prazer, a consciência de si transmuda-se de reflexão para "[...] o próprio egoísmo da vida[...]" (TI, p. 115). Devemos precisar em que sentido tal conjuntura, para Levinas, distingue-se da representação, isto é, em que sentido a fruição é radicalmente oposta a qualquer categoria e, junto a isso, a importância de pensar sobre esta finalidade cega, finalidade sem fim em que, como uma finalidade subjetiva formal, "as coisas são assim sempre mais do que o necessário, fazem a graça da vida"(TI, p. 114). A fruição, nesse sentido, não mantém o ser, ultrapassa-o. Uma caneta bela, por exemplo, em nada se distingue no que se refere a seu fim, a que é menos bela. Assim, aquilo de que fruímos em nada diz respeito a substancialidade.

Fruímos do mero jogo de nossas faculdades mentais, fruímos, ainda, de pão e de carícias e, assim, de "[...] alimentos terrestres e celestes." (TI, p 118). Fruir não significa carburar-se, não equivale à nutrição. Daí a importância que damos à gastronomia, quando o alimento ultrapassa a nutrição e, dessa forma, num certo sentido, ultrapassa a necessidade razão pela qual "[...] a fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade." (Ibidem). Na fruição ultrapassa-se a necessidade ainda em outro sentido: a felicidade compraz-se em meio à necessidade. Guarde-se, quanto a isso, o reviramento da alteridade do mundo em que:

As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele, mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. (T.I., p. 120)

Enquanto testemunho da alteridade do mundo, a fruição assume a exterioridade, mas de um *outro* que não revela-se como Outrem. À forma de pôr-se frente ao mundo Levinas denominará *corporeidade*.

Segundo o autor, a maneira pré-ontológica de ater-se à exterioridade se dá não como uma mera afirmação do mundo, mas através de uma posição corporal. Por mais que esta noção se distancie do ato de representação constituinte, pode-se dizer, no entanto, que o corpo "[...] condicionado pela própria representação do mundo[...]" (TI, p. 133) responde ou resiste à exterioridade a partir de um movimento intencional e, portanto, centrípeto. Tal movimento de certo é esquecido ou suspenso na representação, mas uma ligação muito tênue separa a vida da representação, isto é, "o corpo nú e indigente é o próprio retorno, irreduzível a um pensamento, da representação em vida, da subjetividade que representa em vida que é suportada por essas representações e que delas vive[...]" (TI, p. 134). A representação pode ser pensada, a partir disso, como um conjunto de estruturas de quê ou em relação a quê pode-se fruir. A anterioridade, portanto, do movimento centrípeto, que corresponde à intencionalidade da fruição, deve ser pensada a partir deste reviramento.

Podemos pensar a fruição de modo concreto, é bem verdade, mas não podemos deixar de considerar que o Eu que resume sob si representações desliga-se ou resiste frente as condições a que de fato nasceu. Isto quer dizer que a fruição pode também ser pensada em relação a termos puramente formais, sem nenhuma relação com dados empíricos. O fanatismo do dogmático prova isso. Esta deve ser uma das razões que levou o criticismo a diagnosticar os interesses especulativos como meramente instintivos.

A intencionalidade da fruição, em sua gênese mais elementar, está totalmente fora de qualquer ato constitutivo, mas isso não revela uma incapacidade do intelecto. A importância desta significação reside, às avessas, no comprometimento com:

[...] a profunda intuição de Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras distintas, referindo-os ao corpo e catalogando-os no útil. Nisso consiste [ainda] a sua superioridade sobre a fenomenologia husserliana, que não põe qualquer limite à noematização.(TI, p. 136)

A corporeidade consiste, a partir dessas significações, na circunstância inevitável em que a presença no mundo não constitui-se imediatamente a partir do *frente a frente* enquanto formalidade possível do contato com a exterioridade absoluta. O corpo resiste ou impera frente à exterioridade antes do *frente a frente* da relação com Outrem que é Outro de uma exterioridade irreduzível. A intencionalidade da fruição enquanto marca da corporeidade "[...] vive do que pensa." (TI, p. 136). Tal movimento diz respeito à *finitude* do Mesmo, descrita como puro e ingênuo contentamento do egoísmo. A alteridade de Outrem, de certo, não significará o abalo ou a destruição deste egoísmo, coloca-o em questão sem violência. Mas será preciso reconhecer que "entre o eu e aquilo de que ele vive não se interpõe a distância absoluta que separa o Mesmo de Outrem [...]"(TI, p. 152) sob o risco de confundir o desejo com a necessidade. Daí a importância de tratarmos com atenção os modos de identificação e suas variáveis.

Uma consideração importante deve ser feita, ainda, em relação à fruição: o gozo sempre refere-se (intencionalidade do *viver de...*) a algo que pode ser captável a partir de um *lugar* seja ele material ou formal. Como foi dito anteriormente, não é uma finalidade de fins que comanda a relação a partir da qual o gozo de algo é possível. Podemos dizer ainda, precisamente, que na fruição o fim da coisa não colabora significativamente com o gozo.

Assim, a intencionalidade da fruição não refere-se ao seu correlato (o âmbito do não-eu) em função do bem que de alguma forma pode estar por baixo enquanto finalidade técnica. Fruir não significa, assim, utilizar-se. Assim como nessa forma de relação na distância de si a si, abre-se uma dimensão que " [...]" precede a distinção do finito e do infinito [...]"(TI, p.139). Logo, para além da utilidade ou fazendo a utilidade servir-se de meio, a fruição acontece como "[...] pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio [...]"(TI, p.141).

Fruição, separação e interioridade indicam, desde já, modos de identificação que se referem à sensibilidade e, portanto, ao reviramento da alteridade do eu. A sensibilidade, ao menos em *Totalité et Infinité*, caracterizará estes modos situando o Mesmo concretamente

numa relação com o meio atestando a fruição como intencionalidade cuja referência incide sobre ou sob uma pura qualidade que torna possível a aceção de uma finalidade sem fins, isto é, puro jogo.

A maneira, portanto, de a sensibilidade constituir-se através da fruição traduz uma "[...] finalidade pura, irreduzível a um resultado, [que] só se produz pela acção corporal que ignora o mecanismo da fisiologia. Mas o corpo não é apenas o que mergulha no elemento, mas o que permanece, isto é, habita e possui[...]"(TI, p.145). Agora, entre a alteridade do eu e a alteridade do mundo a corporeidade surge através da estranheza que a resistência da exterioridade causa à sensibilidade enquanto fruição. O corpo vivo permanece nesta tensão. A fruição enquanto categoria universal da empiria (T.I, p.140) torna todo objeto, curiosamente dissolvendo-o em elemento. A sensibilidade, assim, é o mergulho no contentamento como se o jogo, buscando talvez em elementos concretos seu sentido, o mar, o ar, a terra, abrisse uma dimensão em que a finalidade é a meta da finalidade, o jogo é a meta do jogo.

Será que podemos pensar a partir disso a possibilidade de – de alguma forma subjacente – haver uma referência a Outrem já no contato a partir da abertura da sensibilidade enquanto fruição? Levinas responde da seguinte forma:

[...]implicitamente, sem dúvida. E aos olhos da razão, o contentamento da sensibilidade torna-se ridículo. Mas a sensibilidade não é uma razão cega e uma loucura. Está antes da razão; o sensível não tem de referir-se à totalidade sobre a qual se fecha. (TI, p.146).

A sensibilidade enquanto fruição encerra, assim, os modos de ser e estar separado no mundo, situação ou entorpecimento do qual o homem nunca sairá, mas o qual de certa maneira, vivendo em sociedade, através da ideia do infinito, supera.

### 2.5.1 Os elementos e o Homem das cavernas

Sujeito, subjetividade e consciência merecem, cada um com seus respectivos atributos, um desenvolvimento filosófico diferente. Afirmar, pois que o sujeito sustenta-se ou mesmo funda-se por meio da fruição não equivale a descrever o âmbito do elemental como uma subjetividade última. Portanto, "o retorno de todos os modos de ser ao eu, à inevitável subjetividade que se constitui na felicidade da fruição, não instaura uma subjetividade absoluta independente do não-eu." (TI, p. 153). Nada abala, pois, a plenitude da fruição porque a felicidade não consiste numa referência a um conteúdo, não traduz, deste modo, uma plenitude preenchida, mas, *ataraxia*, produz-se enquanto *plenitude qualitativa*.

O *elemental*, a tormenta de uma tempestade e o terror de uma seca, podem, de fato,

surpreender a fruição, mas a resistência dos elementos não corresponde e nem de longe equivale a uma resistência absoluta. Podemos fruir do elemental e, assim, da janela de um apartamento contemplar a sublimidade de uma tempestade que mata pescadores. A presença do infinito no finito, a ideia do infinito, exterioridade absoluta ou a subjetividade, supera a insegurança dessa inquietude, supera o *nenhures* do elemental que pode ser tomado como uma transcendência tão somente em sua significação mítica, isto é, quando os elementos (o fogo, o ar, etc.) representam deuses. Isto porque já a fruição, felicidade em meio à insegurança do inevitável mergulho no elemental, supera tal tensão ou, em certo sentido, pode ainda utilizar-se dela em vista de sua manutenção.

Afirmar a completude ou a felicidade não significa, todavia, a ausência das necessidades ou a estabilidade do meio. Como vimos, para Levinas, em meio às necessidades o Eu constrói sua independência.

Disposta dessa maneira, a intencionalidade da fruição abre o campo do *amor da vida*. Enquanto *amor da vida*, "a fruição atinge um mundo que não tem segredo nem estranheza verdadeira"(TI, p.155). Apesar do mergulho nos elementos, apesar da inconsistência e da inquietude, a inapreensibilidade do futuro, a distância entre o Eu e tal plenitude qualitativa não impõe uma circunstância de abandono e, assim, no recurso do trabalho e através da consciência que se instaura na insegurança do futuro "[...] o homem tem nas suas mãos o remédio para seus males e os remédios preexistem aos males" (TI, p.156).

Mas a insegurança do futuro parece tornar fértil uma situação em que, desde o amor à vida, isto é, a partir das articulações da interioridade (egoísmo, fruição e sensibilidade), a separação indique também a suspensão do contentamento em função da insegurança do elemental que perturba a interioridade. O Eu, então recolhe-se e, em meio ao elemental, constitui-se a partir da *extraterritorialidade*.

O Eu arranca-se a si mesmo do seu puro mergulho no elemento e, assim, através do recolhimento numa habitação, torna-se capaz de representação, passa a constituir aquilo a partir do que fora originariamente constituído (Veremos mais a frente os desdobramentos da relação entre separação e representação). Tal situação, o recolhimento numa casa, torna possível a intimidade com um próximo que revela-se "[...] na doçura do rosto feminino[...]"(TI, p.161). Doçura de mãe, de companheira ou, para além disso, de irmão, de filho e etc. Através da tensão do horror – que pode traduzir a expressão "*il y a*" constantemente utilizada por Levinas – diante da insegurança, tensão que antes de abalar, sustenta a fruição, o eu recolhe-se e em nome do próprio contentamento, interessado em seu

egoísmo, depara-se, surpreendentemente, com uma "[...] primeira revelação de Outrem [...]"(Ibidem).

Isso não significa, porém, que a revelação de Outrem, precisamente enquanto ideia do infinito, exija tão somente um ser separado. É preciso, de outro modo, que a revelação do Outro enquanto Outrem venha da exterioridade do Outro, não da separação. Não há, pois, uma receita para a alteridade. A circunstância do horror do *há* que antecede o recolhimento e torna possível a habitação não corresponde a uma fórmula da alteridade. Isso reduziria a metafísica da alteridade a uma antropologia. A proposta levinasiana, parece-nos, reduz toda antropologia à metafísica. Assim, "a luz do rosto é necessária à separação." (Ibidem). Agora, que a retirada do homem do mergulho nos elementos está entre as suposições do ato de representar, isto é algo do que, nessas análises, não podemos fugir, isto porque:

a contemplação, com a sua pretensão de constituir, posteriormente, a própria morada atesta sem dúvida a separação ou, melhor ainda, é um momento indispensável da sua produção. Mas a morada não pode esquecer-se entre as condições da representação, mesmo admitindo que a representação é um condicionado privilegiado, que absorve a sua condição.(TI, p. 163)

A extraterritorialidade em relação aos elementos, isto é, a possibilidade do recolhimento numa morada, torna sublime o horror do *há* (a fome, a sede, a fraqueza, a falta de pelos ou dinheiro), fazendo com que o Eu da fruição torne-se mais atento "[...] as suas possibilidades e a sua situação." (TI, p.164). Habitar numa moradia é ser capaz de tornar o mundo familiar. É a familiaridade do mundo, portanto, que torna possível o recolhimento que não indica uma fuga a um esconderijo, mas o apoio e a graça do acolhimento feminino. Tal acolhimento não revela, no entanto, uma transcendência. A transcendência, responsabilidade pelo Outro, é pesada para a convivência com a mulher, a brincadeira e a galhofa comandam a relação. É curioso, no mínimo, o fato de Levinas não reconhecer a alteridade feminina como interlocutora. Parece-nos que a alteridade feminina é tomada igualmente à alteridade do mundo e do Eu, a saber, como uma exterioridade que não resiste e, de algum modo, se integraliza na imanência do Mesmo. Poderíamos considerar a relação com o feminino de múltiplas formas, levando em conta o sentido antropológico dessas terminologias, mas dados os estudos de gênero atuais seria preciso dar outra voz ao feminino que não a erótica, não obstante a importância dessa relação.

Todavia, não deixamos de compreender aqui que, em meio as articulações da interioridade, da separação e da fruição, a relação com a alteridade feminina não se trata da linguagem à luz do incondicionado do infinito, ou seja:

[...] a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Outrem que acolhe na intimidade não é o vós do rosto que se revela numa dimensão de altura - mas precisamente o tu da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa[...] (TI, p.166)

Fora da transcendência da linguagem tudo está dado à fruição. A habitação, o recolhimento e a morada são desdobramentos do egoísmo, neste âmbito tudo que se altera não resiste ao poder do Mesmo. Já a alteridade através da transcendência não só resiste, mas destitui o poder. Nada se pode em relação ao infinito, sua resistência é absoluta.

Agora, arrancado ou recuado em relação aos elementos, o homem circula já "[...] entre a visibilidade e a invisibilidade, está sempre de partida para o interior, cujo vestíbulo é a sua casa[...] ou sua caverna." (TI, p.167). Não se trata de uma fuga dos poderes dos elementos, ainda, pois o recolhimento figura como "[...] um olhar [ou o visar] que domina, um olhar de quem escapa aos olhares, o olhar que contempla." (Ibidem). O recolhimento tornará possível o reviramento da alteridade do mundo por meio da posse e do trabalho. A *utopia da morada* significada a partir da intimidade que a familiaridade do mundo torna possível traduz modos de relações que, independente das alterações articulam-se dentro do Mesmo. Assim, "o primeiro movimento da economia é, de fato, egoísta - não é transcendência, não é expressão." (TI, p.168). Se assim fosse comprometeria, de um lado, a radicalização da separação enquanto felicidade, de outro, a distância mais que absoluta da transcendência.

### 2.5.2 Posse, trabalho e representação

Como posse e trabalho, o reviramento do *outro do mundo* indica uma possibilidade aberta pelo recuo em relação aos elementos (a partir da insegurança, inquietude etc.), a saber, a de situar substâncias separadas ou arrancadas do interior dos elementos desde a interioridade da habitação. A coisa é dominada, "o elemento fixa-se entre as quatro paredes da casa, acalma-se na posse." (TI, p.169). Pode-se, certamente, fruir do que fora possuído, mas a fruição na posse, através do trabalho, já não produz-se como o puro e imediato entorpecimento no elemental. Na posse e no trabalho a fruição é mediada pela compreensão, na independência frente aos elementos:

A coisa atesta essa tomada ou compreensão - essa ontologia. A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu seu ser. Mas assim, por meio dessa suspensão, a posse compreende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa (TI, p.170)

Através do trabalho, então, a tempestividade dos elementos é apaziguada, a distância entre o Eu e o futuro aterrorizante, a despeito de sua resistência, rende-se ao seu domínio.

Assim, a matéria renuncia sua posição em meio ao anonimato dos elementos. Renúncia que se assemelha ao roubo de Prometeu, quando o *des-cobrimto* assegura aos homens a superioridade em relação aos outros animais, assegura, ainda, que uma coisa apresente-se como tal, isto é, que a matéria torne-se matéria-prima e o sensível transmude-se para o substancial; isto porque a coisa, enquanto conteúdo concreto da posse, já não se entrega imediatamente à fruição, torna-se durável, separada abruptamente do nada do mau infinito que pode traduzir, a inquietude do *há*.

A posse talvez fosse impossível se o seu movimento original não estivesse estreitamente ligado ao fenômeno da extraterritorialidade, a posse original é o desprendimento do eu, em sua relação fundamental, dos elementos. Dessa forma, o *arrancamento* da matéria no elemento que a constituiu (não como destruição do elemento, mas enquanto destaque, distinção etc.) que garante o produto do trabalho, parece ser compreendido à luz do recolhimento do Eu em relação aos elementos que originariamente o constituíram.

Por isso, separação, fruição, interioridade e sensibilidade, por um lado, e habitação, trabalho, posse e recolhimento, por outro, instauram um movimento, qual seja, a corporeidade. A corporeidade traduz a distância que torna possível a sublimidade, ou seja, uma relação com os elementos em que estes podem figurar como Natureza em toda a sua inquietude, mas desde a calma de uma interioridade, dessa forma:

Dispomos do nosso corpo conforme suspendemos já o ser do elemento que nos embebe, habitando. O corpo é a minha posse conforme o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade. A extraterritorialidade de uma casa condiciona a própria posse do meu corpo. (TI, p.174)

Algo ainda pode ser considerado em relação à posse: que ela acontece como uma relação substancial, mas a fruição ou o uso que dela pode ser feito incide sobre sua fenomenalidade.

Na virtualidade, em seu caráter de ser apanhado, o uso ou a fruição incide sobre os atributos das coisas e, portanto, a coisa possuída não é, além da posse, em si. A substancialidade da coisa, do objeto concretamente captável, reside na sua distinção de durável frente à inultrapassável, mas ainda assim dada à descoberta, indistinção da matéria no elemento. Tal distinção em que, de certo, toca-se a substancialidade das coisas, é a iluminação da " [...] noite do *apeiron*"(TI, p.175). Mas, paradoxalmente, a substancialidade da coisa perde-se na identidade do Mesmo. A coisa enquanto propriedade não é em si. Dá-se, isto é, entrega-se enquanto fenômeno e, assim, "a função de utensílio, tal como o valor que as coisas

mostram, não se impõe à consciência espontânea como substância [...]"(TI, p.174). A coisa não tem valor em si mesma, mas tão somente em relação ao possidente. Não exprime-se, está no âmbito do captável, entregando-se como algo de que pode-se fruir. A posse, então:

[...] ao agir reduz ao Mesmo o que, a primeira vista, se apresenta como outro. A existência econômica (tal como a existência animal) - apesar da infinita extensão de necessidades que torna possível - permanece no Mesmo. O seu movimento é centrípeto. (TI, p.191)

Por meio da posse e do trabalho, produz-se no Mesmo uma ambiguidade que ligará o recolhimento à consciência. Pela consciência a inquietude dos elementos (murmúrio do *há*, o vento, o mar, a floresta) passa a ser um obstáculo peculiar à existência: o medo do futuro concretiza a separação como consciência que <<ainda não>> é relação a um conteúdo abstrato, mas o derradeiro adiamento do choque com o elemental. Disposta dessa maneira a consciência é a marca da distância entre Eu e não-eu, isto é, entre o Mesmo e o *outro* do iminente poder do elemento. Eu que <<ainda não>> é "Eis-me". Primeiro movimento do Eu ou egoísmo puro. A consciência, portanto, é a cicatriz do distanciamento em relação ao mergulho no meio em que mantivera-se o eu na *fruição paradisíaca*, distanciamento a partir do terror que a força tempestiva dos elementos é capaz de causar. O terror retira o Eu do meio em que, soberano e submisso, as influências dos elementos o entorpeciam, mas não em absoluto. Aqui a distância é um adiamento e, assim,

Ter consciência é precisamente ter tempo.[...]Toda liberdade da habitação tem a ver com o tempo que ainda resta ao habitante. O incomensurável, isto é, o incompreensível formato do meio, dá tempo. A distância em relação ao elemento ao qual o eu está entregue só o ameaça na sua morada no futuro. O presente não é senão o momento da consciência do perigo [...](TI, p.179)

O terror causa tensão na vida e a preocupação marca o adiamento que corresponde à consciência. Um dos pontos mais significativos (e interessantes) desse dilema nos leva diretamente a um problema epistêmico, não obstante a teoria, em si mesma, não reconheça isso em seus desdobramentos, a saber, a questão acerca da representação. Se a representação for, originalmente, um ato incondicionado, toda a vida, e com isso a separação, fruição e etc. subordinar-se-lhe-ia *à priori*.

Não se contesta, nessas análises, porém, a capacidade ou o *privilégio*, da representação sustentar-se sozinha, mas antes busca-se atender à demanda do problema da separação que, por sua vez, impõe tal contestação na seguinte terminologia: ser enquanto separado produz-se precisamente numa localização, a extensão físico geométrica reduz a

separação a uma representação? ou a representação é condicionada pela separação em relação aos elementos? Respondendo positivamente à primeira questão como haveria a representação de anteceder-se ao terror do *há*, isto é, a inquietude diante dos elementos? O que há de mais significativo nesta questão é a maneira como ela pode ser respondida: a in-condição da representação deve ser condicionada pelo recolhimento e, dessa forma:

Os elementos onde e dos quais vivo são também aquilo a que me opus. O facto de ter limitado uma parte do mundo e de a ter encerrado, de ter acesso aos elementos de que fruo pela porta e pela janela, realiza a extraterritorialidade e a soberania do pensamento, anterior ao mundo a que ela é posterior(TI, p.184)

A representação é, pois, um desdobramento da separação. Desdobramento que deve, por sua vez, esquecer-se de onde partiu e com justa razão, pois do contrário, comprometeríamos "[...] a universalidade da representação e do método transcendental. (TI, p.136). Como vimos, Levinas defende que o trabalho e a posse, dentre as miríades de articulações do Mesmo, supõem o recolhimento numa morada, isto é, supõem a habitação. O recolhimento, por sua vez, produz-se frente a um acontecimento novo, qual seja, o estremecimento em meio a imersão total nos elementos.

O adiamento ou o distanciamento, no entanto, é condicionado pela morada, pelo encontro com o feminino na intimidade da familiaridade. A pergunta que se torna agora oportuna: de onde ou em nome de que relação o distanciamento em relação às coisas de que se vive, distanciamento que a posse e o trabalho supõem, retira seu sentido, sua posição ou seu, digamos assim, *destaque* enquanto coisa propriamente dita? A posse em si, não é suficiente para comandar o ato, isto é, não parece ser suficiente para inaugurar o vazio que existe entre a mão e a coisa. Talvez seja preciso que o conteúdo da posse, em relação ao *proprietário*, possa ser compartilhado – ou até mesmo roubado – antes de *possuído* e, assim, a doação condicionaria a posse, abriria o recuo que lhe é necessário e, portanto:

[...]o recolhimento que tira da imersão não é um simples eco da posse. Não pode ver-se nisso a réplica da presença junto das coisas, como se a posse das coisas, enquanto presença junto delas, contivesse dialeticamente o recuo em relação a elas. Tal recuo implica um acontecimento novo. É preciso que o eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo. (TI, p.185)

Chegamos ao ponto em que devemos voltar às considerações iniciais que esboçam os objetivos da seção 'Interioridade e economia' de *Totalité et Infini*, isto é, devemos mostrar, junto ao autor, "[...] a diferença que separa as relações análogas da transcendência e as da própria transcendência." (TI, p.112).

A alteridade do eu e a alteridade do mundo podem ser tomadas de forma análoga à transcendência – presença do Outro enquanto Rosto –, mas a resistência, na distância de si a si frente aos elementos, não é, como vimos, absoluta.

O egoísmo, todavia, não é uma forma de relação que se negligencie pura e simplesmente frente a Outrem. Ser separado é um estado inultrapassável do Mesmo e, a um só tempo, condição para relação com Outrem. Mas uma condição *sui generis*: o Mesmo reduzindo-se a Outrem numa subjetividade irreduzível. Tal ambiguidade será talvez disfarçada ou melhor conduzida quando em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* o Outro for considerado enquanto uma parada na essência e a condicional de sua hipóstase apontar para um ceticismo.

### 3 DA DISTINÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E DESINTERESSE

Segundo Levinas (AE, p. 20), não há diferença entre o desenvolvimento da ideia de transcendência e da subjetividade irreduzível. A subjetividade seria, assim, uma relação outra que a da essência na medida em que essência significa existência. Enquanto existência a essência é interesse. Fora de qualquer modalidade da essência – isto é, existência – a subjetividade designa a abertura do desinteresse. Trataremos adiante da diferença entre a subjetividade designada por Levinas pelo verbo *dizer* e todas as modalidades da essência que, em conjunto, formam de maneira geral o *amplexo do ser* – entre estas a intencionalidade, a representação, a tematização, a compreensão e etc. que juntas indicam as relações que acontecem como *dito*. O *dizer* corresponderia ao que tratamos, no capítulo anterior, a respeito da aspiração metafísica, enquanto que o *dito* corresponderia aos *modos de identificação*.

#### 3.1 Intencionalidade, representação e ética

A representação é, conforme sustenta Levinas (TI, p. 183), a capacidade do homem de constituir uma anterioridade em relação a realidade a qual esta anterioridade é posterior. A representação é a maneira de, através da consciência, o homem adiar-se frente ao inesperado. O homem, arrancado dos elementos, abandona o terreno de onde partiu e cria seu próprio ponto de partida como a "onda de lagoa que volta lambendo a praia aquém do ponto donde partiu[...] (TI, p. 184)", mas de que modo a anterioridade que lhe fundamenta surge à consciência de um passado não vivido um “[...] profundo outrora, nunca suficientemente outrora[...]” (TI, p. 184), isto é, fora da consciência? Ligar a representação à estrutura da consciência intencional sem contudo deixar de considerar que a intencionalidade rege-se por uma presença, isto é, é preciso estar *diante de...* para que seu movimento ocorra, significa adequar a correlação dos atos à identidade do *Mesmo*. A consciência intencional seria, assim, representação e consciência de si na medida em que “se representa mundo e objetos assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental” (EN, p. 171).

Em contrapartida, o *não-intencional* deve furtar-se de maneira radical à consciência refletida. Ele poderia ser descrito como a anterioridade que antecede o *à priori* da representação no sentido que mencionamos acima. Como se a consciência intencional fosse por ele acompanhada ou envolvida, mas neste caso, como obscuridade a se tornar clareza. Na estrutura intencional a exterioridade é dissolvida e, por conseguinte, nenhuma alteridade se

mantém. No processo de objetivação busca-se conservar a consciência intacta na energia que a desperta, mas até que ponto este objeto – peculiar por natureza – permanece exterior à consciência? Essa questão diz respeito à subjetividade em sua significação irreduzível na medida em que o não-intencional se refere a anterioridade do verbo em relação ao ser.

Talvez este seja o mais forte questionamento acerca da possibilidade do conhecimento totalizante na filosofia de Levinas por supor que, no momento da apreensão, o sujeito distancia-se de seu objeto na medida em que o representa, mas, na adequação, a consciência está diante de si mesma. Isto definiria a correlação *noésis – noema* ou *cogito – cogitatum* na qual a medida do pensado procede do pensamento. Sobre esta relação entre consciência intencional e representação, Levinas escreve:

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 seu sentido verdadeiro. A crítica tradicionalmente exercida a respeito da introspecção sempre desconfiou de uma modificação que a consciência dita espontânea sofreria sob o olhar escrutador, tematizante, objetivante e indiscreto da reflexão, como uma violação e um desconhecimento de algum segredo. (EN, p. 171)

A consciência intencional, então, supõe objetos desconhecidos em vista de desvelá-los. Este aspecto aproxima a filosofia de Husserl a Descartes. Em contrapartida, a surpresa ou o excedente do não-intencional<sup>1</sup> é a fonte primária desta suposição, origem que, diferente da representação, significa o não-saber que, no entanto, acompanha toda teoria. Mais adiante comentaremos como este excedente é pensado, por um lado, como sensibilidade, por outro, como ideia.

Mas este não-saber não poderia ser descrito simplesmente como uma etapa do intencional, como se esta consciência intentando inverter-se em saber, considerasse-o como um obstáculo. De outra forma, sua qualidade de inapreensível não se esgota, impondo-se sempre como questionamento da capacidade do movimento intencional. Este aspecto do *não-teorético* possibilita que ele seja pensado para além da *imanência* que envolve o ato intencional e seu conteúdo e, por conseguinte, como ponto de partida para a significação da *transcendência*. Isso porque a distância que o mantém e que lhe é inalienável não pode ser

---

<sup>1</sup> Cf. o artigo do Prof<sup>o</sup> Dr. Tadeu sobre a relação entre intencionalidade e consciência não intencional: SOUZA, José Tadeu B. **A alternativa levinasiana à intencionalidade de Husserl**. IN: Normas, Maximas e ação. (ORG) Danilo Vaz-curado e Karl Heinz. Porto Alegre; Editora fi, 2015.

suprimida pela representação no sentido em que o processo do conhecimento corre o grande risco de não garantir que o sentido por ele suscitado seja coerente com o objeto que ele pretende tomar para si. O não-intencional que preenche, num sentido muito próprio, essa consciência pré-reflexiva se mantém enquanto passividade na medida em que vem de uma imposição e, nesse sentido, inquieta a evidência da consciência intencional.

Por meio dessa significação pré-reflexiva nos é permitido adentrar nas máximas que regem a grande parte dos escritos deixados por Levinas. A relação não-intencional é descrita, nas obras *Totalité et Infini* e *Entre Nós* em termos éticos: ela assegura um sujeito que é capaz de ouvir a interpelação do *outro homem* que “me reclama e que, desde antes de todo convite ao diálogo, interrompe a forma de generalidade [...]” (EN, p. 176). Dessa forma o sentido emerge e com ele a concretude mais radical do fato de ser sujeito, a partir da relação com o rosto, termo muitíssimo recorrente em textos bíblicos que, nas referidas análises, ganha uma significação puramente filosófica que tentaremos descrever adiante.

Agora, precisamos ter em mente, levando em consideração o que foi até agora desenvolvido, que relacionar-se eticamente com outro homem enquanto tal, quer dizer, enquanto alteridade, é manter-se em face do desconhecido, do não-intencional e, todavia, daquilo em relação ao qual não posso ser indiferente. E, assim, procurarmos meditar acerca da ideia segundo a qual a alteridade surge como o testemunho dessa impossibilidade. O Rosto, que diz respeito muito mais a uma orientação do que ao conjunto olho, nariz e boca deve significar, defenderemos, esse testemunho.

Ser apesar do ser que se é, sentido original e emergência do sujeito ético que, à sua maneira, permanece separado e referindo-se a si mesmo, mas, no entanto, mantendo uma abertura para a produção da exterioridade enquanto ideia firme e imposta pela presença e/ou contato do outro homem. Tudo isso diz respeito, ainda, à interioridade. Entretanto, essa subjetividade emerge numa dimensão absolutamente anterior à consciência intencional e seus termos correlatos. Sob essa perspectiva a separação, ou seja, o encerramento do eu nas estruturas do *Mesmo* é, até certo ponto, necessária à relação ética:

É preciso que a interioridade, ao assegurar a separação (sem que isso aconteça a título de réplica abstracta à noção de relação), produza um ser absolutamente fechado sobre si próprio, que não tira dialecticamente o seu isolamento da sua oposição a Outrem. E é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. (TI, p. 158)

A separação entre o eu e o Outro não se produz, assim, simplesmente como a oposição de termos dialeticamente opostos como, por exemplo, a oposição entre eu e não-eu de Fichte, de outra maneira, por meio dela a alteridade é abordada como divindade, isso não quer dizer de maneira alguma, é conveniente advertir, que se descreve em Levinas qualquer conceito teológico. Isso significa que o absolutamente Outro sempre põe-se à ideia como transcendência, como inexorável. *Ele* é a única modalidade de relação radicalmente imperscrutável. A impossibilidade de apreendê-lo impõe à separação o caráter de assimetria, aspecto que a significação da *unicidade* assegura. O eu diante de Outrem não pode se manter estruturado pelo conhecimento e muito menos a relação que parte dele em direção ao Outro pode ser pensada a partir da gnose.

Uma espécie de *agnose* produz esse encontro que é definido pelo *face-a-face*, visando, assim, descrevê-lo como proximidade do outro que é, nessas análises, sempre um desconhecido. A presença do outro que, enquanto não-intencional, a consciência reflexiva supõe, marca no eu, contudo, a primeira inteligibilidade que, neste sentido, vem de uma inteligência. Segundo a tradição Grega, é necessário uma primeira inteligibilidade para que a inteligência seja possível. Para Aristóteles, o primeiro motor imóvel seria o primeiro inteligível, para Levinas o primeiro inteligível, ao menos nas significações presentes em *Totalité et infini*, é a inteligência de Outrem. Tal presença é, assim, o despertar da consciência como o momento desse encontro que embarça a ordem de sentido que parte da identidade justamente por ter seu começo numa dimensão significativa que lhe é alheia. Dimensão que denota uma imposição no sentido mais forte que a palavra ideia poderia supor pelo fato de preceder à escolha do Eu, pondo em questão, assim, sua liberdade. Origem de uma relação por meio da qual o Outro não é determinado pelo Mesmo “sem que o Mesmo se determine pelo Outro” (TI p. 184). Início também da linguagem como “o pôr em questão a mim mesmo, co-extensivo da manifestação de Outrem no rosto” (TI, p. 185). Isso não significa, porém, que a inteligência seja uma condição para que o outro seja reconhecido como Outro, mas sim que só podemos falar de inteligência a partir de um incondicionado que a faça ter sentido, a partir, portanto, de uma primeira inteligência que não é *inteligível*.

Pensamento que rompe, desta forma, com a ética do discurso e instaura, digamos assim, um discurso enquanto ética. O não-intencional absoluto é o rosto de Outrem, incompreensão da sua dor e da sua felicidade apesar do fígado e do estômago. A subjetividade enquanto alteridade, isto é, a linguagem, significada a partir da ideia do infinito e da

sensibilidade, enquanto não-intencional, ou seja, inapreensível, não permitindo ser captada pela *imanência* do movimento intencional:

Condiciona assim o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem, irreduzível à representação de outrem, irreduzível a uma consciência de..., pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter [...] (TI, p.224)

A subjetividade traduz, então, um acontecimento, quer dizer, a abertura ao não-intencional que advém da marca que a perplexidade da sensibilidade do outro produz enquanto *Eu*. A razão, por outro lado, seria um desdobramento dessa situação originária, ela suporia uma disposição de espírito para o inexorável, nestas formulações “Outrem” passa a ser uma ideia irrecusável por advir antes da liberdade, isto é, por emergir incondicionalmente. Isto traria a possibilidade do discurso não demagógico, de uma razão não coercitiva e, por conseguinte, do ensino.

O discurso pensado à luz dessa significação da linguagem reivindicaria o *face-a-face* — reduto que baseia tudo sobre o que falamos até então sem que, no entanto, se erigisse um sistema — na medida em que sua radicalidade, isto é, o processo de significação, se dá pela relação com outrem. Ele também se distanciaria de um espelho de leis impessoais enquanto exteriorização do mundo. O signo atestaria, nestas fórmulas, este aspecto: quando significamos algo no mundo o partilhamos com outrem, na tematização que a ideia de signo supõe, oferecemos “o mundo a outrem pela palavra” (TI, p. 230). O que se segue dessas considerações é a produção da linguagem pelo acolhimento, tudo o que diz respeito a este âmbito traz consigo, portanto, uma relação com outrem.

Tal descrição seria, no entanto, sempre insuficiente visto que o discurso pensado desta maneira recai na entrega de sentido ao *Outro*, ou seja, como vimos, do *não-intencional* que não cabe no contorno da consciência, que, num sentido muito especial, a transborda. Assim, qualquer tentativa de explicitar esse encontro — excelente e extraordinário no sentido etimológico dos termos — corre o risco de malograr sua forma sempre única, de generalizar esta unicidade e, então, de perdê-la. Por isso a necessidade de, em vista de defender esta inviolabilidade da relação ética, expor tais apreciações com termos que descrevam uma aproximação ou que definam o encontro pela negativa pelo intrigante fato de não podermos exprimi-lo:

[...] em termos de consciência, em metáforas que se referem à luz e ao sensível. É a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe. A consciência da obrigação já não é uma consciência, dado que subtrai a consciência ao seu centro submetendo-a a Outrem. (TI, p 228)

O encontro acontece, nesta perspectiva, na e pela relação ética, única em seu gênero, que significa, em última análise, a inversão radical do *Eu* por *Outrem*. Nessa inversão, o Outro se revela e este acontecimento, sempre único em seu gênero e em sua espécie, produz, no pensamento de Levinas, a ideia do infinito. Se o sujeito, nessas análises, consegue sua concretude na relação com o Outro então ele mesmo se confunde com a ética. Não somente como uma simples suposição, mas como um incondicionado que produz a abertura da justificação, tão buscada pela tradição filosófica, como sustenta Levinas:

A tematização não pode servir para fundamentar a tematização — porque já a supõe fundamentada, é o exercício de uma liberdade segura de si própria na sua espontaneidade natural; ao passo que a presença de Outrem não equivale à sua tematização e não requer, por conseguinte, a espontaneidade simples [...] Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento de tematização se inverte. (TI, p. 85)

A impossibilidade de abordá-lo sem levar em consideração este aspecto de inviolável traduz a presença do Outro enquanto alteridade absoluta, irreduzível. Erige-se não sobre a tematização ou a entrega de sentido que parte de um eu para o outro porque isto já supõe sua emergência. A subjetividade é a entrega de sentido para o Outro. Corre-se sempre o risco, ao formular tal cópula, nessas terminologias, de generalizar o que não pode ser geral.

O *Si mesmo* surge, certamente, nestas análises, numa relação sempre única porque toda relação com Outro guarda em si seus aspectos. Ela seria a oportunidade do mesmo se justificar diante do Outro. Justificação que elimina qualquer atitude coercitiva e retira do homem a possibilidade de impor de forma autoritária sua vontade, sua liberdade, seu direito. Sua origem seria uma heteronomia a qual nenhuma autonomia poderia sobrepor-se sob pena de se perder em si a ponto de se justificar a partir de si mesma e de se tornar *ingênua*. Mas o que há fora do tema? O que pode, em mim, estar fora de mim, como na meditação cartesiana, está, de alguma maneira, em algum lugar ou afirmaremos junto a Levinas que ele significa um *não-lugar*? É inevitável pensar, aqui, numa muitíssimo controversa utopia sem princípio, uma utopia sem *arché* em que figura-se a subjetividade como:

[...]um-no-lugar-de-outro - substituição - significação na sua significância de signo, anterior a essência, anterior à identidade. A significação, antes de ser, faz rebentar a reunião, o recolhimento ou o presente da essência . Aquém ou

além da essência - significação - sufocação do espírito que expira antes de inspirar, desinteressamento[...] (AE, p. 17)

O que poderá preencher positivamente o vazio misterioso, vazio da distância metafísica, senão o testemunho da desmedida dessa distância mesma enquanto unicidade? A que se referiria o testemunho senão à emergência do *si mesmo* ou do apesar de si (além da vida) como único responsável, por tudo e por todos, subjetividade responsável pelo próximo em que produz-se o sentido da responsabilidade por toda humanidade. Sujeito que carrega todo o peso da humanidade nas costas porque, inevitavelmente, por ela responde. Ente dotado de presença que vê que se aproxima a ausência de suas possibilidades na velhice ou "o homem nietzscheano acima de tudo" (AE, p. 10) que, à sua maneira, desdenhando das capacidades da linguagem, nota com olhar cético seus abusos ou, à maneira kantiana, seus limites. O infantil, aquele que ainda não fala ou cuja capacidade linguística é limitada, pode ser pensado, por analogia, como este estado de espírito, que expira antes de inspirar, em que o sujeito embriaga-se em meio a realidade que fora por ele constituída e que, ao mesmo tempo e no mesmo espaço, o constituiu.

Precisamos, ainda, nos arriscar a definir o sentido último dessa unicidade e como ela pode ser pensada como testamento último da humanidade. Pois é justamente a partir da perplexidade diante desta relação, devemos argumentar, que se pode pensar a subjetividade a partir da ideia e do sensível e, assim, defender como a ingenuidade, ao contrário do caráter de único, lança os homens ao interesse dos jogos que a sua existência traça, ao projetar-se, à fenomenologia, salvaguardado toda transitividade da palavra.

Por isso, para Levinas, o estado de espírito, que Husserl descreve como desinteressado diante da espontaneidade da consciência intencional, não se distingue, ao menos não radicalmente, da essência do ser, do interesse, da contaminação do pensado por aquilo que, em vista de apreendê-lo em sua espontaneidade como alguém que vigia pela brecha do telhado, o capta. Acontece que a espontaneidade do pensado se entrega como tema, como idealidade, e aquilo de que vive, aquilo de quê este movimento do pensamento em direção às coisas fora do pensamento, mas acessível ao pensamento, vive se apaga. Na ontologia clássica temos a célebre analogia da luz. O iluminado vive da luz que o ilumina sem que, necessariamente, o iluminado participe da luz que o ilumina. Até que ponto, então, o pensamento não escorre por entre as idealidades que a hermenêutica fenomenológica constrói como campos referenciais nos quais os acontecimentos conscientes vão buscar seu sentido? A partir dessas significações estamos autorizados a separar o pensamento da *fruição da vida* ou devemos, concordando com Levinas afirmar que, tradicionalmente:

A ingenuidade da consciência descrevia-se como um pensamento entorpecido, ao passo que desse torpor de modo nenhum se poderá tirar o pensamento. É a vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, caminhamos, vemos, passeamos, etc.(TI, p. 131)

O que fará, pois, o pensamento ir além do *Mesmo* é tão somente a unicidade enquanto categoria do sujeito. Fora dessa relação nada sai, radicalmente de si mesmo. Nem mesmo, como veremos adiante, a alienação na decadência do ente dotado de presença. Nunca a palavra categoria pôde ter o seu uso etimológico tão bem aplicado. A unicidade, emergência do sujeito, é como uma eleição sem candidatura, julgamento sem culpa. O sujeito emerge quando o eu em relação a si mesmo é estrangeiro, a subjetividade, em seu sentido *irreduzível* na significação ética, é a perseguição da responsabilidade, isto é, quando "[...] <<O Eu é um outro>> - mas sem alienação de Rimbaudiana, fora de qualquer lugar, em si - aquém da autonomia da auto-afecção e da identidade que repousa em si." (AE, p. 151). A ideia de, antes dos interesses teóricos da especulação e prático da perfectibilidade, pensar a acusação como emergência da subjetividade, talvez seja a mais rigorosa forma de pensar filosoficamente desde a revolução copernicana de Kant.

Assim, a subjetividade condiciona a liberdade, não por uma força maior, nem mesmo pela autonomia do dever, nem tampouco por uma vontade cega, mas pela fragilidade do outro, fragilidade a qual o *apesar de si* responde, assim como, numa analogia, a fragilidade do filho na paternidade ou do aluno, apesar da escolha da docência. Resposta sempre insuficiente a uma demanda eternamente superior a qualquer disposição. Significado último da alma presa ao corpo. A sensibilidade, além das intuições, é a sensibilidade do outro, "[...] afecção pelo não-fenômeno, um pôr em causa pela alteridade do outro [...]" (AE, p. 95) incompreensível na sua tristeza e no seu regozijo. O advento do outro, portanto, não é a objetividade da forma lógica que, fora do psíquico, do sentido e, portanto, do vivido, atestaria a espontaneidade com que as qualidades sensíveis são acolhidas pela consciência, fora da consciência, na intencionalidade. Seu advento é o lapso desta intenção que, segundo Levinas, pouco se distingue da representação e em nada se difere da ostensão do ser, isto é, da essência. O outro nada é senão o incondicionado a partir do qual é-nos autorizado pensar a subjetividade como:

[...]o Outro-no-Mesmo, segundo um modo que difere também daquele da presença de interlocutores, o um ao outro, num diálogo onde estão em paz e em acordo um com o outro. O outro no Mesmo da subjetividade é a inquietação do Mesmo, inquietação pelo Outro. Nem correlação da intencionalidade, nem mesmo a do diálogo que atesta da essência na sua reciprocidade essencial. (AE, p. 32)

Esta tensão, contudo, não significa a eterna condenação a responder por ser o que se é que, sob certo aspecto, se reduz a capacidade da existência se projetar à história ou de conduzir à olhos nus sua facticidade, mas, às avessas, a responsabilidade do existente consigo mesmo supõe uma responsabilidade primeira sem a qual nenhuma suspensão do seu ser-aí em nome da resposta faria sentido. O *ser-aí* responde por si porque responde por Outrem, inevitavelmente. Esta responsabilidade é o advento da unicidade do Outro, através da qual o eu se singulariza no dever que é só seu, dívida nunca assinada num compromisso, sempre surpreendendo a cotidianidade da essência.

A fenomenologia, enquanto análise rigorosa da consciência, coloca sob si todos os intentos do outro – advento da inter-subjetividade – em relação ao objeto e acredita encontrar, nesses atos puros, o incondicionado que possibilita a linguagem, o sistema de signos e a capacidade da referência, todas as variações por meio das quais a interpretação se manifesta são, assim, modos que de alguma forma buscam nessa idealidade sua razão de ser, mas tais atos estão sempre contaminados, inevitavelmente, pelos olhos que o evidenciam. A transcendência só seria possível, nesta perspectiva, de forma imanente, ou seja, como uma comunicabilidade subjetiva universal.

Enquanto ego transcendental, a subjetividade seria inter-subjetividade, núcleo misterioso em que a distância entre a significação e o sentido, para o qual ela aponta e se constrói, se perde para além da linguagem que esse distanciamento impulsionou. Mas nada disso afasta Husserl do intelectualismo, pois a distância se tematiza como objectalidade e, assim, ata o nó que teria se desprendido durante a redução. Assim:

[...]o protótipo da objetivação teórica comanda todos os modos da posição intencional, sejam eles axiológicos ou práticos, e onde, de qualquer forma, um paralelismo rigoroso entre teses dóxicas, axiológicas e práticas é constantemente afirmado. Husserl não terá, portanto, libertado o psiquismo do primado teórico - nem na ordem do saber fazer entre os <<utensílios>> nem na ordem da emoção axiológica! Nem no pensamento do ser, diferente da metafísica dos entes! (AE, p. 42)

Nos parece que Levinas concordaria em dizer que a fenomenologia se trata menos de um método do que o modo próprio da essência se dá, isto é, uma *maneira de existir*. Ou seja, que a interpretação e a essência se confundem de uma maneira tal que uma é indissociável da outra. Ser é idêntico a interpretar, a hermenêutica é a própria fenomenologia, inscrevendo-se. A fenomenologia não é, assim, o discorrer sobre o fenômeno alinhando-se à forma por meio da qual estamos acostumados a entender o sentido do sufixo *logos*, mas, nesta perspectiva seria, o fenômeno do discorrer, o ente por excelência lançando-se a si mesmo na existência,

sentido último da relação entre *esse* e *ens* vastamente analisada pelos filósofos medievais. Poderíamos pensar, assim, uma identidade entre fenomenologia e essência, ou seja,

Aprofundamento do nosso conhecimento das coisas e do seu ser, a fenomenologia constitui para o homem uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serve de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com sua vocação. (DEHH, p. 13)

Se a subjetividade enquanto responsabilidade por outrem é um lapso na essência, então, levando em consideração a identidade entre essência e fenomenologia que acabamos de evocar, ela provoca uma parada na *maneira de existir*, destitui de sentido a *vocação*, numa interrupção diferente de toda aquela que a propriedade da essência pode promover de forma imanente. A tensão que nutre a subjetividade põe o sujeito fora do ser, sem disposição, *de outro modo que ser*. Desfaz-se, então, toda fenomenologia, interrompe-se não só a ciência e a decadência do cotidiano, mas qualquer elevação moral pelo simples fato de Outrem me concernir, inexoravelmente, a despeito de qualquer interesse, seja teórico ou prático.

Interrupção que pode ser encarada, sob certo aspecto, como o sentido último da crítica radical da razão (AE, p.166). Só fora do tempo a subjetividade pode ser íntima, só enquanto diacrônica sua interioridade é pensada radicalmente. O sujeito que não é obra de si mesmo, que está a serviço do outro, sem ser seu escravo, sem que o outro precise dominá-lo entre correntes de coação, mas coercitivamente intimado a servir, sentindo advindo fora de si, *apesar de si*, a ordem, seria, nessas análises, o lapso absoluto do tempo que:

[...]não é precisamente nem iniciativa de um eu, nem movimento rumo a um qualquer *telos* da acção. A perda do tempo não é obra de nenhum sujeito. Desde logo síntese de retenções e protensões, onde a análise fenomenológica de Husserl - abusando da linguagem - recupera o lapso, ela ocorre independente de Mim. O tempo passa. Essa síntese que se faz *pacientemente* - chamada com profundidade de passiva - é envelhecimento. (AE, p. 66)

### 3.2 Ontologia e Metafísica

Segundo Heidegger a metafísica teria perdido o fio condutor que animou suas querelas abandonando a questão do ser e reduzindo-se à análise do ente enquanto ente, tornando a reorientação desse questionamento urgente, isto é, é preciso desenvolver da maneira mais explícita possível a questão do ser, pois tal empenho poderá levar-nos a superação da metafísica. Para Levinas, no entanto, a metafísica, enquanto aspiração ao transcendente, está totalmente fora da diferença entre ser e ente e, portanto, não pode ser superada pela diferença

ontológica, de outro modo, esta deve se reduzir àquela. Buscaremos explicitar de que modo a metafísica, portanto, supera a ontologia. Para isso descreveremos as principais teses que levaram Heidegger a defender a superação da metafísica pela ontologia, depois elucidaremos a recepção do pensamento levinasiano com o intuito de nos conduzir a distinção entre interessamento e desinteressamento, principal objetivo deste capítulo. Nos limitamos, contudo, a uma fisionomia precária da vasta obra de Heidegger em função do objetivo da dissertação. Deve-se levar em consideração, portanto, que as acepções da hermenêutica da facticidade não poderão ter o aprofundamento adequado. Esperamos com isso, todavia, tornar compreensível a relação de Levinas não só com a ontologia de Heidegger, mas com a ontologia em geral.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2005) defende, segundo Levinas (DEHH, p.75), a identidade entre ser e existir e, sob a elucidação da distinção ontológica, propõe à questão do ser seu desenvolvimento último: a busca pela origem do questionamento. Não é o caso, porém, que Levinas não tivesse em mente o objetivo do *ser em geral* em ser e tempo, mas, talvez indo além de Heidegger, essa interpretação tem o interesse de adequar ao conceito último de Ser a compreensão de ser, razão pela qual Levinas enxergará na analítica existencial não uma proto-ontologia, mas a tarefa fundamental do estudo do Ser. O ente é o lugar de manifestação do ser, dizemos que as coisas são. Os objetos com os quais nos deparamos em nossa experiência possível nos remetem para horizontes de referência como se fizessem sinal, como se orientassem já no momento do contato a compreensão de seu sentido. Vimos que na análise da consciência intencional a intenção que visa o objeto é evidente na espontaneidade dos atos na medida em que se difere da coexistência meramente dada entre os entes. As coisas são, a compreendemos sempre dentro de uma abertura superior ou distante delas. Compreendemos o ser junto às coisas, mas diferente das coisas não somos autorizados a dizer o que o ser é.

O ente é, o ser não é (DEHH, p. 73). Isto nos leva, então, a busca pela reorientação do questionamento do ser, seu desenvolvimento último é o questionamento da questão, a investigação rigorosa da questão ela mesma, seu primeiro desdobramento significa a procura pelo quem por trás da questão, quem pergunta? Seria estranho perguntar, pois, "*o que é o ser?*" a pergunta ontológica se reconduz na tentativa de pensar a questão: ser, sob certo aspecto, é compreendido no ente, mas poderá o ente compreender o ser?

Um ente, em especial, ao menos, se propõe a si mesmo este empenho, qual seja, aquele que por essa empresa se constitui enquanto ente, ao ente que, sendo, coloca-se a

questão do ser. Ao ente cujo ser descende da compreensão enquanto "[...] *fatcto fundamental da existência humana.*" (DEHH, p.74) . O *Dasein* heideggeriano, o ente dotado do privilégio da presença, que lança-se, jogasse, que se faz enquanto *essência*.

Tal reorientação eleva o sentido da ontologia e condiciona, assim, sua investigação sob rumos diferentes das estruturas das operações científicas em geral, que obedecem ao comando das demandas da técnica, ou seja, o sentido da questão do ser eleva-se ontologicamente em relação ao caráter ôntico das ciências que, segundo Heidegger, decaem inevitavelmente no mero artifício da indústria, obscurecendo, – muito embora seja importante a ciência para a manutenção da vida humana – aquilo que, de certo modo, possibilita suas operações.

A passagem de um conceito à outro recorrente nas ciências aliena o ente da compreensão do ser, a troca constante de paradigmas não corresponde ao desenvolvimento claro de suas condições de possibilidade, nem mesmo reconhece, em suas estruturas, o alcance que a ciência tem em relação ao ente que a evoca. A positividade científica esquece-se ou desconsidera os conceitos fundamentais que tornaram possível seu acontecimento, o ente se perde em sua entidade, até a entificação do ser. A ciência positiva, nesta perspectiva, seria um modo ôntico do ente privilegiado pelo questionamento do ser, o ente cujo ser está sempre em jogo, assim como o acidente em relação à essência na ontologia clássica. Desse modo:

A pesquisa científica não é o único modo de ser possível desse ente e nem sequer o mais próximo. Ademais, se comparada a qualquer outro, a presença é um ente privilegiado. É preciso, no entanto, ver este privilégio, mesmo de modo provisório. ao fazê-lo, a discussão deve antecipar as análises posteriores e, sobretudo, as análises que constituem propriamente uma demonstração. (HEIDEGGER, 2005,p 38)

Já sabemos, então, que o que responde a questão do ser não parte, em Heidegger, de um método científico. Agora, faz-se mister, para caminharmos em direção ao caráter ético dessa discussão que, por sua vez, nos levará a superação da ontologia pela metafísica da alteridade em Levinas, examinar as estruturas desse ente que, digamos assim, brilha ou faz-se ver de uma maneira distinta da *apofansis* dos entes simplesmente dados. Primeiro porque, diferente dos meros entes, este ente se dá a si mesmo no jogo da sua existência, ele por ela compreende e é compreendido.

Isto significa que este jogo<sup>2</sup> funciona sob estruturas ontológicas que subsumem, sem uniformizar, o seu lançamento. O ente dotado de presença se compreende quando lança-se, ou seja, quando impregna o mundo com o seu *ser-aí* a partir de "[...]possibilidades [que] são ou escolhidas pela própria presença ou um meio em que ela caiu ou já sempre nasceu." (HEIDEGGER, 2005, p.39). A presença é a situação em que o ente é, por excelência, ontológico, não porque dotado de capacidades intelectuais, mas por que a interpretação domina o seu modo próprio de ser e estar no mundo,ou seja, "[...] o ser que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna[...]"(DEHH, p. 78).

A ontologia, podemos arriscar-nos a dizer, comanda o ente sem que, no entanto, o enclosure numa ordem ideal, sem que a ontologia precise ser significada como a ordem a qual o ente deve ajustar-se, mas como seu modo inevitável de ser.

Este comando coloca o *ser-aí*, a presença, diante dela mesma, ele é o próprio ser de que vive o ente privilegiado, numa situação sempre tencionada por um lado, pelas estruturas existenciais por meio das quais o *dasein* se considera como ente privilegiado e por outro pelas estruturas *ônticas* ou *existenciárias*, nas quais este *ser-ai* decai em meio a própria compreensão que fundou, digamos, sua essência. Heidegger denomina esta tensão como *existencialidade*, ela é a compreensão pré-ontológica do ser.

A *existencialidade* enquanto compreensão pré-ontológica abre o leque de possibilidades que a faticidade do ente dotado do caráter de presença (*Dasein*) encontra quando a compreensão abre-se em relação a si mesma. Se a partir da existencialidade abre-se a compreensão, então, existir e compreender formam um só modo de ser do ente que se abre em função das possibilidades que o fato mesmo da existência inaugura, fato esse que reconhece-se quando o ente põe-se a si mesmo como fonte originária do questionamento último acerca do ser. O objeto da investigação ontológica é, portanto, o encaminhamento da essência em relação às referências a partir das quais ela mesma propõe sua incidência. O ente cujo ser é compreensão responde por sua incidência e abre-se, enquanto ente a ser interpretado, em função de sua frequência, em função do ser que se lançou, isto é, regido pela essência, saindo da essência em nome da essência. Suspendendo-se ou decaindo-se enquanto investe, ininterruptamente, sua existência no tempo.

---

<sup>2</sup> Cf. sobre o conceito de jogo usado nessas análises: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2008, p. 330. O jogo pode ser pensado como "[...] reflexo da essência do ser-aí[...]" (p.329)

Esta é a razão pela qual a investigação ontológica não pode autorizar-se a seguir suas análises sem uma profunda analítica existencial deste ente em específico, trabalhando os diversos modos por meio dos quais este *investimento*, isto é, esta impregnação da essência se dá. Se o existente existe necessariamente lançando-se é porque, no mundo, sua essência se dá, se projeta, se atira. E mais: se este lançamento é um constituinte fundamental do ente ao qual interessa a questão do ser ou, melhor dizendo, do ente cujo interesse supõe a questão do ser, é forçoso, então, que ele determine-se pelo mundo em relação ao qual se lança, é inevitável, no curso da investigação acerca do ser, pois, pensar este ente em sua mudanidade, é inevitável identificar essência e interesse e, somente assim, talvez, distinguir o campo ontológico do *dasein* do ôntico, distinguir, pois, o ser do ente e afirmar junto a Heidegger que:

Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a "espacialidade" do homem é uma qualidade de seu corpo, fundada sempre numa corporeidade. Pois, com isso, se estaria novamente diante do ser simplesmente dado de uma coisa espiritual assim qualificada junto a uma coisa corporal[...] (HEIDEGGER, 2005, p. 94)

Interessando-se, isto é, impregnando-se enquanto essência, enquanto mudanidade, o *ser aí* se ocupa e, no vai e vem da existência, pode se alienar de si mesmo em meio a ocupação em que se lança. A ocupação, o trabalho, o cotidiano e a convivência, subsumem os modos de *ser-em*, subsume, portanto, o interesse. Isto não significa que a essência primeiro seja para depois ser entendida como ocupação, a ocupação é o próprio ser da essência.

O interesse, assim, é o *esse* do *ens* dotado de presença, não como uma propriedade accidental, mas como determinação, o ente por excelência, o ente em função do qual o ente pode ser investigado ou *des-coberto* como ente na verdade, é, assim, *ser-no-mundo* sem que a essência se confunda com um ente simplesmente dado ou com uma relação simplesmente dada formalizada *à priori* em relação à existência.

O interesse não é um dado, mas a essência do *ser-aí*, mas essência sem conceito, sem *quididade* (DEHH, p. 92), essência enquanto emanção da compreensão do ser. Não basta, por exemplo, *saber* ou *entender*, a mecânica de uma carro para compreender a direção, isto é, é bastante improvável que alguém que reconheça os sistemas de pedais ou de câmbio compreenda tão somente a partir desse entendimento a direção. A multiplicidade de modalidades ônticas, ou seja, particulares, do *ser-no-mundo* impossibilita o sistema, não só por causa da incapacidade humana de submeter a esquemas sua própria essência, mas porque a noção de sistema participa no conjunto desta multiplicidade. O sistema é uma modalidade, não o fim último constituinte do *ser-no-mundo*. O mundo das ocupações não equivale, porém,

nem em sentido especial, à ordem natural, ele é a concretude da compreensão se ocupar das coisas, isto é, é interpretá-las.

### 3.2.1 Angústia e Desinteresse

Em relação ao existente, as coisas vem ao encontro do interesse já orientadas para esse fim, elas se situam na conjuntura da mundanidade na referência ao interesse. O mundo em que o *ser-ai* se ocupa é, todavia, ocupado também por outros entes dotados de presença. A análise ontológica da mundanidade, nos remete, no passar de um tema a outro, ao contexto ou conjuntura da co-existência.<sup>3</sup> Lançar-se num mundo ocupando-se dele é imediatamente estar numa conjuntura em que outras *presenças* em relação às quais o projeto do *ser-em* tende naturalmente a organizar-se, também lançam-se e ocupam-se. Passar da ocupação à conjuntura da co-existência, plano da intersubjetividade, compartilhamento da compreensão nas estruturas do *ser-com*, significa delinear uma problemática relação entre ética e ontologia. Problemática que, a pretexto de nos conduzir à ideia de subjetividade proposta por Levinas, deve ser cuidadosamente analisada. Devemos, pois, seguir os passos levinasianos – muito embora o edifício do fenomenólogo jogue fora os andaimes com os quais fora construído e isso quando não o destrói completamente – devemos acompanhar, pois, a maneira muito peculiar com a qual o filósofo passa de uma ideia a outra sem deixar perder de vista nosso principal intento, a saber, a emergência da subjetividade.

A relação entre ser e ética manifesta-se de múltiplas formas nas obras de Levinas. Na obra *Totalité et Infini* de 1961 encontramos o desenvolvimento de uma ontologia que busca conservar o ser em sua exterioridade (TI, p. 322), como a *coisa em si* que "[...] não se desvela[...]" (TI, p. 198), mas que se exprime a si mesma. O ser enquanto exterioridade atesta a impossibilidade de a historicidade, na qual o ser já não se encontra e em cujo seio a expressão da *coisa em si* se perde, conter sua expressão genuína. O si mesmo se entrega, sem expressão, através da memória, das obras, dos vestígios deixados pelo trabalho. Assim, a ontologia em sentido último nessas análises significaria:

O regresso ao ser exterior, ao ser em sentido unívoco - sentido que não esconde nenhum outro sentido- [que] é entrar na rectidão do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma

<sup>3</sup> Cf. Sobre a relação entre a *co-existência* do ponto de vista do *dasein* e o desejo metafísico em Levinas: POLESCHUK, Irina. **Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other**. IN: The Indo-pacific journal of phenomenology; V. 10 p. 24 e 26; 2010. " [...] no desejo metafísico a subjetividade abre-se através da exterioridade, do infinito e da alteridade em geral, mas não em relação a um outro particular, em específico, como ser humano" (trad. livre).

existência já empenhada. Coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. (TI, p.200)

Ser, as avessas do ente que se *des-cobre* na verdade, manifestar-se-ia como revelação, como a "[...]assistência da subjetividade que fala"(TI, p. 200), exterioridade inapreensível. No entanto, a ideia segundo a qual o ser traduz a objetividade absoluta da exterioridade corre o problemático risco de decair em tematização e, assim, em intencionalidade, perduração, isto é, pode-se, sob o pretexto de retirar o ser das amarras da representação, sublimar, em sua essência, a alteridade.

A radicalização desta problemática é encontrada na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* publicada em 1974 em que Levinas defende a tese segundo a qual o agir sobre o mundo da essência apaga a inflexão da responsabilidade a partir da qual emerge o sujeito em sua subjetividade *irredutível*. A impugnação da liberdade não tem sentido se parte da essência. Se o sujeito emerge pela responsabilidade, seu incondicionado é a bondade, sendo assim, sua origem não pode ser um ato voluntário pois a bondade nunca é voluntária. A impugnação da liberdade só tem sentido, portanto, na interrupção da essência, na perda do tempo, ou seja, no abandono do interesse. Imperativo categórico ou determinação da vontade a partir da heteronomia.

A subjetividade irredutível, assim, nada tem a ver com a essência que sempre se traduz em des-velamento ou investimento do fenômeno. Sem as paramentas do fenômeno, fora da mundanidade, a subjetividade é alteridade, nudez do outro homem em sua vulnerabilidade, tal qual - numa estranhíssima metáfora, quem dera houvesse uma outra forma de dizer - um filho recém nascido ou um aluno. A subjetividade é, assim, o *Outro* em *Mim* sem que seja pelo eu determinado, sem que a relação seja voluntária, sem que haja tempo para escolher, como a alma involuntariamente presa ao corpo na República de Platão.

Inflexão *extra-ordinária* que pausa ou suspende a essência, questiona o projeto, extrai o si do ser arrancando-lhe a força, a contragosto, rigorosamente à responsabilidade, retira o ser do si, abandona-o a seu destino, sem lar, sem casa, sem nação, sem direitos. Subjetividade é, além do ser, oprimir-se como um estrangeiro, suspender os próprios direitos até a indignidade e, assim, preferir ser violado que violar outrem. A impossibilidade dessa radicalidade se concretizar, se tornar real e, assim, poder ser, clara e evidentemente, descrita significa o apogeu do absurdo humano. O absurdo é o bem nunca poder concretizar-se. Assim, podemos dizer, numa paráfrase ao célebre fragmento pré-socrático: o bem ama esconder-se.

Se para Heidegger a metafísica esqueceu ou desconsiderou a questão do ser em seu desenvolvimento último, para Levinas a filosofia tem privilegiado a ontologia em que:

O logos como dito - revelação do ser na sua anfibia do ser e do ente - deixa o *quem?* perder-se no *o quê?* ele deixa-o perder-se neste último de uma forma ainda mais evidente na nossa interrogação: *quem olha?*, que não se interroga sobre um tal ou sobre um outro, mas sobre a essência do <<quem olha>> na sua generalidade. No <<quem é este *quem?*>>, ela pergunta que dizer deste *quem?* ao qual o olhar sobre o ser é dirigido. (AE, p. 34)

Assim, fortuitamente, no encontro com outras *presenças*, o contato se dá entre essências e sublima o *quem* da *presença*. Este contato pode se dar indiretamente, pode ser indiferente, pode manifestar-se naquilo a partir de *quê* a construção do manual se torna significativa. O destino do instrumento, seu *para quê*, de certo já supõe a co-existência, não como um desvio, como um acidente, mas como a fatalidade do ser da *presença*. Estar diante de manuais, ser em relação com os instrumentos, é uma modalidade ontológica do ente ao qual importa a questão do ser. Na *maneabilidade* (DEHH, p. 81), um instrumento é capaz de fabricar outro porque a essência própria desse fenômeno é o poder-ser do ente, porque na *maneabilidade* o ser já se interessa enquanto convivência, isto é, no modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência (*Verweisung*) essencial a possíveis portadores sob cuja medida ele é talhado.

Se a mundanidade, por meio da qual o ente se des-cobre por um modo determinado da sua existência, enquanto categoria existencial, supõe a co-existência em sua conjuntura mais própria, então a co-existência também emerge como um existencial. A co-existência é, assim, um fato da existência.

*Ser-no-mundo* é permanecer aberto à convivência de forma ontológica. Essa abertura é o ser das possibilidades em que a existência, em sua faticidade, se des-vela a si mesma. Ela é liberada no mundo da *presença*, ou seja, no *interessamento* (AE, p. 4). O outro, acessado pela *co-existência* diz respeito, ontologicamente, ao mundo do existente, ao seu pertencimento e, dessa maneira, a sua propriedade de si mesmo. O mundo da *presença* é o mundo dos outros, a mundanidade supõe a convivência com outros entes que não são simplesmente dados, entes que participam, digamos assim, do mesmo acontecimento de ser, que compartilham, com a presença, na publicidade, o interesse que também instaura o seu *ser-no-mundo*. Mas o encontro com a outra *presença*, a outra *essência* do ser, se regula ou, sob certo aspecto, se adéqua segundo a existência. Desse modo:

A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo a *própria* presença. Será que essa caracterização não provém de uma distinção e isolamento do "eu"? Sendo assim, não se deveria passar do sujeito isolado para os outros? Para evitar esse mal entendido, é preciso atentar em que sentido se fala aqui dos "outros". Os "outros" não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente. (HEIDEGGER, 2005, p. 169)

Na ontologia a compreensão do outro está imersa na essência através da mundanidade, sendo assim, a alteridade participa, no comércio, da essência do existente. Ontologicamente, o outro não excede o mundo, ou seja, ele aparece, não segundo o modo característico do desvelamento de um dado, mas segundo a propriedade do seu aparecer, segundo a compreensão do ser, apesar disso não significar uma representação desse encontro, razão pela qual, segundo Levinas, "o ser não seria apenas o mais problemático – seria o mais inteligível". A convivência no cotidiano, no trabalho, no *mundo-da-vida*, consiste na redescoberta nunca suficiente do âmbito de possibilidades abertas na publicidade, no aparecimento. O primeiro *commercium* com o mundo apesar de não designar o modo de ser de maneira especulativa, mas existencial, no modo de ser próprio do ente dotado de *co-existência*, diz respeito ainda a uma inte-lecção.

A palavra *onto-logia* descreve, portanto, o interessamento. A essência do ser é o empenho do ente em sua mundanidade, de acordo com as possibilidades existenciais que regulam seu aparecer, sua *fenomeno-logia*, não como um método segundo evidências *ingênuas*, mas como intenção que visa objetos, como *evidência fenomenológica*, dessa forma:

O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e , assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto , apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. (AE, p. 4)

Esse é o sentido da descoberta, do desvelamento, em que o ser, lançando-se enquanto existente, se dá. Interessamento na evidência que a própria essência acendeu, iluminação, apesar da cegueira da ingenuidade. Assim, a essência do ser se dá no tempo. Assim o ser se faz *onto-logia*. O interessamento é como uma lanterna nos caminhos do ente, como o faro do cão à procura de alimento ou aventura. Que pode aparecer como literatura, música, inteligência artificial, ciência ou, até mesmo, filosofia. Para Levinas a subjetividade é a suspensão deste interessamento por meio da impugnação instaurada pela responsabilidade que pode ser descrita, por um lado, através da ideia do infinito, por outro, pela sensibilidade. Ideia

de subjetividade que rompe radicalmente com a tautologia que perseguiu, na *petitio principii* em que caíram inumeráveis raciocínios, o pensamento clássico. Mas a responsabilidade não é a única maneira de a essência suspender-se. Faz-se mister, portanto, precisar em qual sentido essa suspensão pode ser pensada como responsabilidade.

Que a essência, em sua propriedade, determina a si mesmo, isto é ideia que desde Kant tornou-se fixa. O que se deve, porém, distinguir é se a maneira da essência – quer dizer, existência – determinar-se a si mesma, seja de forma prática, seja no modo da angústia, é idêntica à impugnação que cria, digamos assim, a circunstância extraordinária, além do ser, por meio da qual a emergência da subjetividade enquanto responsabilidade acontece. Isto significa, grosso modo, perguntar se esse acontecimento pode ser reproduzido, se pode se tornar tema, ou seja, se pode ser *hipostaseado* pela essência.

Para Heidegger, a disposição que abre a *pre sença* a si mesma é a angústia. A angústia suspende o lançamento do ser, interrompe a decadência em que a *presença* se interessa em sua mundanidade, através dela os entes intra-mundanos perdem importância, isto é, sua relevância é insignificante. É a partir dessa disposição que a *totalidade estrutural* do ser emerge sob a luz da compreensão, porque nela o sentido do lançamento perdendo-se se dá de maneira mais clara do que em qualquer outra modalidade decadente do ser. Se a *presença* é o ente lançando-se, este "ir-em-direção-a..." esclarece seu sentido quando se perde. A rigor, a presença, mesmo em sua impropriedade de decadente, se tem a si mesma e responde por si.

Porém, tal qual o estranhamento que sentimos quando algum utensílio que estamos habituados a fazer uso deixa de funcionar e sua deficiência é tão ou mais significativa que seu bom estado de funcionamento, assim a angústia é a disposição mais própria da *presença* porque abre a compreensão à compreensão. A angústia é a inflexão – ou inquietude – do ser que se desdobra sobre si mesmo, tal acontecimento é a tensão inerente ao tempo, de onde virá essa tensão, todavia, é coisa que, talvez, a ontologia não seja capaz de explicar. A essência do ser, então, interrompe-se e a decadência, com a qual a *presença* tem forte familiaridade, perde o sentido, o existente angustia-se. Assim:

O modo de abertura em que a presença é colocada diante de si mesma deve ser tal que, nele, a presença se faça, de certo modo, acessível da maneira mais simples. Com o que nela se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura. (HEIDEGGER, 2005, p. 245)

O fenômeno da angústia, portanto, é o acontecimento de inflexão deste ser sem que esta interrupção se dê fora do tempo de que o existente vive. Ela é a tensão do próprio tempo. Inflexão do jogo em função do próprio jogo, por causa do jogo. O que a ontologia

heideggeriana parece não trazer à clareza de modo suficiente é o que deve necessariamente acontecer na essência do ser para o fenômeno da angústia ser significativo, isto é, como é possível que o ser que se define pela essência, de outro modo que o ente decaído, abandone-a e, assim, retorne a sua essência por meio desse abandono mesmo. A autenticidade é sempre uma referência à decadência ( DEHH, 87).

Em que estrutura existencial esta referência se funda? Em meio a que esta distinção é possível? Defender que tanto autenticidade quanto decadência são faces da mesma compreensão, são ambas paralelos de uma só e mesma essência, é, no mínimo, forçar à ontologia uma extravagância com a qual ela não está familiarizada. Colocar na essência do ser a partida da inflexão que o trava é ou propor uma metafísica do ser ou acabar de vez com o sentido da angústia ou podemos, juntamente a Levinas, defender que tal inflexão:

deve dizer a irremissibilidade e, no sentido etimológico do termo, a angústia deste *em si* do Si mesmo. Angústia que não é o existencial <<ser-para-a-morte>>, mas a constrição de uma <<entrada no dentro>> ou aquém de toda extensão. Não uma fuga para o vazio, mas uma ida para o pleno, a ansiedade da contração e do rebentamento. [...]esta recorrência da contração é Si.( AE, p. 137)

O sujeito, em relação a uma subjetividade irreduzível, é pois o ser deposto, expulsão de si através da responsabilidade. Ao tratarmos da angústia aqui não temos outro intuito senão distingui-la enquanto *inquiétude em relação ao nada* da inquietude – que não deverá ser pensada como disposição– em relação ao Infinito, que, aqui, indica um menos que nada. Esta parece referir-se ao extraordinário – por isso anárquico – em que o Outro estabelecesse, numa antinomia inultrapassável, uma ordem de circunstância incondicionada, designada de forma adverbial (*de outro modo* ou *outramente*) em que a perda do ser, a perda, assim, do tempo, traduz a inspiração desse ser. Razão pela qual a inflexão significa, em termos éticos, o *de outro modo que ser*. Agora, para que uma ordem incondicionada instaure a subjetividade é preciso, pois, que ela esteja, assim como para além do ser, para além da origem. O incondicionado é, assim, em termos éticos, sem princípio, isto é, no sentido estritamente etimológico do termo, a ordem da responsabilidade é *an-árquica*. Tal ordem não se refere a um campo, uma conjuntura, um modelo de relação em que o outro vem preencher um a abertura. O mandamento do outro, a responsabilidade, a subjetividade não é uma *etiqueta*.

A conjuntura dos costumes em que, em termos práticos, coordena-se a vontade em nome do respeito está, sob certo aspecto, para a *metaética* – termo consolidado na tese de André Brayner (2006, p. 220) – levinasiana assim como o ôntico está para o ontológico no *Dasein* heideggeriano.

A impossibilidade de se pensar a conjuntura, antes de prejudicar tais significações, corrobora com a ideia segundo a qual na subjetividade enquanto responsabilidade rompe-se de maneira radical com a ontologia, não como se essa fosse uma ciência ôntica, não à maneira dos céticos que rompem com os dogmáticos, mas no sentido de opor-se a forma mesma do ser se dar, opor-se à *onto-logia* enquanto essência do ser. Razão segundo a qual "este <<dizer a Outrem>> – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda ontologia, é a relação última do ser. A ontologia supõe a metafísica." (TI, p. 35). Numa conjuntura, o outro não advém, prepara-se para ele, antecipa-se em relação a ele, faz-se esquemas, constrói-se cidades na ordem da multiplicidades de indivíduos, urge-se nações em que são desenvolvidas culturas e assim emergem as ideias de estado, de justiça, de moral et cetera. O contato entre seres vivos ou a ideia do infinito:

[...] não é a presença deles em <<carne e osso>> – já não é o facto de se configurarem para o olhar, apresentando um exterior – quiddidades – formas –oferecendo imagens – imagens que o olho absorve (e cuja alteridade é suspendida –alegremente ou com ligeireza – pela mão que toca ou segura a alteridade, anulando-a pela simples apreensão, como se ninguém contestasse essa apropriação). (AE, p. 99)

Logo, a subjetividade não é uma conjuntura, mas uma ideia, no sentido mais tradicional deste termo, qual seja, aquele que, remetendo-se a tradição platônica, separa radicalmente as ideias de qualquer conjuntura do mundo sensível, do mundo das possibilidades existenciais. Mas ideia desde um homem em *carne viva*. A perplexidade diante da impossibilidade da bondade justifica o desejo como fonte de que se alimenta, sem fome o sujeito e convoca, assim, o filósofo à ética como metafísica, à ética como filosofia primeira. E assim, segundo André Brayner (2006, p. 257), "podemos repensar dessa forma, eticamente, todas as categorias que nos transmitem os textos da tradição filosófica, principalmente a subjetividade, a responsabilidade, a liberdade, a ética, o ser."

Subjetividade, portanto, que não pode ser reproduzida, mas criada *ex nihilo*. Ela não significa o conjunto das faculdades mentais em que se organizam os interesses da razão, sejam eles práticos ou teóricos, mas a imprescindibilidade de um mandamento. Talvez, possamos, porém, na ridícula tentativa de hipóstase, pensar uma analogia a esse caráter inapreensível no exemplo do respeito.

O respeito não pode ser re-produzido, no entanto ele não é um sentimento automático, não parte da autonomia do eu, ele, de alguma maneira, virá do Outro. De certo, acharíamos

bastante estranho ou vulgar alguém que pretendesse nomear com a palavra respeito algo que lhe agrada, ou seja, que satisfaça algum interesse. Não ganhamos absolutamente nada quando respeitamos alguém, porém, nos enchemos de um não sei lá o quê que vai além, que não está em mim, mas me toca, isto é, a possibilidade de algo de fora que não seja, em absoluto, eu mesmo que dá sentido à admiração. Exterioridade que não se traduz na fórmula eu/não-eu do idealismo fichteano. Tal silhueta do respeito pode trazer consigo vestígios da leveza do peso da responsabilidade.

Não há, portanto, nenhum trauma, nenhuma *perplexidade* que supere a gravidade desse encontro, que seja, diga-se, mais aterrorizante, mais horrível, mais problemática que a impossibilidade do bem. O testemunho dessa impossibilidade, a concretude do traumatismo significa a:

recorrência que seria o último segredo da encarnação do sujeito - anterior a qualquer reflexão, a qualquer apercepção, aquém de qualquer posição, um endividamento *antes de qualquer empréstimo*, não assumido, anárquico, subjetividade de uma passividade sem fundo, inteiramente feita de intimação, como o eco de um som que precederia a ressonância desse som. (AE, p. 141)

Estar na vida devendo ao outro é a concretude da subjetividade, sem que desta concretude, no entanto, se esboce qualquer signo que pudesse ser minimamente equivalente. A concretude da subjetividade, isto é, sua encarnação, é uma tensão, modalidade do involuntário. Na alteridade, a relação com o outro se guarda em segredo e intimida o poder dos interesses especulativos da razão tal qual a lei moral kantiana. Ela não é, todavia, acessível a um terceiro, não se suprassume na categoria de *terceira pessoa*, não se reconhece na história em função de um *nós*. O Outro no mesmo e o *terceiro excluído!* Outrem não é parcialmente Outro, não se oferece nem como *quantum* nem como *qualia* dentro do que nós comumente chamamos civilização, assim, minha responsabilidade por ele não acaba depois de um "bom dia!". Talvez, o desenvolvimento máximo, o sentido último de um progressismo, de uma *nação esclarecida*, se suceda dessa responsabilidade numa análise complexa entre a ideia de alteridade e a noção de justiça.

Desenvolvimento e progresso que buscam, assim, seu sentido no cuidado naquilo que se faz, na delicadeza de só ocupar um lugar se for digno dele, de perder o tempo para *estar e ser-aí*, a delicadeza da dedicação é o sentido mais apurado do *merecimento* que se estabelece no fato de nunca se achar digno o bastante, merecer é se indignar, é perder a dignidade, o direito, a fala, até o silêncio, até Outrem. Se destruir nessa *obsessão*, sem *obcaecationis*, e aí derramar-se, jogar-se, lançar-se enquanto essência. Destruir-se até encontrar-se:

Encurralado em si, em si porquanto sem recurso a nada, em si como na sua pele - e na sua pele exposto simultaneamente ao exterior - o que não sucede às coisas - e obcecado pelos outros na sua exposição nua, não se sobrecarregará ele, em virtude da sua própria impossibilidade de escapar-se à sua identidade sobre a qual, perseguido, ele se dobra? Não despontará um começo nesta passividade? A indeclinabilidade do Eu é a irremissibilidade da acusação[...] (AE, p. 143)

Ser acusado antes de acusar, preferir sofrer violência que cometer, preferir sofrer injustiça que ser injusto são modalidades da raridade dessa indeclinabilidade. A irremissibilidade da acusação, todavia, não se regozija no panfletarismo de uma *boa nova*, a obsessão não significa falar de Outrem para os outros, mas dar testemunho da bondade, tornar-se obcecado na essência do mundo em função do obsessivo contato com Outrem. Esta relação não está aqui, não se acha entre termos de uma dissertação. "Deus te livre, leitor, de uma ideia fixa; antes um argueiro[...]" (ASSIS, 2009, p. 20) diria o Brás Cubas de Machado de Assis. A significação da alteridade não pertence, portanto, a um humanismo, por mais bem intencionados que possam ser os humanistas, é preciso receber a ideia em segredo em função do modo muitíssimo peculiar do testemunho, é preciso reconhecer, pois, o risco da ideia se fanatizar e perder o seu sentido. Tal significação também se distancia, em seus aspectos mais próprios, da subordinação da:

[...] relação com Outrem à ontologia ([na medida em que esta] fixa-a, de resto, como se a ela se pudesse reduzir a relação com o interlocutor e com o Mestre), em vez de ver na justiça e na injustiça um acesso original a Outrem, para além de toda ontologia. (TI, p. 89).

É preciso separar o que é Outro daquilo que se transubstancializa em Eu, tirar o *joio* do trigo, diz-se porpularmente. O Outro, o discente ou docente, não está no impessoal da publicidade. Razão pela qual a educação perde seu sentido no negócio, no comércio, na publicidade. A sabedoria do sábio em que consiste senão na distinção das coisas? A alteridade é a urgência do distanciamento, é perder tempo com filosofia para filosofar na obsessão pela tradição e, nas atividades, nas ocupações e pre-ocupações da vida, segundo Levinas, inspirar-se antes de expirar.

Perder tempo significa graduar-se, oferecer-se, pensar antes de falar, mas sem ascetismo, sem purificação que, de uma forma ou de outra, faz perder o sentido desta oferta. Inigualável suspensão radical da essência na interioridade, no segredo, na casa ou no quarto, na vida além da vida ou *apesar da vida*, a despeito ou contra uma vida após a morte. No cochicho, no olhar ou, até mesmo, na carícia mas, para além ou a despeito do olho que olha e da mão que afaga que é, segundo Augusto dos Anjos, "*a mesma que apedreja*" e que, segundo

Levinas (DEHH, 277), tende à palpação.

Relação em que a suspensão do interesse permite uma subjetividade que, antes de poder morrer por uma ideia, por um estado ou pelo último suspiro, ainda essência, do suicídio, fim último da essência, é capaz de sacrificar-se por Outrem. A metafísica é o distanciamento do sacrifício, isto é, da invisibilidade do lapso temporal que trava a essência e cria o sujeito em meio a ingenuidade do interesse. O privilégio, nessas significações, da metafísica em detrimento da ontologia nada significa, a rigor, senão defender que a ética ou a *metaética*:

Não se pretende, em toda esta análise, reconduzir um ente, que seria o Eu, ao acto de se substituir, que seria o ser deste ente. A substituição não é um ato, ela é uma passividade inconvertível em acto, o aquém da alternativa acto-passividade, a excepção que não se pode prostrar diante das categorias gramaticais tais como Nome ou Verbo[...] A recorrência que só se pode dizer como em si, ou como o avesso do ser[...]. (AE, p. 149)

Defender a substituição como essência do ser é, sob certo aspecto, inscrevê-la enquanto fenômeno. É abrigá-la nas estruturas do *poder-ser* do ente e assim, defender o absurdo de conduzir a alteridade através da essência quando, fora da verdade, além e *aquém* em relação a todo interessamento, a alteridade não se dá enquanto ente a ser des-velado ou descoberto, razão pela qual Levinas opta por uma terceira via, por meio do *de outro modo que ser*.

Na angústia há, de certo, uma modalidade dessa abertura, mas a abertura só tem sentido a partir do incondicionado da abertura, a partir, assim, de uma abertura sem estrutura ontológica, ou seja, *im-possível*, isto é, se o mundo é o lugar em que a essência se dá, então é forçoso afirmar que a alteridade está fora do mundo ou, como afirma Levinas (AE, p. 154), "A situação da ética da responsabilidade não se compreende a partir da ética", isto é, a situação da subjetividade irreduzível é *metaética*. A ontologia, mesmo na angústia, não rompe com o mundo. Dessa maneira, a pretexto de forçar a alteridade a se dizer em termos ontológicos, corre-se o risco de ingenuamente apagá-la. A essência não pode *ser de outro modo que ser*.

Na metafísica da alteridade, porém, o centro de gravidade é justamente seu oposto: há de se inscrever o fenômeno na substituição, não o inverso, isto é, há de se reduzir a essência ao *outro do ser*, há, portanto, de se superar, pela metafísica, a ontologia. Sem que esta superação se perca em meros altruismos moralistas que escondem, geralmente, as maiores perversidades humanas. O que significará o excedente da compreensão do ser na presença de Outrem como *religião* que não uma superação? (EN, p. 29). A superação

metafísica da ontologia não subordina seu acontecimento num princípio, o incondicionado fora do Eu não é um começo no ser, não é uma *causa primeira*, nem o começo da liberdade, muito embora tudo isso tenha sentido a partir da alteridade. A superação é uma situação supernatural e, sob certo aspecto e salvo o sentido etimológico das palavras, *contra-natura*.

Não há uma tendência para o bem e é justamente disso que esta ideia tira, paradoxalmente, seu incontornável valor. O bem é impossível; eis a mais grave de todas as perplexidades, de todos os traumatismos possíveis, Ἀπορία da alteridade, anterioridade do verbo em detrimento do ser.<sup>4</sup>

Mas como e por que essa fuga à ontologia e à especulação? Não será, por certo, por mero capricho linguístico ou recorrência meramente estética à metáforas. Devemos descrever, ao menos, o *porquê* e o *como* da subjetividade sem que isso caia em significações ontológicas, devemos então encaminhar o leitor a uma meditação.

Primeiramente, pensando de que maneira a *sensibilidade* pode ser pensada fora da αἴσθησις cognitiva, ou seja, como a sensibilidade do outro, na responsabilidade, me diz respeito na subjetividade sem que, no entanto, ela participe de mim ou eu participe dela. A sensibilidade que não atende às intuições puras do *espaço* e do *tempo*, e já não funciona como consumo do mundo, mas que, provavelmente, deixou seus vestígios na forma com que nos habituamos modernamente a organizar nossas faculdades mentais. Isto deve significar conduzir a ideia da sensibilidade como:

Vulnerabilidade, exposição ao ultraje, à ferida - passividade mais passiva que toda a paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, acto de pôr em causa, no refém, da identidade que se substitui aos outros: Si[...] (AE, p. 18)

A sensibilidade do *Outro* nos conduzirá, na *meditação*, à *ideia do infinito* como uma cicatriz da sua inapreensibilidade, ou seja, como o trauma causado pela *impossibilidade* de *ser* e *estar* no lugar de Outrem, de estar em sua pele, de sofrer em seu lugar, impossibilidade de sofrer seu sofrimento, no "[...] arrancamento do pão à boca que o saboreia, para o dar ao outro, a desnuclearização da fruição[...]" (AE, p. 81). A *impossibilidade* é a distância do infinito ou sua *des-medida*. A subjetividade, devemos defender, surge exatamente e extraordinariamente desta tensão. Ela é o que resta do Eu traumatizado, indigno, sem direitos e, apesar disso, vivo. Situaremos, então, o sujeito em um *não-lugar*, mas sem as apelações de

---

<sup>4</sup> Cf. sobre tal anterioridade, o trabalho de Maria Lucia: SANTOS, Maria Lúcia Lima de Queiroz. **Subjetividade como responsabilidade em Levinas: quando a alteridade atravessa o sujeito.** Recife, 2004. p. 82.

uma poesia. *Não-lugar* como fora da essência, para além do ser ou *de outro modo que ser*. A subjetividade torna, assim, o Eu que ascende e descende a partir de si e se perde dissipando-se na essência que, em sua propriedade, lançou. A subjetividade enquanto alteridade radical transforma o Eu em *Si Mesmo*, *Si Mesmo*, porém, enquanto *Outrem*, *anacorese* do Eu em Si e assim:

O *si mesmo* deve ser pensado fora de qualquer coincidência substancial de si consigo, e sem que a coincidência seja, como o quer o pensamento ocidental que une subjetividade e substancialidade, a norma que ordena de imediato toda não-coincidência, ordenando-a sob as formas da procura que ela suscita. [...] Longe de reconhecer-se na liberdade da consciência que se perde e se reencontra, que, enquanto liberdade, distende a ordem do ser para reintegrá-lo na livre responsabilidade, responsabilidade pelo outro, a responsabilidade da obsessão, sugere a passividade absoluta de um *si* que nunca teve que separar-se de si para reentrar de seguida nos seus limites e para se identificar, ao reconhecer-se no seu passado, mas relativamente ao qual a recorrência é a minha contracção, uma ida aquém da identidade, corroendo esta mesma identidade[...] (AE, p. 145)

Agora, o caráter de *Si* difere em muitos aspectos da singularidade do existente, o principal aspecto é a emergência da unicidade do *sujeito da responsabilidade*. Ela emerge como de uma eleição a qual o Eu nunca se candidatou, dever que vem do Outro que urge como Si mesmo. Eu diferente dos outros na medida em que sobre ele pesam todas as responsabilidades, não por ser culpado, mas por ser eleito a responder. O sujeito pensado dessa maneira se reduziria a retidão da alteridade, à atenção e ao cuidado com *Outrem* na modalidade da filialidade (TI, p.310). Nela sou sujeito em relação a quem depende da minha subjetividade, ou seja, o Eu é sujeito em função da esperança que ele evoca ingenuamente produzindo, como Si mesmo onde todas as *energias* tornam-se "animação como exposição ao outro, passividade do para-o-outro na vulnerabilidade [...]" (LEVINAS, 2011).

O que certamente pode ser encarado como característico do pensamento moderno é a identidade entre intelecto e vontade. Ela foi afirmada com máximo rigor pelo monismo de Spinoza, influenciando, cada qual a sua maneira, da doutrina transcendental dos elementos kantiana à ontologia fundamental de Heidegger. Pretendemos dividir este capítulo em duas partes: uma mostrará a diferença entre *sensibilidade* enquanto *αἴσθησις* e enquanto emergência da incompreensibilidade de *Outrem*. Na segunda parte discorreremos acerca da aceção formulada por Levinas da sensibilidade como vulnerabilidade.

### 3.3 Razão especulativa e Metafísica

Primeiramente há algo que devemos detalhar: a lógica formal não se embaralha por que meus afetos são excedentes. Razão pela qual "as significações que ultrapassam a lógica formal mostram-se na lógica formal, mesmo que apenas pela indicação precisa do sentido pelo qual elas contrastam com a lógica." (AE, p.8). Logo nada pode ser *dito* fora da lógica. Isto não é novo na filosofia, a ideia segundo a qual o modo mais próprio de participar de uma totalidade se concretiza por meio dos afetos foi vastamente explorada por Spinoza em sua *Ética*, Hegel, por sua vez, também parece ter desenvolvido grande parte das teses contidas em sua *Fenomenologia do Espírito* a partir desta ideia. Defender que haja uma relação que vá além, que assuma significações desprovidas de qualquer objetividade possível, não significa que a cognição é incapaz por que o excedente das afecções subjetivas, o excedente da vida em função dela mesma, em função de sua expansão, não se limita por ela, o que afasta o discurso levinasiano de qualquer subjetivismo psicologista, mas pelo excedente da sensibilidade do outro, incompreensão da sua dor ou da sua felicidade, haverá esta incompreensão começado? Se assim o fosse haveria uma época em que tivemos esse conhecimento e o esquecemos, a via que se persegue na filosofia levinasiana parece ser outra. Assim, devemos ter em mente, em vista de nos conduzirmos à radicalidade da subjetividade levinasiana, que o que é *possivelmente* adequável não pode ser pensado, a rigor, como estando além da adequação. Assim:

Ninguém é obrigado a subordinar à estas possibilidades a verdade das ciências relativa ao ser material ou formal, ou à essência do ser . Seria necessário o dogmatismo da relação matemática e dialéctica (que é a única que atenua uma estranha sensibilidade em relação a uma certa poesia apocalíptica) para excluir do jogo das estruturas - chamado ciência e ligado ainda ao ser pelas próprias regras do jogo - as possibilidades extremas das significações humanas, extra-vagantes, precisamente na medida em que elas parecem apontar saídas. (AE, p. 75)

Entretanto, através deste desfasamento ou distância maior se comparada àquela entre o horizonte da disposição e compreensão e o ente, se dá, sob um aspecto muitíssimo peculiar, por espelhamento, todo psiquismo, toda intelectualidade e, com isso, toda ideia, aqui podemos falar em origem. Incompreensão que pode ser pensada como perplexidade diante da confusão entre ideia e matéria ou mente e corpo. Contudo, devemos lembrar que em Levinas tal espelhamento é sempre turvo e opaco, sempre deficiente em relação aquilo que espelha. A reflexão é, em relação à alteridade, sempre atrasada.

Na relação de alteridade, a antecipação da experiência possível, estruturada em

esquemas, se dissipa pelo fato (fato da razão) de a alteridade se revelar, pela sensibilidade ou ideia do infinito, como anterioridade, isto é, lapso fora do tempo e dar precisamente o sentido ou o distanciamento que ilumina a antecipação sem que esta precise se valer disso. Seria preciso levar em consideração, pois, numa tortuosa tarefa, a passagem do conceito de tempo objetivo e infinito proposto pela metafísica de Aristóteles para o tempo como intuição pura para, então, lidar com a ideia de uma relação em que toda correlação de termos se descontraí, relação que não pode ser construída atendendo às formas subjetivas da sensibilidade e do entendimento e, assim, descobre estas funções como espelhamentos que dizem muito pouco daquilo de que são reflexos e com elas a subjetividade do sujeito sem que esta constatação se configure como uma tautologia.

É preciso, nestas análises ir além das intuições e do entendimento, não por fins práticos como a metafísica Kantiana, não para superar suas conquistas, mas para pensar o sentido de se defender a subjetividade em sua irreduzibilidade. O tempo e o espaço enquanto intuições reúnem, sob o caráter de forma pura da sensibilidade, na primeira parte da *Doutrina Transcendental dos elementos da Crítica da Razão Pura*, o diverso da experiência possível, abrindo o conteúdo da sensibilidade (contingente) para a ordem universal das categorias do entendimento. O entendimento, segundo Kant (2015, p. 82\83) subsume, então, na apercepção transcendental, as formas puras da sensibilidade no conceito de unidade do diverso da experiência possível, isto é, o *modo* como este diverso é dado na mente é denominado *sensibilidade* (KANT, 2015 p. 92). Origina-se, assim, os esquemas de antecipação a partir dos quais as categorias encontram o seu uso mais eficiente, a saber, naquilo a partir de quê constitui-se os objetos da experiência. Essas antecipações equivalem, em alguns aspectos, ao distanciamento diante do *há* (anonimato dos elementos) que tentamos reconstruir no capítulo anterior.

Kant é, portanto, a marca do apogeu do *interessamento*. É verdade, porém, que Kant (2016, p. 90) pretende ir além deste *interessamento* quando o subordina ao interesse elevado da razão enquanto determinação da vontade na faculdade de desejar, postulando a lei moral como finalidade subjetiva objetiva em sua *Crítica da Razão Prática*. Esta subordinação pode ser pensada como equivalente à anterioridade da ideia do infinito em Levinas, por mais distante que seja o conceito de liberdade em relação à ideia de alteridade. Mas subordinar os interesses, práticos e teóricos, à metafísica não significa designar um plano pós-morte, nem testemunhar a refutação dos argumentos atéistas.

Lugar e verdade referidos à metafísica são acepções que ganharão, mais a frente, outro

tom que diz respeito a sutil distinção com que Levinas conduz a passagem de uma ideia a outra na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Aqui, contudo, resta-nos perguntar: será um ato de liberdade a inversão da sensibilidade intuitiva – minha sensibilidade, do tempo e espaço, meu tempo e meu espaço, minha sede e minha fome – em sensibilidade de outrem, dor e felicidade incompreensíveis do outro? Se não, a lei moral poderia ser significada de outro modo que não se fundamentando na liberdade, no acordo que se faz consigo próprio em nome do respeito? Não seria esse acordo já a traição da lei moral pela letra, traição, como defende Kant, que significa seguir a letra da lei “sem conter o seu espírito”(KANT, 2016, p. 102) ou a dissimulação do *dizer* naquilo que *é dito* em Levinas(AE, p. 196)?

Tal inversão só se dá, de fato, numa impugnação diferente da determinação da vontade por ela mesma, isto é, tal inversão não parte de uma *autonomia*, mas de uma *heteronomia*. Logo, a inversão é perplexidade. A ideia do infinito pensada nesses termos é um trauma, sua deiscência é a sensibilidade do outro. Sensibilidade significada como a distância maior que aquela entre a ideia e a coisa porque ideia e coisa ao mesmo tempo, ou seja, metáfora, linguagem da inadequação, não em relação às paixões, ao excedente da vida, mas à emergência do Outro.

Dessa distância o Outro descobre, no sentido fenomenológico da expressão, o campo de visão do eu, o olhar do eu realizando, assim, uma *ex-posição* não escolhida, tal qual a *ex-posição* da ideia. Surge, dessa maneira, uma problemática mais urgente do que o paradoxo ou inversão revolucionária da apercepção transcendental em busca do objeto transcendental, a ideia problemática da alteridade. Ir além da identidade entre vontade e intelecto não significa nutrir uma inimizade com os lógicos, nem ouvir as súplicas do estômago e do fígado, mas defender a significação como o lapso temporal, diástase do encontro traumático entre o determinado (o eu) e o livre (outrem), quando o determinado é responsável pela liberdade do livre, quando o eu responde por outro.

### 3.3.1 Sensibilidade enquanto ruptura da identidade

Reconstruímos a definição da sensibilidade, no capítulo anterior, como fruição. Na obra *Totalité et Infini* ela foi significada como um dos *modos de identificação* do Eu e portanto fora de toda a transcendência. Vimos que já nesta obra há a discussão acerca da origem dessa separação. Ela pôde ser entendida ou como *decadência* ou como *Criação*. Essa discussão é intensificada na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* em que a sensibilidade é *descoberta*, é algo *para um eu*, isto é, torna-se subjetividade tão somente na

medida em que é, ela própria, inibida por uma sensibilidade Outra. A sensibilidade, fruição do mundo a partir do ego, só é possível, então, a partir de uma ruptura com a identidade. Logo a identidade é fruto desta inibição em relação a si mesma.

O Eu em sua *ipseidade* é uma economia. Segundo Diogo Villas Boas (2014, p. 25), a heteronomia da alteridade paradoxalmente reivindica, em Levinas, a autonomia do Mesmo sem *contradictio in adjecto*. A hipótese de uma liberdade justificada pela responsabilidade é possível, mas, conforme parece, tão somente à luz da ideia de Terceiro Homem. O Eu, em sua economia, é o Mesmo da identidade, que persiste, isto é, que, em relação à essência, ascende e descende. Mas tal reivindicação não consiste, de certo, numa dialética entre Mesmo e Outrem, como dois termos de um tema, como *ser* e *não-ser*, trata-se, às avessas, da necessidade de desligamento da relação de algo à algo.

Assim como os interesses especulativos que, até o fanatismo dos homens das ciências, nada têm a ver com os interesses da perfectibilidade da faculdade de desejar, é forçoso, então, que o desinteresse – ou a bondade ela mesma – suspenda o interesse. Para tanto será necessário, em nome da Coisa Mesma, desligar-se de qualquer figura que pretenda indicar sua significação. O desinteresse não pertence, sob hipótese alguma, ao âmbito do interesse – amplexo do ser –, nem mesmo encontra nele sua causa ou razão de ser, isto é, a partir de um vil interesse que devesse ser superado. Nem mau nem bom, o interesse, em si, em nada diz respeito ao desinteresse. Antes, significa a agoniação do *há*, o horror "por detrás de qualquer finalidade própria do Eu que tematiza e que não pode deixar de se afundar na essência por ele tematizada" (AE, p. 208). O Eu é, em sua economia, preso à essência que ele mesmo lançou, dono do fardo ou da alegria que carrega consigo, responsável por esse peso ou por essa leveza.

Na identidade, o Eu, separado, é o imperador de suas vontades, dono de suas virtudes, e promulgador dos interesses da razão, sejam eles práticos ou teóricos. Guardado no absurdo da comunhão consigo mesmo, ele está salvo, sob os acontecimentos sublimes da natureza e do mundo. Que é a sublimidade senão o sentimento através do qual toda grandeza tem seu sentido assegurado no espetáculo que os olhos vêem e dominam sem que, no entanto, sejam por essa grandeza atingidos? O Eu, na sublimidade e em sua identidade, delira como o Brás Cubas de Machado de Assis, vendo diante de sua *egoidade* o passar dos séculos, permanecendo sempre o Mesmo.

A ideia do Eu, porém, é desenvolvida nas obras de Levinas de maneira multifacetada. Encontramos em *Totalité et Infini*, o Eu que não permite, através da acepção da fruição, ser

totalizado em conceitos, portanto, um Eu que foge à história, que não se entrega a não ser enquanto vestígio. Como se *ser* designasse um modo que pudesse de alguma maneira se opor à totalidade, com algum, digamos ousadamente, *bafo de numinoso*. Assim:

A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento ou de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. (TI, p. 48)

O Eu em relação à fruição de que, de certo, vive, se guarda em sua identidade numa referência a sensibilidade que o individualiza. Ao mesmo tempo em que possivelmente se lança na inquietude da vida abandonando a *simplicidade* do seu conceito ou como diriam os medievais, sua pureza. Sacrificando, assim, segundo Levinas (TI, p. 57), sua pureza conceitual para fruir e romper com sua identidade *monádica* de Eu.

Mas este romper de onde virá? Como pode ser o Eu e romper-se numa inflexão ao Mesmo da fruição? De certo, é mister pensar que o ser deve ir mais além. Esta é a problemática da metafísica da alteridade. *Probatio Diabolica!* Como pode o ser ir além, como pode sendo ser além? Ou Ser de outro modo ou *de outro modo que ser*.

O Eu, abandonando não seu conceito em nome da fruição, mas sua fruição em nome do desejo, traduz esta elevação do ser, elevação problemática e ambiciosa, quiçá inconsistente. Traduz, assim, a intempestiva tentação de transformar o ser em bondade, isto é, a *tentação do idealismo*. Mas, já nesta obra há indício de que é preciso pensar totalmente fora de horizontes, isto é, em função da apologia, o Si é *ex-pulsão* do ser. Nesse sentido, já há nestas análises vestígios muito fortes da inflexão radical apresentada na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* em que a linguagem ontológica é submetida à metafísica como filosofia primeira. Quem diria que, tanto tempo depois, leríamos em algum lugar: metafísica como filosofia primeira!? A distância entre a metafísica aristotélica, porém, e a metafísica levinasiana dá-se tal qual a distância entre Kant e Platão no que se refere às ideias. O Metafísico pulsa além do ser, ele não é, pois, uma modalidade do ser. Mas essa *ex-pulsão* talvez possa figurar a mais fixa ideia de categoria do ser. Mas a sensibilidade como um modo de identificação encerra as estruturas do Mesmo.

Haverá um *sentir* para além da sensibilidade assim como, através do desejo, podemos propor um *pensar* para além do pensamento? De onde vem esse sentir? Ambas as hipóteses sustentam como pano de fundo a anterioridade do verbo em sua modalidade infinitiva. Dessa forma, " a subjetividade não é o conceito de Eu, mas o exílio infinito de si"(BRAYNER,

2006, p.248).

O que provoca, não como fato empírico, mas como o extraordinário excedente da sensibilidade de Outrem, a inflexão da identidade é a perda do tempo ou a senescência em meio a qual Outrem surge em sua nudez, quando a emergência da sensibilidade se expressa enquanto vulnerabilidade. Quando as patéticas afecções psicológicas tornam-se banais demais para serem levadas a sério. As possibilidades já não são as mesmas, elas acabam, não pelo simples fato de se ter em conta a possibilidade da morte, mas em função, acreditamos, da *impossibilidade do bem*.

Vulnerabilidade que exige rigorosamente uma resposta, apelo ao qual o sujeito é incapaz de indiferença, ou seja, sensibilidade como não-indiferença em relação à dor, mas também à felicidade, de Outrem. Mas que também se traduz enquanto temporalidade *diacrônica*, *diástase* sem *síntese*, do passar do tempo no envelhecimento. Desse modo a sensibilidade é:

Uma inversão do conatus do *esse*, um ter-sido-oferecido-sem-detenção, que não encontra protecção numa qualquer consistência ou identidade de estado. Ter-sido-oferecido-sem-detenção, e não generosidade de oferecer-se, a qual seria *acto* e pressupõe já o padecer ilimitado da sensibilidade. Ter-sido-oferecido-sem-detenção no qual o infinitivo passado sublinha o não-presente, o não-começo[...] (AE, p. 94)

O tempo *diacrônico*, podemos dizer, figura com um espectro invertido absoluto. Nunca suficientemente invertido, nunca suficientemente passado ou futuro. Não porque a sensibilidade de Outrem configure-se de forma diferente, mas porque, por mais que biologicamente as funções sejam determinadas por estruturas, apesar disso, ele é Outrem, absolutamente e absurdamente, não por uma falta ou excedente de características orgânicas, mas pela responsabilidade que ele evoca, responsabilidade através da qual pode ser pensada a criação do Si mesmo pelo imperativo, portanto, da sua *in-existência*.

*Si mesmo* fora da simplicidade e da composição, na concretude illogicamente irreal da sensibilidade alheia ou "[...] capacidade de sofrer porque o outro sofre" segundo André Brayner (2006, p. 264) que, incondicionalmente, retira do Eu sua identidade, o expulsa de si mesmo, cativa-o sem escravizá-lo, mas enlouquecendo-o o faz perder-se de si mesmo, assim, "[...] à guisa de uma vida corporal votada à expressão e ao dar, mas votada e não votando-se[...]" (AE, p. 65). Subjetividade enquanto discriminação, desumanização, como a situação do refém. O sujeito é Outrem<sup>5</sup>. A subjetividade, então, é a alteridade do sujeito. Sem que isso

---

<sup>5</sup> Exaltamos, aqui, o trabalho de Robert Bernasconi cuja comparação entre *Autrement qu'être* e *Totalité et Infini* inspiraram não só o uso dessa fórmula, mas todas as hipóteses deste documento. O sujeito como Outrem não é o

signifique, no entanto, em termos políticos, pois na política esta significação perde sua radicalidade. O sujeito, em Levinas, é apolítico, a subjetividade, assim, não significa o desejo pelo *reconhecimento*, numa posição em nome da história, mas, de outro modo, o desejo por Outrem, na distância do infinito, na distância da ideia do infinito que costuma perseguir ateus.

A sensibilidade como *espectro invertido* radical não em função da dialética entre contingente e universal, mas absolutamente invertido. Pensamos aqui que o termo *capacidade* usado por Brayner (2006) é um recurso que deve designar o trauma na perplexidade que talvez nem mesmo em termos éticos possa ser expressa, exposição na não-indiferença que esta inversão traz consigo como um *não-lugar*, fora do mundo, *utopia*. Na relação com Outrem é impossível ser indiferente. Ela produz a subjetividade a partir de um trauma que, *diacronicamente*, significa:

[...]o contrário da intencionalidade pela passividade da sua paciência; nela é sujeito o inverso do sujeito tematizante: uma subjetividade do envelhecimento que a identificação do Eu consigo próprio não poderia rebater, *um* sem identidade, mas único na requisição da responsabilidade. Requisição que significa enquanto irrecusável em jeito de seu conatus existendi, cujo *esforço* é um *padecer*, um passivo no *se* do <<algo se passa>>. (AE, p. 69)

Assim, a sensibilidade distingue-se de qualquer modalidade de atos que podemos pensar. Segundo Levinas (AE p. 71), ela é passividade pura que não indica, porém, um sofrimento por *alguma coisa*, mas um sofrimento por nada, um "puro sofrer" que figura-se nas significações da sensibilidade como a exposição do sujeito a Outrem, ou seja, a criação do sujeito em meio a essa exposição.

A sensibilidade, portanto, em sua corporeidade, abre a marca do infinito através da *aporia* da alteridade, isto é, não como uma afecção qualquer de um *conatus essendi*, mas como distância inapreensível de Outrem.

Tal distância figura a entrega de toda fruição, de todas as *energias*, deposição sem renúncia voluntária do lugar no mundo do Eu, deposição de sua mundanidade, parada de sua *essência*. Entrega do *poder-ser* a outrem e, na deposição, paciência em ser menos que nada e, assim, Eu sem direitos, sem cultura, sem identidade, jogado não como essência, mas como

---

reviramento da alteridade do eu enquanto identificação do *Mesmo*, mas o sujeito enquanto refém, assim, "[...]In Otherwise than Being, by contrast, Levinas reframes the question of the possibility of ethics by turning from the other to the ethical subject so as to ask about the possibility of such a subject[...]" O sujeito então passaria de *host* para *hostage*. Essa inversão nos é mais interessante do que o abandono de uma *linguagem ontológica*, isto porque a superação da ontologia só é possível, defendemos, a partir dela. Cf. BERNASCONI, Robert. **What is the question to which "substitution" is the answer?**. Disponível em <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-levinas/what-is-the-question-to-which-substitution-is-the-answer/CD1E910F144ACD361DF268C878A323AA>, p. 246.

culpado sem culpa, culpado pela humanidade que carrega, como desgraçado e, desse modo, em sua dívida, felizmente sozinho. Sentindo, na sua pele, a impossibilidade de sentir a dor de todos, a dor do oprimido, dos desvalidos, dos estrangeiros, dos reféns, dos desolados, e, em meio a tudo, proximidade na responsabilidade por Outrem que incompreensivelmente chora ou canta a dor e o gáudio de seus dias.

## 4 A IDEIA

Nesta parte temos em vista expor a maneira pela qual a ideia do infinito formulada por Descartes em sua célebre obra *Meditações Metafísicas* é recepcionada por Levinas. Começaremos descrevendo como ela é elaborada pelo filósofo francês na terceira meditação, para depois analisar a proposta da filosofia levinasiana de sua re-significação que culmina na subjetividade segundo uma *metaética* e, por conseguinte, na expressão amparada pela racionalidade que se produz numa peculiar referência à sensibilidade. Visamos aqui indicar como a perplexidade da impossibilidade do bem, descrita no capítulo anterior como marca do contato com Outrem, produz a ideia do infinito na perspectiva de Levinas.

### 4.1 Que ideia, em sentido último, é ideia do infinito

Nas *Meditações Metafísicas* do muito requisitado filósofo francês René Descartes, tem-se em vista demonstrar a existência de Deus e também a distinção entre mente e corpo a fim de fundar os princípios sem os quais nenhuma ciência poderia construir-se. É, como se sabe, ao conhecimento que tendem as teses apresentadas nesta obra, ela servirá de base tanto à grande parte da epistemologia moderna como também às críticas formuladas pelos filósofos da pós-modernidade.

Encontramos o desenvolvimento da ideia do infinito na terceira meditação, quando o pensamento que já pôs em questão todas as coisas em sua volta como o céu, os astros, os objetos e seres do mundo, se volta para si em busca de, clara e evidentemente, conhecer o que há nele enquanto ideia+a. Em si mesmo e a partir de si, o pensamento ou a coisa pensante julga as coisas do mundo e extrai de si a essência que torna possível a evidência, imprescritível para o conhecimento. O Eu, então, encontra em si juízos indubitáveis, o triângulo, por exemplo, tem três ângulos, os corpos são extensos. Tais juízos que buscam afirmar a veracidade ou falsidade de ideias retidas no pensamento só poderiam ser colocados em dúvida se, num caso hipotético, houvesse um Deus ou gênio maligno enganador que forçasse a natureza do pensamento a abordar como verdadeiros juízos falsos, só sua existência justificaria tal confusão do espírito, só um ser desta magnitude pode fazer da evidência de que há o “eu” um *sonho coerente*.

Esse é o motivo pelo qual a questão acerca da existência de Deus importa à relevância das meditações, isto é, para pensar uma base sólida para o conhecimento, é preciso antes atender às demandas que surgem em conjunto com esta pretensão. A existência ou não de

Deus implica necessariamente uma mudança na forma a partir da qual o conhecimento é pensado. É preciso saber, a partir dessa premissa, até que ponto a verdade, tal como a natureza da *res cogitans* a apreende, se valida sozinha e até que ponto ela é amparada por uma realidade constituinte do real. É preciso saber, portanto, se há algo de real anterior a realidade que é acessível ao pensamento.

É em meio a essas circunstâncias que a ideia do infinito, então, é pensada. O cogito descobre em si uma série de ideias inatas. O infinito é descrito, nessas meditações, como a realidade objetiva que imprime no *cogito* certas ideias. Essa objetividade deve ser tão real quanto a ideia que suscita no intelecto, o calor, por exemplo, “ [...] não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim os outros.” (DESCARTES, 2011, .66). Por conseguinte, as ideias suporiam um real tão ou mais perfeito que elas, assim, no caso das adventícias, um real que possa ser apreendido pelos sentidos, nas fictícias o próprio poder imaginativo do eu e as inatas devem ser causadas por uma realidade mais ou tão perfeita quanto o pensamento que as contemplam.

As ideias adventícias e fictícias, por um lado, testificam que não há realidade constituinte fora do eu pelo fato de tão somente ser possível ao pensamento ter conhecimento de algo no mundo partindo de si mesmo, como se o conhecimento supusesse um conjunto de formas já contidas no sujeito e a elas retornasse, tal deve ser uma das contribuições cartesianas para o pensamento kantiano. A ideia de Deus ou do infinito, por outro lado, aparece nas meditações como a justificação da evidência e da verdade contidas no eu, ela surge como a possibilidade de haver “[...]algo que não possa ter provindo de mim mesmo [...]” (DESCARTES, 2011, p.115). Deus é concebido por Descartes como um ser infinito, eterno, imutável e independente, tais atribuições jamais poderiam surgir do próprio “eu” que é passível de equívocos, imperfeito e uma substância finita.

Depreende-se dessas premissas que Deus ou o infinito, necessariamente existe fora do pensamento e que, por intermédio do seu ser objetivo, a ideia do infinito pode ser presente no *cogito*. O infinito é, curiosamente, anterior ao *cogito* mesmo sendo pensado, na ordem das meditações, posteriormente:

[...] Vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em

comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?  
(DESCARTES, 2011, p. 116)

Se o eu, diferente das ideias nele contidas das *res extensa* e *res cogitans*, não contém nem formal nem eminentemente o infinito, disso se segue que não se pode conceber que ele seja capaz de ser a causa da presença inata de sua ideia. É, pois, forçoso que o infinito enquanto uma realidade anterior seja a causa eficiente de sua ideia no intelecto como uma “marca do operário impressa em sua obra” (DESCARTES, 2011, p. 120). Se o infinito traz consigo toda a realidade do Eu, então, o sujeito por ele e semelhante a ele surge. O Eu emerge pelo e com, em certo aspecto, o infinito.

Não obstante o seu caráter teórico e epistemológico, várias postulações cartesianas são tomadas na contemporaneidade visando desprender o pensamento de sua identidade, da sua justificação por si mesmo. Muitas correntes filosóficas elaboraram uma série de re-significações das teses apresentadas nas *Meditações Metafísicas*, entre elas a crítica do solipsismo na fenomenologia de Husserl, a análise existencial heideggeriana e o existencialismo de Sartre.

Na filosofia levinasiana, encontramos uma série de discussões relacionadas às principais teses cartesianas. A ideia do infinito é, sem sombra de dúvidas, uma das mais importantes, sobretudo no que concerne ao que se pretende demonstrar neste trabalho. Mostraremos a seguir como a ideia do infinito é proposta enquanto dimensão primeira da ética, da socialidade, e da expressão e como é possível relacioná-la ao inexorável descrito nas análises da consciência não-intencional.

#### 4.1.1 Ideia do infinito enquanto relação ética

Com a significação da ideia do infinito de Levinas nos deparamos com o ponto central de sua crítica direcionada ao pensamento ocidental: a filosofia teria, desde o primórdio da tradição, reduzido tudo que é estranho à unidade do “mesmo” que afirma a identidade do eu e garante sua liberdade e autonomia. Essa *imanência* do espírito teria assegurado uma ideia de verdade partindo da própria identidade. A verdade, imediata, então, se justificaria por si mesma. O conhecimento esboçaria, nesta perspectiva, a integralização do estranho no mesmo, neste sentido, “a violência do encontro com o não-eu é amortecida pela evidência” (DEHH, p. 203), a relação do homem, por exemplo, com os elementos da natureza, poderia expressar a necessidade de prever, por meio do conhecimento, o futuro, controlando-os em vista de se guardar frente ao inesperado. Levinas denuncia a dissolução da alteridade do outro nesta

maneira do espírito se manter, quer dizer, o que resta de real, de exterior, no momento em que o Eu recebe, num certo sentido de si mesmo, o ser do mundo? O conhecimento implica necessariamente um recurso à generalidade e inevitavelmente um abandono da coisa conhecida a sua independência enquanto exterior.

Dessa forma, as coisas parecem render-se diante da identidade do “eu penso” e permitirem a adequação à generalidade fundada no pensamento. Elas se entregam sem questionar a autonomia se entrega da mesma maneira, se esta palavra já por vício generalizada traduz um ser que, à maneira das coisas, também se entrega e se deixa adequar. Levinas responde a essa questão da seguinte maneira:

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado — porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo. (TI, p. 211)

O rosto enquanto dimensão humana primordial impede a absorção do Outro pelo mesmo. A integralização que ocorre na imanência do conhecimento é por ele barrada, a verdade enquanto satisfação e fruição é destituída de sentido. Ele é a significação desta distância irreduzível, a porta de entrada do infinito ou ideia do infinito.

Partindo desta perspectiva, a ideia do infinito seria a impossibilidade de o rosto, isto é, a relação com o Outro, se entregar como tema, como se sua presença implicasse uma distância cuja medida nenhuma consciência poderia conceber, nenhuma intencionalidade poderia visar, esta presença — que ainda parte de um “eu”, presença para o “eu” do Outro enquanto inviolável — acontece, segundo Levinas (T.I., p. 213), como linguagem, isso quer dizer que a expressão, ou seja, o discurso por excelência, implica uma abordagem do outro que não lhe negue seu aspecto de transcendente, isto é, sua transcendência em relação ao eu. A ideia do infinito é, então, a possibilidade de elaborar filosoficamente a relação com o Outro, possibilidade, na verdade, entre outras em toda a história da filosofia e do pensamento humano.

Esse aspecto da ideia do infinito na consciência revela que sua realidade descreve, sob certo aspecto que precisaria noutra oportunidade ser detalhado, uma experiência primordial à constituição do Eu que poderia ser expressa como relação social. Já nas *Meditações Metafísicas* Descartes considerava a ideia do infinito como admirável, digna de contemplação, essa grandeza qualitativa é pensada por Levinas como o acontecimento moral que marca no eu a capacidade da relação.

Poderíamos pensar a distância entre as duas significações da seguinte maneira: em Descartes temos um infinito soberano que se impõe ao eu enquanto realidade objetiva que ultrapassa sua ideia, mas que não reclama a presença do outro, por mais que, de certa forma, a suponha.

O eu, sozinho, é capaz de atingir a ideia do infinito como uma realidade além do humano, além da experiência do mundo. Em Levinas, o infinito também ultrapassa sua ideia — por isso não pode ser entendido como conceito, não há apreensão do infinito — e também se impõe, sob certo aspecto, como realidade objetiva, pelo menos na obra *Totalité et Infini*. No entanto, o que caracteriza a originalidade da ideia do infinito em Levinas é a maneira de ela se impor ao pensamento: a problemática realidade objetiva do infinito que não pode ser contida no pensamento descreve a irredutibilidade da distância do Outro que paradoxalmente exige sua proximidade.

É na relação ética— relação com o rosto ou presença do rosto—, portanto, e não no diálogo da alma consigo mesma, que o infinito imprime na consciência sua ideia e é justamente esse caráter que diferencia a ideia do infinito das ideias das coisas em geral:

Certamente que também temos ideias das coisas, mas a ideia do infinito tem de excepcional o facto do seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia. A distância entre ideia e *ideatum* não equivale, para a ideia de infinito, à distância que separa nas outras representações, o acto mental de seu objeto. (DEHH, p. 209)

A relação com Outrem traz consigo, assim, a possibilidade de uma experiência absoluta na qual o que é exterior não se reduz sob hipótese alguma àquilo que o experimenta. Uma experiência, porém, que nada tem a ver, paradoxalmente com termos empíricos. A ideia do infinito enquanto presença do Rosto postula, então, uma exterioridade indissolúvel. O momento em que Outro do homem está diante do eu revela essa exterioridade. Essa experiência delinea “[...] o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo [...]” (TI, p.215), ou seja, a relação com outrem suspende o poder da imanência do espírito tal como afirmamos acima, ela é a abertura à transcendência. Qualquer abordagem que desconsidere essa transcendência destrói a relação que é, nessas significações, sempre ética sem que, no entanto, a possibilidade do Outro ser violado deixe de ser sempre real.

Essa deve ser a razão pela qual o Rosto, ao qual praticamente toda obra de Levinas pretende referir-se, arrasta para longe esta possibilidade de ser violado visto que, formalmente, sua manifestação acontece pela transcendência. Essa relação — o Rosto pode ser expresso, conforme parece, como a relação ética—, portanto, supõe uma ambigüidade tão

absoluta que nenhuma teoria poderia unificar. Isso não quer dizer propriamente que não se possa falar sobre ele, mas que qualquer tentativa de lhe descrever fica sempre aberta e sujeita a melhorias. O pronome “ele”, é conveniente dizer, não indica nada senão o lugar gramatical de um termo num texto, o rosto está para o termo assim como a palavra está para a gramática, razão pela qual "o rosto é abstrato"(DEHH, p. 239), mas de uma abstração única em seu gênero.

É justamente o caráter transcendente do rosto – isto é, o fato de não poder ser "nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo."(TI, p. 211) – que liga a ideia do infinito à subjetividade. Ele não é um conceito, por sempre escapar a tematização, nem mesmo o conjunto físico da face, mas o que torna possível a fala e, por conseguinte, o sujeito e a linguagem, como parece afirmar Levinas quando diz:

O rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela, como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exhibe. Ele difere da face animal onde o ser não se reúne ainda na sua imbecilidade de bruto. No rosto, o exprimido *assiste* à expressão, exprime a sua própria expressão — permanece sempre mestre do sentido que comunica. [...] A manifestação do rosto é toda ela linguagem. (DEHH, p. 211, grifo do autor)

Temos, então, a ideia do infinito como efetivação da relação ética, como relação sempre única porque, como vimos, a despeito da intencionalidade da consciência, o Outro de uma exterioridade absoluta não é um correlativo do Eu não sendo, assim, nada senão um termo de uma oposição dialética, mas, sempre único, é irreduzível a qualquer termo. A ideia do infinito ganha, nestas significações, o aspecto concreto da interioridade, refere-se ao Outro que, na medida em que se apresenta, já põe em questionamento os poderes do Eu, confronta sua liberdade com a autonomia do Mesmo e provoca, de maneira muito peculiar, a ordem de sua identidade. É nesse confronto, pela proximidade que a ideia do infinito faz vigorar, que a linguagem é possível enquanto expressão, que o discurso pode ser pensado para além do diálogo do Eu consigo mesmo e a relação com o Outro garante sua excelência.

## **4.2 Subjetividade enquanto ideia do infinito**

A proximidade do Outro, sendo a presença do infinito no finito sem que um seja negado pelo outro, revela uma fonte de sentido que rompe com a lógica do ser. Estamos habituados a submeter toda significação à ontologia em respeito à tradição que parte da filosofia grega, buscando com grande ânimo de espírito o desvelamento do ser. É importante

frisar que não nos parece ser o intento de Levinas negar absolutamente a história da filosofia Ocidental, antes disso, nos parece mais evidente a procura pelo o que pode haver de mais nobre na grande busca pelo saber, isto é, a procura do que toda filosofia parece ter suposto, a saber, a bondade do bem.

A ética da responsabilidade é o princípio dessas teses. Segundo Levinas (DEHH, p.210), a dimensão do infinito é aberta pela resistência ética do Outro. Só um ser também livre pode ser absolutamente Outro, sua alteridade surge, em sua resistência, como questionamento da liberdade do sujeito autônomo. A exterioridade do Outro não-relativo lhe entrega o direito de me questionar implícita, pois lhe fora, a partir de sua exterioridade absoluta, outorgado o direito de mentir, ou explicitamente a partir da sinceridade e do descaramento. Essa resistência descreve um caráter muito importante da significação da alteridade, a saber, a de que Outrem é Metafísico e, portanto, não pode render-se, como explicamos acima, como conteúdo ou tema, revela também a relação entre a significação da ideia do infinito e a linguagem que, supondo essa resistência, só pode ter sentido enquanto acolhimento, quando o Eu se põe como infinitamente responsável pelo Outro enquanto lhe dirige a palavra, ou seja, enquanto está em relação com ele.

Em Levinas, poderíamos dizer a partir disso, o sentido é precedido por uma postura ética, sendo assim, toda ordem de sentido parte da in-condição da responsabilidade, é nesse sentido que a linguagem é a entrega do mundo a outrem “[...] sem violência e mantendo a interioridade do que acolhe.” (TI, p. 197).

A partir da sensibilidade, mas vindo totalmente de fora, a ideia do infinito é imposta ao Eu e, em certo sentido, o cria. Ela é, também, um modo de individuação, o homem se individua pela responsabilidade a partir do momento que ele reconhece sua obrigação de responder por seus atos, como afirma Levinas:

A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, ‘é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?’, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. (EN, p. 149)

Temos, então, a garantia da linguagem: ela atinge seu fim quando se direciona ao Outro pela ideia do infinito que pode ser pensada como a abertura que, precavendo a demagogia e se esforçando para a honestidade, a possibilita. Postulando, a partir do *em Si* um ânimo para o existente fora dele, uma interioridade cuja razão é tão rigorosa que não se satisfaz consigo mesma sendo sempre sujeita à melhoria, possibilidade de ir além da liberdade arbitrária.

O sujeito surge, grosso modo, de um juízo imposto por Outro que, tão ou mais livre quanto ele, é capaz de questionar sua existência. Subjetividade é a sutileza de um Eu — o Eu da responsabilidade — que entrega sua liberdade ao Outro, que a descobre em sua espontaneidade, no momento do encontro, a possibilidade da injustiça. A inteligibilidade que emerge desta heteronomia surge, como Si, por intermédio da exigência ética do outro, a inteligência tem começo na alteridade:

A vida da liberdade que se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste para a liberdade num movimento de questionamento infinito. E assim se cava a profundidade da interioridade. O aumento da exigência que tenho em relação a mim mesmo agrava o juízo que incide sobre mim, isto é, a minha responsabilidade. (DEHH, p. 215)

A ideia do infinito significada a partir da responsabilidade constitui-se como mais originária que a liberdade, porque fora da origem, porque anárquica. Como se a exigência fosse o pano de fundo da consciência. Poderíamos pensar também a razão nesses termos, pensada a partir da perspectiva ética ela seria o próprio ato de expor-se da consciência às exigências do encontro com o Outro. Essas elaborações esboçam a subjetividade na medida em que a ideia do infinito revela esta possibilidade de exposição.

Descreve-se, assim, menos um diálogo do Eu consigo mesmo do que uma barreira para a espontaneidade da consciência reflexiva, ou seja, revela-se a possibilidade de o eu reconhecer suas injustiças. Esse movimento deve dar o sentido a ideia segundo a qual a essência da consciência se passa fora dela, pela heteronomia. A ética está para linguagem, até certa medida, assim como o *ego transcendental* husserliana está para a intencionalidade.

Assim, a subjetividade como ideia do infinito suscita uma assimetria entre o Eu e o Outro numa relação não recíproca. Na abordagem ética é imposto ao Eu um privilégio do Outro, a ponto de a injustiça ao outro ser mais cara que qualquer injustiça que ele possa sofrer. Como se o Eu já tivesse, na medida em que participa da relação, o dever de responder ao outro antes de ser por ele respondido.

A distância infinita assegura ao *Ego* uma separação que só é possível a partir de Outrem. Isso significa defender que na relação ética pensada por Levinas como a experiência em sentido mais absoluto que o sensível, pelo fato de por ela ser possível ao Eu experimentar algo que de maneira mais que concreta venha de fora dele, a separação surge quando o eu se desliga da relação ao mesmo tempo em que a afirma. A separação, portanto, tal qual descrevemos na primeira parte desta obra, é necessária para a relação e a *experiência sui generis* da ideia do infinito a supõe, isto é, só um ser separado é capaz de manter relação com

Outrem ao mesmo passo que só um ser que se mantém na relação é capaz de desligar-se dela. O encontro com o outro traz consigo, assim, uma ambiguidade que não pode se esgotar.

Nesse aspecto, a relação no encontro *face-a-face* acontece numa dimensão de transcendência absoluta, no segredo, o Eu se vê obrigado à exigência de sua própria responsabilidade, quer dizer, como um “apelo a mim, à minha responsabilidade pela morte de outrem” (EN, p. 194). O temor da morte do Eu transmuda-se, nesta abordagem, em temor pela morte do Outro, o medo de ser injustiçado inverte-se em medo de não ser injusto para com o Outro. A urgência da subjetividade advém, neste modo de pensar, da resposta, da submissão do Eu frente à exigência que a relação com o Outro estabelece.

Isso é possível a partir de uma orientação, sem a qual a linguagem e o discurso não podem ser pensados de maneira absolutamente criteriosa, que estabeleça uma interessoalidade assimétrica entre o Eu e Outrem, por intermédio da qual:

As diferenças entre mim e Outrem não dependem de <<propriedades>> diferentes que seriam inerentes ao <<eu>>, por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposições psicológicas diferentes que tomariam o seu espírito aquando do encontro. Tais diferenças têm a ver com a conjuntura Eu - Outrem, com a *orientação* inevitável do ser <<a partir de si>> para <<Outrem>>. (TI, p. 237, grifo do autor)

Tal conjuntura permite que a racionalidade seja pensada em outros termos. Nela a razão é sempre questionada pela presença do outro enquanto que, fora dela, ela se identifica com uma vontade arbitrária. A descrição do *face-a-face* tem a pretensão de revelar um processo de significação primordial, a saber, a abertura ao outro. Não é preciso, dessa forma, procurar no discurso racional um lugar para a ética, pois ele já a supõe.

A ética significa a presença do rosto que o encontro *face-a-face* torna possível. Esse encontro, além do ser, traduz um sentido primordial à ordem do humano, ele acontece como linguagem, mas num segredo que nunca se desvelará. Nesta perspectiva, a inteligibilidade é pensada para além da redução do estranho na identidade na descoberta do *objeto transcendental*. O *face-a-face* enquanto proximidade do rosto, o fato mesmo de Outrem me dizer respeito através da responsabilidade, é a manutenção desta inteligibilidade, ele constitui a defesa da pluralidade humana, quando o Outro não é tomado como a parte de um todo, mas é referido na consideração do seu caráter de único.

Nesta relação, então, o rosto não é Outro porque se assemelha ao Eu como se fosse para ele outro Eu como é concebido na diferença puramente lógica no dilema do espectro invertido. A linguagem que a faz possível rompe com a formalidade lógica na medida em que não pode ser subsumida num sistema, como se ela fizesse parte de algo maior que a tornasse

possível, como se da totalidade do ser se extraísse sua razão de ser, de outro modo, só podemos pensar algo maior por ela, esse rompimento só assegura, no entanto, o rigor da formalidade lógica. A obra *Totalité et Infini* é uma laboriosa defesa da originalidade dessa linguagem em detrimento da totalidade que, quando não fundamenta por ela, pode a prejudicar. Ela é postulada enquanto:

[...] Acesso original ao indivíduo enquanto Indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro, sem poder tomar a distância necessária ao olhar objetivante, sem poder livrar-se da relação e onde este não-se-poder-livrar, esta não-indiferença a respeito da diferença ou alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação [...] (EN, p. 245)

Nestes termos tenta-se demonstrar como o *face-a-face* ocorre como concretude da interioridade, dessa forma, como o incondicionado que coordena a subjetividade. A proximidade ética do Outro faz reverberar na distância tudo o que é significativo. O encontro *face-a-face* enquanto proximidade do rosto, ou seja, testemunho da inviolabilidade ética do Outro, traz consigo uma racionalidade.

Defende-se, nesta perspectiva, que a linguagem enquanto proximidade do rosto, ou seja, testemunho da inviolabilidade ética do Outro, traz consigo uma racionalidade. A partir dela é possível pensar um sujeito capaz de ser Eu enquanto acolhe, responde e se entrega e cuja subjetividade exprime muito mais o questionamento infinito sobre o seu lugar no mundo (Da do *Dasein*) do que sua garantia de ser. Interioridade que deseja ser sempre melhor para o Outro e, assim, está sempre para além da satisfação ou insatisfação. Este deve ser o sentido de defender o desejo como “uma fome que se alimenta não de pão, mas da própria fome.” (TI, p. 195). É por intermédio dele, por conseguinte, que o conhecimento, a arte, a cultura e o saber em geral recebem, segundo o pensamento levinasiano, seu sentido.

#### 4.2.1 Subjetividade irreduzível enquanto Rosto

Segundo Levinas (AE, p. 15), o fato de alguém exprimir-se em seu rosto é o fato mesmo da “[...] minha responsabilidade pelos outros.”. O *rosto* se apresenta nas análises presentes na obra *Totalité et Infini* como a fonte de sentido por meio da qual a linguagem busca sua significação última. Segundo Brayner(2006, p. 246), “se a subjetividade é a questão central de *Autrement qu’être* – e conseqüentemente do conjunto da obra levinasiana – a problematização da linguagem é o contexto mais evidente em que essa questão se desdobra.”

O rosto designa a subjetividade na medida em que já vem à ideia antes mesmo que a pergunta pelo seu ser – “quem é?” – inquiete o sujeito. Isso é possível porque a pergunta se faz, conforme o pensamento levinasiano, a alguém que, em certo sentido, já escapou ao ser. Logo é o rosto enquanto alteridade radical, em sua espontaneidade, que não se entrega aos contornos formais de uma ontologia, diferente disso, emerge ou revela-se como que excedendo os limites do interessamento, fora da evidência do ser. A esta assimetria, que anima a relação entre o sujeito e o infinito impondo-o a ideia do infinito a partir do excepcional desta relação, Levinas denomina *Si mesmo* ou subjetividade (AE, p. 9).

A subjetividade enquanto relação com o *rosto* não pode, no entanto, ser definida. Como vimos, acerca da consciência não-intencional e da ideia do infinito, a relação com *outrem*, por guardar consigo seu caráter, não é acessível a um terceiro e, portanto, não pode ser totalizada ou universalizada em termos, quer dizer, não pode ter seu significado saturado. Isto porque ela é condição do significado, ou seja, é a partir dela que a noção de significado pode ser pensada. O que se pode delinear, até certo ponto, é como essa relação pode acontecer em sua espontaneidade, ou seja, pela negativa poderíamos afirmar o que pode vir a negá-la enquanto tal e, positivamente, poderíamos afirmar o que, em seu caráter peculiar, nela foge à tematização.

Também não se deverá, sob pena de se perder ou esquecer-se nos contornos da tematização, ser representada. Por acontecer no *face-a-face*, relação irreduzível, os termos que ela supõe são muito peculiares: eles não se anulam um ao outro. Nela o contrário do Eu não é sua negativa, ou seja, não-eu, sua estrutura é uma atitude do Eu diante do Outro que não culmina numa oposição formal. A presença de Outrem não é, assim, mortal ao Eu. Esta presença – enquanto expressão – assegura uma subjetividade, anima a vida do Eu.

Das exigências que a relação ética impõe surge no Eu a responsabilidade infinita pelo Outro no momento da relação. O Si é o momento dessa abertura inexplicável, mas que, em sua tensão a ideia do bem se produz. A subjetividade é o ideal da santidade, como afirma Levinas:

Não sei se esta situação é invivível. Ela não é o que se chama de agradável, certamente não é divertida, mas ela é o bem. O que é muito importante – e posso dizer isso sem eu mesmo ser santo e não me considero santo – é poder dizer que o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, procedente dos gregos e da Bíblia, é o homem que compreende a santidade como valor último, como valor inatacável. (EN, p. 270)

Enquanto relação pré-originária, a subjetividade pode ser pensada a partir do fato de conceito algum ser capaz de contorná-la. Todo pensamento se encontra imerso num conjunto linguístico pré-estabelecido, isso significa dizer que não se poderia, nesta perspectiva, formalizar uma estrutura da qual a linguagem se derivasse, como se de um amontoado de signos presentes no pensamento puro a extraíssemos como uma representação fiel, como se do pensamento puro resultasse um aparato.

Se, de outro modo, a linguagem condiciona o pensamento, então poderíamos dizer que o pensamento é por ela animado, que ele não pode ser pensado dissociado dela, que não é a subjetividade antecedida por um eu puro que, distinto dela, a tornaria possível. No caso da linguagem enquanto representação, o processo de significação se dá pela mediação do signo. Nomeamos objetos do mundo e em referência a eles os significamos ao *outro*. A mediação do signo precede, assim, o processo de significação. Por exemplo, temos diante do sujeito a presença de um objeto, através do signo ele o nomeia e media sua presença, ou seja, refere-se a ele por meio da linguagem, empregando-lhe um sentido. Já para a linguagem pensada enquanto expressão o movimento acontece às avessas, o sentido vem do outro.

A ética, momento em que o *Outro* escapa às definições do *Mesmo*, estabelece a individuação última do homem. O sujeito surge por meio dela, mesmo que dela venha a se afastar. É através dela que a consciência pode receber e empregar sentido. A responsabilidade, que tem como móbil esta experiência, é a fonte original de sentido, ela delinea, assim, uma linguagem que não parte do Eu, mas que o precede na medida em que o torna possível. Nesse aspecto, a linguagem antecede a tematização porque quando um objeto é conteúdo de um tema já é suposta, na mediação, uma socialidade, quer dizer, a presença do Outro no mundo a quem esta tematização pretende atingir ou fazer sentido.

O signo, então, supõe originalmente não o Eu, nem o objeto ao qual pretende se referir, mas Outrem, como Levinas defende:

Não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação (cujo acontecimento original é o frente a frente) que torna possível a função do signo. A essência original da linguagem não deve procurar-se na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica um pensamento, mas na apresentação de sentido. Isso não nos reconduz a uma consciência transcendental constituinte de objetos [...] (TI, p.226)

Na distância entre o sujeito e o Outro, que nenhuma consciência pode percorrer, nasce a linguagem. Mas em que aspectos a linguagem orientada desta forma, ou seja, enquanto *subjetividade*, diz respeito à ideia do infinito ou, mais precisamente, ao *rosto de Outrem*?

Heidegger terá defendido que encontramos a linguagem, em si mesma, quando algo, de certa forma, nos atravessa, quando "[...] ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe[...]"(HEIDDEGGER, 2008, p. 123). O rosto significa esse encontro. Nele encontra-se o caminho raro da linguagem.

Por diversas vezes expressa por Levinas como atenção à palavra, a presença do *rosto* é suposta em todo recurso à linguagem. Como orientação subjetiva ela permite que a imagem que é construída do Outro se refaça infinitamente, abre espaço para que ele possa, assim, cooperar em sua significação, mais exatamente, para que ele, o infinito, seja sua própria significação. É conveniente lembrar que o infinito é infinitamente distante de sua ideia, que o *ideatum*, nesta relação, jamais se adéqua. O rosto é subjetividade enquanto significa esta inadequação do Outro, esta necessidade dele falar por si e de desplastificar-se, rompendo, então, com qualquer forma prévia que se lhe empregue.

Enquanto êxtase, a subjetividade pode significar, ainda, o momento em que o Eu sai de si e fala sem, entretanto, tocar no Outro. Na *exterioridade* do infinito, sua objetividade, se mantém intrépida. Se o papel da linguagem é transferir algo novo de uma inteligência à outra, então ela é relação com a *exterioridade*.

A partir deste princípio – a relação *frente a frente*, a inteligibilidade primeira – o rosto, como relação irreduzível, inaugura sempre uma linguagem nova porque sua unicidade quebra qualquer símbolo que busque adequá-lo num sistema, numa noção, por fim, num tema. Sendo assim, a linguagem nasce sem referência ou, melhor dizendo, referindo-se a algo ao qual, paradoxalmente, jamais poderá referir-se. A sentença, por exemplo, “o maior número natural” tem sentido sem ter referência. De onde virá esse sentido senão da linguagem enquanto relação irreduzível?

Segundo Levinas (TI, p.230), só há sentido por que há Outrem no mundo. Significar a expressão como presença do rosto é a tentativa sempre inacabada de traduzir este surgimento sempre primeiro, nunca suficientemente primeiro e, portanto, sem princípio. Quando designamos algo por meio da palavra entregamos o sentido ao Outro, esta é a garantia da verdade que a linguagem pensada à luz da ideia do infinito produz. Se a significação enquanto relação ética é a expressão, logo o signo provém dela e não o contrário.

#### 4.2.2 A relação entre subjetividade irreduzível e a linguagem

Segundo Levinas, "a atestação de si só é possível como rosto[...]" (TI, p. 220). Defender que a subjetividade não pode ser dissociada da relação ética, isto é, afirmar que, antes de tudo, ela é socialidade, é aceitar que a ordem de sentido é estabelecida pelo rosto de *Outrem*. Se não se levar em consideração essa orientação que o torna possível, quer dizer, se esquecer-se ou for indiferente à distância que há entre quem fala e quem ouve, o discurso corre o risco de não atingir seu fim, de não dizer ou não ser *ensino*.

O discurso parte, nesse aspecto, da distância que, paradoxalmente, a proximidade do Outro cria. Sua gênese é, assim, o encontro *face-a-face* que anteriormente apresentamos. Essa apresentação do problema do sentido re-posiciona o lugar do discurso para a relação interpessoal, retirando-o dos sistemas linguísticos que se apóiam em signos que já não mais se referem às coisas do mundo, mas a si mesmos. Ele acontece de forma excelente quando a fala culmina na significação, na entrega do sentido ao Outro. A significação é, portanto, discurso desinteressado, isto é, que não se mostra enquanto *esse* adequado ao pensamento ontológico, linguagem que mais significa a infinita incompletude do discurso que uma forma estática por intermédio da qual ele se recusaria a estabelecer-se enquanto relação e recorreria, para sua efetivação, ao diálogo da alma consigo mesma, na estrutura natural do sujeito, se perdendo numa espécie de atração. Diferente disso, o discurso é transcendência:

Esse <<qualquer coisa>> que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com *Outrem*. Essa relação não vem juntar-se ao monólogo interior – mesmo que ele tivesse <<a intencionalidade corporal>> de Merleau-Ponty – como um endereço se junta ao objeto fabricado que se põe no correio – o acolhimento do ser aparece no rosto, o acontecimento ético da sociedade comanda já o discurso interior. E a epifania que se produz como rosto não constitui como todos os outros seres, precisamente porque <<revela>> o infinito. (TI, p. 227)

Enquanto *significação*, portanto, a ordem do sentido que guia o discurso surge na interioridade já para fora dela. Essa ordem se mantém na consciência como ideia do infinito e, portanto, está para fora dela. Se discurso é para o outro, então a razão que o comanda vem do infinito e, assim, está sempre disposta a ajustar falhas nas imagens que é capaz de fazer, esta sempre entregando tais imagens para que o que elas pretendem representar, seja lá o que for ou não seja de forma alguma, venha a significar a si mesmo.

Qual o lugar, a partir disso, da razão no discurso? Se o *ensino* for pensado como o nascimento de uma verdade em *Outrem*, verdade de sua exterioridade, sem que ela tenha sido pelo Eu introduzida, quer dizer, sem que fosse necessária uma sedução ou uma coerção, então

tal verdade é a razão do discurso. O termo verdade aqui obedece, porém, a sua significação presente em *Totalité et Infini* enquanto conservação da exterioridade.

A razão, nesses termos, diferente de significar um conjunto de formas que garantam o conhecimento, expressa a exigência ética que a ideia do infinito ou o *Rosto* traz consigo. Ela é a impugnação da vontade arbitrária do Eu, começo de toda e qualquer obrigação, paciência. O discurso é racional enquanto alimenta o desejo do infinito, quer dizer, enquanto carrega em suas pretensões o intento de não usurpar o direito do Outro, de lhe ser fiel, de fazer da sua presença *bondade*.

A razão é, pois, condicionada pela linguagem na medida em que ela é pensada em sua radicalidade, isto é, por meio da emergência da alteridade. Essa racionalidade inaugura, assim, um sujeito capaz de socialidade, visto que, a ideia do infinito a reivindica enquanto sutileza e atenção, exigências que o *rosto* exige na relação. Pensada a partir destes aspectos, a razão passa a ser a possibilidade de o sujeito poder responder por outrem, sua responsabilidade é medida pelo rosto, ou seja, é infinita. Ter razão, poderíamos assim dizer, é ser infinitamente responsável, logo:

Se, pelo contrário, a razão vive na linguagem, se na oposição do face a face brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (ou seja, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação, em vez de a significação se definir pelas impessoais estruturas da razão, se a sociedade precede o aparecimento das estruturas impessoais, se a universalidade reina como presença da humanidade nos olhos que me observam, se, enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação à razão. Seria sua condição. (TI, p. 229)

A partir disso, percebe-se que a linguagem vai além de uma relação entre um Eu e um outro à sua escolha, como se este fosse um preferido seu, um escolhido. No encontro *face-a-face* surge também o olhar do *terceiro homem* que também é *outrem*. O momento em que, a partir da relação ética, o sentido da justiça surge, confunde-se com a presença do *rosto*. A linguagem e o discurso também são, enquanto expressão, justiça. Comparação necessária, entre os incomparáveis que surge juntamente com o *terceiro*.

A linguagem que em meio a qual urge-se o sujeito rompe com a formalidade lógica na medida em que não pode ser subsumida num sistema. O pensamento levinasiano é uma laboriosa defesa da originalidade dessa linguagem em detrimento da totalidade que, quando não fundamenta por ela, pode a prejudicar. Ela é postulada enquanto:

[...] Acesso original ao indivíduo enquanto Indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro, sem poder tomar a distância necessária ao olhar objetivante, sem poder livrar-se da relação e onde este não-se-poder-livrar, esta não-indiferença a respeito da diferença ou alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação [...] (EN, p. 245)

A proximidade ética do outro faz reverberar na distância o *significativo*, ela evidencia a possibilidade do sentido, é a manutenção do sujeito em direção à ideia do infinito, quer dizer, uma atitude do Eu perante Outrem que poderia ser denominada razão. Orientação que, a despeito de toda acusação de rompimento sem escrúpulos com a tradição ocidental direcionada a Levinas, parece ter guiado, direta ou indiretamente, o pensamento dito filosófico:

Que este questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que chamei despertar ou vida seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano que acabei de mostrar, mas também aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a ideia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembriagamento da razão lúcida em Heidegger [...] ( EN, p. 126)

## 5 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

A aspiração metafísica, em meio a qual a emergência da subjetividade é pensada na filosofia levinasiana, conduz o sujeito para fora da *essência* em que, preso às estruturas ontológicas, o ente joga-se e, assim, reconsidera a deiscência da categoria da subjetividade sob o conceito de responsabilidade. Assim, reservamos de maneira rigorosa termos como *essência*, *experiência*, *disposição* destas significações porque a alteridade, pensada à luz da *metaética*, rompe, em sua maneira peculiar de urgir, com os investimentos da essência do ser. Procurou-se os referir, por outro lado, à definição do interessamento do ser que, nos jogos da essência, conduz o Eu no desenvolvimento fenomenológico da *egoidade* enquanto economia, em sua identidade, à fruição.

A emergência das categorias da metafísica tem sentido a partir dos turvos espelhamentos do contato com a exterioridade. O exterior não é mais pensado pela filosofia levinasiana, segundo parece, a partir do seu sentido monadológico, como expressão do sentido interior, mas como ultrapassagem de Outrem – significativa através da responsabilidade – em relação aos interesses do sujeito. O *âmbito* da emergência de tais categorias é o *face-a-face*. *Pôr-se em face a...* não significa somente experimentar este contato em sentido sensível, mas, conforme parece, dispor-se a...

Isso não significa que para tanto seja preciso apoiar-se cegamente em alguma espécie de método dedutivo. Analisar os modos de identificação deve ser uma tarefa básica para se pensar a subjetividade a partir da perspectiva levinasiana. Isto porque só foi possível, aqui, desenvolver a ideia de transcendência, em si mesma, suspendendo – em conformidade com o que Levinas parece produzir em *Totalité et Infini* – as figuras de transcendência, partindo do ponto em que só o egoísmo e o interesse dominam os homens e, paradoxalmente, fazer luzir como um farol que ilumina ao meio-dia a transcendência como a luz que ilumina aquilo que, a primeira vista, não precisaria ser iluminado.

A economia é uma espécie dos diversos modos de identificação cujas estruturas gerais procurou-se demonstrar através do reviramento da alteridade do Eu e da alteridade do mundo tentando separar dessas modalidades aquelas da transcendência como impossibilidade do bem, isto é, o advento da bondade ela mesma, por um lado, e inteligibilidade, quando o inteligível expressa uma inteligência, por outro.

Pensar a subjetividade é, em última análise, ponderar acerca da questão da bondade. A impossibilidade do bem enquanto asserção – a mais significativa de todo trabalho – propõe que, além de uma estrutura formal, a ideia do infinito refere-se à subjetividade de forma

constitutiva.

A partir desta referência, a exterioridade não deve ser pensada como uma figura da consciência e sua relação com a interioridade já não deve ser pensada nem como choque entre dois pólos antagônicos, nem mesmo na quietude de uma *suprassunção*, antes ela deve traduzir, em sua significação irreduzível, o drama ou a perplexidade da impossibilidade de substituir-se aos outros e, em sentido mais profundo, a Outrem. Da tensão com os outros, origina-se o Estado, o conhecimento e a arte, da tensão com Outrem ganham sentido o sagrado e o profano, ambos desdenhosos da Moral. Pensar e considerar esse desdém, talvez nisso consista o destino indeclinável da Ética.

Quando identificamos *essência* e *interesse* nos encaminhamos à sensibilidade significada como a extraordinária – isto é, além do ser – vulnerabilidade, de um lado como tempo *diacrônico* na senescência e, ainda mais radicalmente, na incompreensível sensibilidade de Outrem que produzindo sem escapatória a *não-indiferença* emerge como a impossibilidade de sentir por outro figurando-se como o ponto principal da significação da sensibilidade que nos remete à acepção levinasiana do infinito. Introduzimos a estas análises a expressão *espectro invertido*, utilizada de forma recorrente nos estudos de filosofia da mente, na talvez grosseira tentativa de encaixar num termo tal impossibilidade que a ideia de sensibilidade parece evocar em Levinas.

A anterioridade da sensibilidade de Outrem produz a inibição, não o inverso, isto é, os afetos não produzem transcendência e, portanto, a relação com Outrem não se reduz à modalidade *ser-outro*, nem tampouco à co-existência, salvaguardado, no entanto, o lugar, a hora e o alcance dessas terminologias, pois não há nada a ser destruído, muito embora tudo deva ser questionado.

A abertura do desejo confunde-se com a inibição. A não-indiferença, evocada pelo desejado, é a impugnação que torna o conceito de transcendência possível, em todas as suas figuras. Impugnação peculiar: a partir da fraqueza de sua potência, Outrem não impugna a mim mesmo pela grandeza de sua força, sua Altura reside na mais paupérrima realidade, que se diga de maneira mais própria, no sepulcro Nietzscheano reservado a Deus. A distância entre a minha sensibilidade, fruição e egoísmo, e Outrem, desfasamento e arrancamento da essência, é a perplexidade da ideia do infinito, o absurdo de uma *ideia fixa* que surge como uma perseguição. O sujeito que instaura-se a partir do infinito é, grosso modo, aquele que, antes de sacrificar a vida em nome de uma ideia ou de um Estado, sacrifica-a por Outrem.

Não por uma *boa vontade*, mas involuntariamente. A responsabilidade persegue o

sujeito sem que este a tenha escolhido, esse é o sentido de a subjetividade significar a *expulsão* do ser, isto é, uma pulsão além do ser, metafísica do Metafísico, metafísica que sai do *aquém*, em que se ampliam de modo imanente as faculdades do conhecer, para *além*, em que se pode pensar rigorosamente a Moral.

A metafísica levinasiana revisa, assim, os grandes conceitos produzidos pela história da filosofia, inaugurando diversas possibilidades de significação de dilemas modernos do pensamento humano como a relação entre epistemologia e moral, subjetividade e linguagem e ética e filosofia. Suas análises, enfim, contribuem fortemente para as discussões da chamada filosofia crítica pós-moderna a partir do desenvolvimento de uma ética como filosofia primeira por meio da re-significação da sensibilidade, para além da αἴσθησις, e da ideia do infinito cartesiana.

Este trabalho, porém, longe de buscar esgotar todo o alcance que a filosofia levinasiana – a partir do extenso conjunto de ensaios, dissertações e artigos que nos legou – obteve, antes traduz o ímpeto de um discreto convite. Não à filosofia de Levinas, só ele o poderia, mas à filosofia.

## REFERÊNCIAS

Obras de Levinas:

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris; Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. **Totalité et Infini**. Paris; Martinus Nijhoff, 1971.

\_\_\_\_\_. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira; Lisboa; Instituto Piaget, 1967.

\_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto, Ivaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli; Petrópolis; Ed. Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ética e infinito**. Lisboa; Edições 70, 1980

Demais referências:

AGUIAR, Diogo Villas Boas. **O paradoxo levinasiano de uma liberdade heteronômica**. Recife, 2014; disponível em 31/08/2020 às 21h11 em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/10815/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Diogo%20Villas%20B%c3%b4as%20Aguiar.pdf>

ARISTOTÉLES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Editora Globo, Porto Alegre, 1969

BERNASCONI, Robert. **What is the question to which "substitution" is the answer?**. Cambridge University press, 2006.

Disponível em 31/08/2020 às 21h11 em: <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-levinas/what-is-the-question-to-which-substitution-is-the-answer/CD1E910F144ACD361DF268C878A323AA>,

\_\_\_\_\_. **"Subjectivity Must Be Defended": Substitution, Entanglement, and the Prehistory of the Me in Levinas**. Publicação Online, 2018 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.15 Disponível em 31/08/2020 às 21h11 em: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190455934.001.0001/oxfordhb-9780190455934-e-15>

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2011.

FARIAS, André Brayner de. **Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto alegre, 2006, disponível em 31/08/2020 às 21h11 em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3521/1/000343861-Texto%2BCompleto-0.pdf>

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses. Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. De Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Ed.

Vozes, Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia.** Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A caminho da linguagem.** Trad. Marcia Schuback. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. Márcio Suzuki; São Paulo, Ideias e letras, 2006.

LIMA-VAZ, Henrique. **Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética filosófica.** Edições Loyola, São Paulo, 1999

PEPERZAK, Adriaan. **To the other: an introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas.** Chicago; Purdue University Press Books; 1993

POLESCHUK, Irina. **Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other.** IN: The Indo-pacific journal of phenomenology; V. 10 p. 23; 2010.

SANTOS, Maria Lúcia Lima de Queiroz. **Subjetividade como responsabilidade em Levinas: quando a alteridade atravessa o sujeito.** Recife, 2004; disponível em 31/08/2020 às 21h11 em:

[https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/6283/1/arquivo6758\\_1.pdf](https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/6283/1/arquivo6758_1.pdf)

SOUZA, J. T. B. **Ética e Linguagem em Levinas.** IN: Perspectiva Filosófica, Recife, v. 10, n. 19, p. 133-147, 2003.

\_\_\_\_\_. **A alternativa levinasiana à intencionalidade de Husserl.** IN: Normas, Maximas e ação. (ORG) Danilo Vaz-curado e Karl Heinz. Porto Alegre; Editora fi, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Fernando Costa Mattos, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Monique Hulshof. Editora Vozes, São Paulo, 2016.

VAZ-CURADO, Danilo. **10 lições sobre Fichte.** Petrópolis, Ed. Vozes, 2016.