

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**SUBJETIVIDADE COMO RESPONSABILIDADE EM LEVINAS
QUANDO A ALTERIDADE ATRAVESSA O SUJEITO**

Maria Lúcia Lima de Queiroz Santos

RECIFE - 2004

MARIA LÚCIA LIMA DE QUEIROZ SANTOS

**SUBJETIVIDADE COMO RESPONSABILIDADE EM LEVINAS:
QUANDO A ALTERIDADE ATRAVESSA O SUJEITO**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Marcelo Luiz Pelizzoli.**

Recife/2004

Santos, Maria Lúcia Lima de Queiroz
Subjetividade como responsabilidade em Levinas
: quando a alteridade atravessa o sujeito / Maria Lúcia
Lima de Queiroz Santos. – Recife : O Autor, 2004.
138 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal
de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2004.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia contemporânea – Subjetividade. 2.
Levinas, Emmanuel – Obras “Totalité et Infini”,
“Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” –
Conceito de subjetividade. 3. Responsabilidade –
Sujeito como travessia da Alteridade. 4. Ética como
Filosofia primeira – Dimensão do Infinito –
Anterioridade à Ontologia. I. Título.

**111.1
111**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

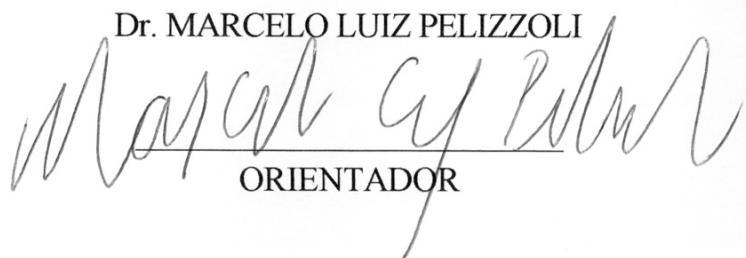
**UFPE
BC2006-341**

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIA LÚCIA LIMA DE QUEIROZ SANTOS

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. MARCELO LUIZ PELIZZOLI



ORIENTADOR

Dr. NÉLIO VIEIRA DE MELO



EXAMINADOR

Dr. VINCENZO DI MATTEO



EXAMINADOR

RECIFE/2004

Dedico este trabalho acadêmico
ao meu marido Rafael e ao meu filho Basílio.

AGRADECIMENTOS

Constitui tarefa difícil enumerar todos a quem gostaria de agradecer pela realização desse trabalho. De formas diversas, foram muitos os que contribuíram.

Aos que me introduziram na linguagem, torno pública a minha dúvida simbólica; sem os significantes que haveriam de tecer a minha história e permitir que eu me apropriasse dela, falando em nome próprio do meu desejo, teria sido impossível a construção de um percurso pelos intrincados caminhos da Filosofia.

Inúmeras vezes — e o fiz recentemente lendo **Quatro leituras talmúdicas** — agradeci a Levinas pelo privilégio de ter tido acesso, um pouquinho que seja, ao seu pensamento. Não será sem consequências — e sem acréscimo de responsabilidade — tê-lo conhecido.

No ponto de partida do ‘projeto’ que culminou nessa Dissertação, destaco o meu marido, Rafael, que, fascinado pelos encantos da sabedoria, deixou-se conduzir e me conduziu, através do *espanto* suscitado pelas velhas e cruciais questões da existência. Foram conversas longas sobre o dia-a-dia da Faculdade que prepararam o meu tempo de desejar, o querer seguir pelo mesmo caminho. Quem sabe, em algum recanto, haveria um pouco de sabedoria me esperando?

Selme Vasconcelos deu o impulso forte para o início. Falou de como estava freqüentando o Mestrado, as aulas do professor Jesus Vásquez e suas interlocuções com Leonardo, linguagem difícil, cifrada, impenetrável? Eu quis averiguar. Fiz a aposta. Conseguí o ‘passe’ de entrada e tudo começou.

Começou maravilhosamente: *Cultura e Subjetividade* com o professor Roberto Markenson. Que viagem deslumbrante! A sensação que eu tenho — e da qual tantas vezes falei — é que, de repente, eu estava na porta do céu, e São Pedro, gentilmente, me concedia: “vou deixar você entrar um pouquinho para dar uma espiada, entre, pode entrar”. E eu entrava. Ficava lá umas quatro horas de cada vez, porém era o suficiente para eu saber que desejava mais, queria voltar no dia seguinte. Como o professor Markenson articulava bem aquelas palavras difíceis! A história do pensamento, das idéias, é uma história fantástica! Parecia até que os filósofos já haviam pensado em tudo. Haveria ainda alguma idéia por vir?!

Não sem esforço comecei a soletrar aquele vocabulário — era uma linguagem nova, certamente. Agradeço a mim mesma também pela perseverança, mas era impossível parar o desejo. O desejo de buscar esse saber suposto ao Outro.

Agradeço, sem exceção, a todos os meus professores: Jesus Vásquez, Vincenzo Di Matteo, Inácio Strieder, Fernando Raul e Marcelo Pelizzoli. Este último, meu orientador, extremamente generoso, franqueou-me o acesso à sua biblioteca e emprestou-me todo o material que me poderia ser útil — destaco os seus livros **O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger e Levinas: a reconstrução da subjetividade**, que muito me ajudaram a situar-me, referências seguras no estudo da Filosofia.

Agradeço muitíssimo a Ana Lúcia Francisco, que, nos primórdios do Projeto para a Seleção, lançou luz sobre o que, para mim, era ‘noite escura’.

Faço questão de registrar que fizeram grande diferença as sugestões de Elizabeth Varjal naquela ‘festa de verão’.

Betânia, na Secretaria do Mestrado, foi a presença doce e disponível que me acompanhou durante todo o percurso. Fico-lhe muito grata.

Seria difícil citar os nomes dos colegas. Correria o risco de esquecer algum e, nisso, estaria seguramente sendo injusta, pois cada um, ao seu modo, constituiu um estímulo e uma alegria. Os especiais sabem que o são.

Considero indispensável agradecer a Fátima, Renivaldo Rufino e Ricardo Matias, presenças significativas sobretudo no período que antecedeu a Seleção.

Aos meus colegas do Centro de Estudos Freudianos do Recife (particularmente Ana Bezerra, Fátima Belo, Josilene Xavier e Lúcia Boa-Hora) e a todos os que comigo participam de Grupos de Estudos, pessoas com as quais pude compartilhar o entusiasmo e as dificuldades trazidas pelo Mestrado, sou imensamente agradecida.

Letícia Fonsêca revisou as referências à teoria psicanalítica. Ela sabe a importância que tem em minha Formação.

Necessário é dizer que Lacan está na origem da minha opção, em virtude da interlocução que sempre sustentou com a Filosofia, o que me permitiu tantas questões.

Obrigada a Graça Galindo, que me ajudou na revisão e apresentação do texto. Os meus agradecimentos a Lúcia Alves e a Ana Lúcia Bandeira, dois “anjos da guarda”, que estiveram comigo, pacientemente, na digitação.

Se alguém se sentir esquecido, peço que me perdoe. O esquecimento é outra forma de lembrar.

De modo mais geral, não acredito que os grandes debates filosóficos possam se abstrair completamente do contexto histórico em que se desenvolvem. As duas guerras mundiais, a revolução de 1917, o nazismo e o comunismo, Auschwitz e Hiroshima, a guerra fria, o fim dos impérios coloniais, a luta dos povos oprimidos do Terceiro Mundo e de outros lugares são fenômenos demasiadamente carregados de consequências, em todas as áreas, para que uma grande parte da filosofia contemporânea não seja por elas afetada de um modo ou de outro.

Christian Delacampagne
História da Filosofia no Século XX, p.9

O temor do Senhor é o princípio da sabedoria ...

Provérbios 9,10

O que sei a respeito de Deus e do propósito da vida?
Sei que este mundo existe.
Que estou nele como meu olho em seu campo visual.
Que alguma coisa nele é problemático, à qual
denominamos o seu sentido.
Que este sentido não está nele, mas fora dele.
Que a vida é o mundo.
Que minha vontade penetra o mundo.
Que minha vontade é boa ou má.
Que, portanto, o bem e o mal se relacionam de
algum modo com o sentido do mundo.
Ao sentido da vida, ao saber, ao sentido do mundo,
podemos chamar de Deus.
E ligar com isto a comparação de Deus com um pai.
A prece é o pensamento sobre o sentido da vida.
Não posso dobrar os acontecimentos do mundo de
acordo com a minha vontade, sou completamente
impotente.
Posso apenas tornar-me independente do mundo –
e assim dominá-lo, num certo sentido – na medida em
que renuncie a ter influência sobre os acontecimentos.

Wittgenstein, Cadernos de notas, Registros de 11.06.1916
apud Paulo Roberto Pinto, **Iniciação ao Silêncio**, p.129

RESUMO

SANTOS, Maria Lúcia L. de Queiroz. **Subjetividade como responsabilidade em Levinas**: quando a alteridade atravessa o sujeito. 2004. 138f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

Este trabalho expõe a descrição feita por Levinas da *subjetividade como responsabilidade*, a partir de duas obras: **Totalité et Infini** (1961) e **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** (1974), tendo como eixo a noção de Infinito como um *ideatum* que ultrapassa a idéia que o pensa. O filósofo define a Ética como “filosofia primeira”, buscando uma outra forma de inteligibilidade e de sentido para o humano, além daquela que é proposta pela Ontologia, ou seja, além da “compreensão do ser”. Em **Totalité et Infini**, o ser é cindido em dois pólos: o Mesmo e o Outro, que se relacionam mantendo-se separados; o conceito de separação permanece de fundamental importância ao longo da obra. Levinas discorre sobre as diversas figuras da alteridade com as quais o Mesmo se defronta: o corpo, o feminino e o Rosto que instaura o Discurso, chamando à responsabilidade. Especial atenção é dada à questão do Desejo. Em **Autrement qu'être**, trata-se do Mesmo já completamente atravessado pelo Outro, o que descentra o seu movimento de perseverança no ser, que é “inter-esse”, egoísmo, para uma saída em direção ao outro, o que se dá como *passividade* na concretude de um sujeito encarnado, exposto ao sofrimento. Sujeito único, eleito pelo Bem, de forma insubstituível, a ser responsável pelo outro — nisso consiste a sua verdadeira vocação. São também noções básicas dessa descrição: *proximidade*, *sensibilidade*, *perseguição*, *obsessão*, *traumatismo*, que apontam para a direção de *além do Ser*.

Palavras-chave: Subjetividade. Alteridade. Infinito. Ética. Responsabilidade. Ser. ‘Além do Ser’.

ABSTRACT

This paper examines the description made by Levinas of subjectivity as responsibility, based on two works: “**Totalité et Infini**” (1961) and “**Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**” (1974), and has as an axis the notion of infinity as an *ideatum* that goes beyond the idea that considers it. The philosopher defines Ethics as “philosophy first”, by seeking another form of intelligibility and meaning for the human beyond that proposed by Ontology, that is, beyond the “understanding of being”. In “**Totalité et Infini**”, being is split into two poles: the Same and the Other which relate to each other while keeping themselves apart. The concept of separation remains of fundamental importance throughout the work. Levinas expounds on the various forms of alterity which the Same faces up to; the body, the feminine and the Face that sets up Discourse, by calling on responsibility. Special attention is given to the question of Desire. In “**Autrement qu’être**” the Same is dealt with already completely strewn through by the Other, which decentralizes its movement of perseverance in being, which is “inter-esse”, egoism, leading to a way out towards the Other which is given as passivity in the concreteness of a subject faced up to, and exposed to suffering. A sole subject, elected by the Good, in an insubstitutable way, to be responsible for the other — its true vocation consists of this. Other basic notions of this description are: *proximity*, *sensibility*, *persecution*, *obsession*, *traumatism*, which point in the direction of beyond Being.

Keywords: Subjectivity. Alterity. Infinity. Ethics. Responsibility. Being. ‘Beyond Being’.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I - A SUBJETIVIDADE COMO SEPARAÇÃO: O MESMO E O OUTRO ...	23
CAPÍTULO 1 - A constituição do Eu: a economia e a alteridade como corpo	26
1.1 Infinito: ponto de partida da concepção de subjetividade	27
1.2 A separação: o Mesmo e o Outro	29
1.3 O Eu enquanto corpo de gozo	33
1.4 Corpo e Consciência	37
1.5 A morada	40
1.6 O advento à ordem do Ter: o trabalho, a posse	41
CAPÍTULO 2 - O Feminino: a alteridade como um Tu	44
2.1 Eros: <i>locus</i> privilegiado do Feminino	45
2.2 Eros e Psyché: o Rosto que não pode ser visto	49
2.3 De que sujeito se trata no Eros?	51
2.4 A fecundidade	52
CAPÍTULO 3 - O Desejo: a alteridade como Rosto e como Discurso	55
3.1 Desejo do Infinito	56
3.2 O rosto como contestação do poder do Eu	58
3.3 O Outro: traumatismo/assimetria	61
3.4 O rosto como falante	63
3.5 O primado da ética	67
PARTE II - ALÉM DA ONTOLOGIA: O OUTRO NO MESMO	70
CAPÍTULO 4 - Em direção ao <i>Além da essência</i>	74
CAPÍTULO 5 - O Dizer e o Dito: traduzindo o Intraduzível	80
CAPÍTULO 6 - A Responsabilidade	87
6.1 Responsabilidade: uma estranha relação com o tempo	88
6.2 Responsabilidade antes da liberdade	93
6.3 Responsabilidade como proximidade	94
6.3.1 Proximidade/Sensibilidade: uma outra modalidade do saber e da significação	97

6.3.2 A obsessão como responsabilidade e modalidade de relação com o outro	101
CAPÍTULO 7 - A Substituição	105
7.1 A Perseguição	106
7.2 A Recorrência	110
7.3 A Encarnação	112
CAPÍTULO 8 - A Unicidade	117
8.1 Unicidade: de que estamos falando?	121
CONCLUSÃO	126
BIBLIOGRAFIA	134

INTRODUÇÃO

Só uma paixão suporta um projeto. Sem o desejo próprio da “falta-a-ser” que marca de incompletude incurável o ser falante, seria difícil — talvez mesmo impossível — sustentar o desafio de um percurso filosófico, ainda que, minimamente, seja o de expor as teses básicas de um autor sobre uma questão.

Sentimo-nos convocados a uma aproximação com Levinas pelo seu posicionamento ético, a saber, mais especialmente por considerar ele a Filosofia como uma “ética primeira”¹, numa época tão inflacionada de saberes e de tecnologia, do famoso ‘saber fazer’, o qual, longe de situar-se como *meio de*, relativizando-se, reivindica para si ares de absoluto, de palavra final no drama da existência, pretensão ingênua de escamotear limites e a finitude própria do homem.

A nossa dissertação tenta responder à seguinte questão: quais as consequências (éticas), para a subjetividade levinasiana, de seu atravessamento pela alteridade? Ou, dito em outras palavras: de que forma o sujeito em Levinas é constrangido a, obrigado a, em virtude da injunção que sofre a partir do Outro?

Para alcançar esse objetivo, privilegiamos as obras de Levinas que expressam dois momentos pontuais de sua elaboração filosófica: **Totalité et Infini** (1961) e **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence** (1974), correspondendo a primeira à descrição da subjetividade enquanto confrontada com o Outro no exterior, e a segunda, à subjetividade já definida como “o Outro no Mesmo”, configurando então o que Levinas viria a denominar de “doença da identidade”.

¹ “A ética só pode ser filosofia primeira se for pura responsabilidade do homem pelo homem e nisso consiste a paz, a justiça e a redenção.” MELO, Nélio Vieira de. Judaísmo e alteridade. Emmanuel Levinas: entre a tradição filosófica e a tradição hebraica. **Studium**, Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, v. 3, n. 5-6, p. 35-93, 2000.

A forma conferida à Dissertação procurou refletir esses momentos, motivo por que dividimos o trabalho em duas partes: na primeira, abordaremos a subjetividade a partir da operação que lhe confere singularidade, a saber, a *separação*, obra realizada pelo Infinito. Aqui destacamos a relação que se passa entre o Mesmo e o Outro, todas as figuras revestidas pela alteridade, com as quais o sujeito deve confrontar-se e das quais recebe uma determinação que vai modelar a sua configuração. Assim, a primeira parte está dividida em três capítulos.

No primeiro, denominado ‘A constituição do Eu’, serão analisadas as diversas etapas ou dimensões que este deverá percorrer, e que irão constituir o âmbito *econômico*, uma vez que, literalmente, gravitam em torno da casa ou morada, condição *sine qua non* para que se fale de psiquismo como interioridade. Nesse item, a alteridade se expressará como corpo próprio, uma vez que o Eu se defronta com o mundo e assimila-o, gozando dele, transformando-o em seu e em si mesmo, corporeidade a partir da qual poderá relacionar-se com a transcendência. É sobretudo sensibilidade fruiente, sendo o *viver de ...* o seu modo próprio.² O sujeito se constitui, então, corpo próprio, habita e, através do trabalho, defende-se da ameaça de retorno ao *il y a*, ou seja, à existência anônima, fixando-se na terra e adquirindo bens.

O segundo capítulo focalizará ‘O Feminino’: o eu defrontado ao outro que surge como um Tu, aquém e além da linguagem, na relação erótica. A alteridade surge sob as espécies do Feminino, o que implica mistério, enigma, equívoco, algo

² Cf. BECKERT, Cristina. **Subjetividade e diacronia no pensamento de Levinas**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998, p. 133: “A distância cavada entre o eu e o todo, pela necessidade, faz com que o **viver de ...**, que define a fruição na sua dependência do exterior, se torne um viver desse **viver de ...**, ou, nas palavras do próprio Levinas, numa ‘fruição da fruição’ ou numa ‘consciência da consciência’, sem que tal implique, ainda, qualquer grau de reflexividade”.

que se passa entre presença e ausência, véu jamais completamente levantado, deixando a nudez deslizar ora como segredo, ora como lascívia.³

No terceiro capítulo (O Desejo), a alteridade será analisada como Rosto e como Discurso. O desejo é abordado tentando-se mostrar como o Infinito se faz presente em nós através do rosto do outro, que é presença sem manifestação, exigindo uma resposta. Presença que se faz de modo traumático e como palavra doadora de sentido: “Para Levinas [...] é a personalização da palavra que garante o seu sentido, para além da verdade ou da mentira do que é enunciado [...] Supõe, portanto, já uma autentificação do significante.” (BECKERT, 1998, p. 227-228).

Na 2^a parte (Além da Ontologia: o Outro no Mesmo), pensaremos numa nova perspectiva da ‘relação’ subjetividade/alteridade. Se em **Totalité et Infini**, a hipótese é de o Outro se encontrar “fora” do sujeito, agora será de uma verdadeira desnucleação da subjetividade, onde os temas da **perseguição, obsessão**, vão configurar a responsabilidade do sujeito em sua unicidade de eleito, que o vota e o convoca *para-o-outro*, onde reside o sentido da transcendência, a saber, a verdadeira e insubstituível possibilidade de ir *além da essência* ou ao *outramente que ser*. Tal percurso envolve necessariamente a dimensão do tempo em sua diacronia e como Dizer pré-original.

Em termos metodológicos, a fim de proceder à nossa pesquisa, priorizamos a leitura das duas obras supracitadas **Totalité et Infini** e **Autrement qu’être**, e recorremos a outros trabalhos de Levinas para melhor compreensão das diversas etapas de seu pensamento. Não negligenciamos também o auxílio de seus comentadores mais reconhecidos, cujos nomes listamos na bibliografia. Sempre que

³ Cf. BECKERT, 1998, p. 147: “O Feminino [...] enquanto criação de um espaço habitado, é veículo da comunicação intersubjetiva imediata, pois significa a familiaridade necessária a uma relação eu-tu, onde o silêncio é condição de enriquecimento e fortalecimento interior do eu.”

possível — e isso se deu sobretudo em relação a **Totalité et Infini e Autrement qu'être** — lemos no original, sendo a tradução de nossa responsabilidade.

Julgamos bastante relevantes o autor e o tema, uma vez que o nome de Levinas figura no cenário filosófico de modo a não requerer justificativa. Responsabilidade como resposta cravada no cerne da subjetividade, impelindo-a para um destino melhor que o do egoísmo e do narcisismo mortífero, é certamente uma questão decisiva para o momento histórico em que vivemos, onde a violência é o sintoma social mais gritante e a exigir — com a suprema urgência da gratuidade — novos posicionamentos éticos.⁴

A Filosofia da Alteridade lança a história do pensamento ocidental em “mares nunca dantes navegados”, uma vez que:

nas duas tradições da filosofia ocidental desde Platão [realismo e idealismo], o homem permaneceu em si mesmo (*er insisterte*), e se concebeu como ‘logos’, como o que reúne, acumula e conta tudo, [...] lugar de toda essencialidade. Mas nesta ‘insistência’, na qual ele se esforça para tudo compreender segundo sua imagem própria, tornando-se consequentemente como o centro do universo, falta o homem precisamente, pensa Heidegger, responder à única questão essencial: a questão do ser.⁵

A consideração do outro como valor absoluto é bastante recente na história da Filosofia. Segundo Entralgo⁶, os gregos não conheciam essa questão ‘do outro’, porque eles não conheciam a realidade do próprio eu — condição *sine qua non* para se viver o problema do outro. Platão usava a palavra **nós** e raramente a palavra correspondente ao nosso **eu**. Para Aristóteles, a única ‘outridade’ era aquela da oposição homem/mulher, grego/bárbaro, senhor/escravo. O outro não tinha direito à

⁴ Cf. LEVINAS, E. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 52: “Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso ‘ser-para-a-morte’ — não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro. E o que torna possível tal passagem, seria preciso chamá-lo **eternidade?**” (Nas próximas referências, essa obra será identificada por HOH.)

⁵ MÜLLER, Max. **Crise de la Métaphysique**: situation de la philosophie au XXe. siècle. Paris: Desclée de Brouwer, 1953, p. 39 (tradução nossa).

⁶ Cf. ENTRALGO, Pedro Laín. **Teoria y realidad del otro, el otro como otro yo, nosotros, tu y yo**. Madrid: Revista de Occidente, 1961, p. 20-27.

cidadania: a mulher, o bárbaro, o escravo, eram diferentes ‘por natureza’. O ‘problema do outro’ surge virtualmente com o Cristianismo. A grosso modo, desde que a noção de sujeito foi formulada por Descartes, temos na História da Filosofia dois grandes modelos de subjetividade:

- a) o modelo monológico, do sujeito solitário, onde o outro aparece para ser dominado, conquistado e reintegrado ao Eu pelas malhas do conceito, a saber, onde o outro é um objeto de conhecimento, valioso apenas por alargar o patrimônio do meu saber;
- b) o modelo dialógico, onde o outro é possibilidade de encontro, de diferença, de experiência numa dimensão outra que a do conhecimento teórico, onde o outro constituiria a marca distintiva da existência humana. Dentro desse modelo, poderíamos — apenas para elencar uns poucos — citar Husserl (que inaugura o movimento na direção da intersubjetividade, a possibilidade de um *alter ego*), Martin Buber, Heidegger, e Levinas⁷.

Em Husserl, a concepção de um **outro** vai surgir gradualmente em suas elaborações teóricas, indo da esfera do eu próprio para a existência de outros “eus” que tenham experiências semelhantes à minha.

Martin Buber é considerado um dos expoentes da filosofia do diálogo. Sua diferença básica em relação a Levinas talvez resida na reciprocidade que ele refere entre o eu e o tu, entre as pessoas que se encontram. Para Levinas, ao contrário, é de uma dissimetria que se trata, cabendo ao outro a primazia na relação.

Segundo Entralgo, a nova atitude intelectual frente ao ‘problema do outro’ que o início do século XX vê surgir só vai encontrar uma elaboração ontológica rigorosa

⁷ Embora Levinas não elabore uma **teoria do outro**, mas uma fenomenologia da subjetividade, a noção de alteridade perpassa toda sua obra, motivo porque revisitaremos, em brevíssimas e desprezentensiosas pinceladas, algumas abordagens do **outro**, conforme expostas por Entralgo na obra supracitada.

e articulada a partir da obra **Ser e Tempo**, de Martin Heidegger. Como citamos anteriormente, é Heidegger quem vai propor uma via diversa do Realismo e do Idealismo quando, denunciando na tradição ocidental o esquecimento do ser, propõe uma ontologia fundamental.⁸ A grande novidade trazida pela filosofia de Heidegger, e que a fez marcar época, é o novo modo de desvelamento do ser, o fato de que “o próprio ser se temporaliza [...] o próprio ser é a historicidade da história” (MÜLLER, 1953, p. 44).

O sujeito heideggeriano é ex-cêntrico, vazio de essência e de natureza; “O homem não é ele mesmo senão na medida em que se exterioriza, em que se coloca de algum modo no infinito que o ultrapassa e que o mede, que lhe dá seu sentido” (MÜLLER, 1953, p. 39). Comentando a afirmação de Heidegger de que “**o Dasein é um ser possível**”, Marcelo Pelizzoli ressalta:

[...] está-se aqui nas antípodas das produções do pensamento e das estruturas de controle que tentam, pelo conhecimento ou pela técnica, pré-determinar o acontecer da existência temporal. Ontologicamente, significa que o ‘**Dasein** é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade’, como possibilidade, jogada do início ao fim, não se tratando de uma possibilidade lógica, mas existencial.⁹

Em **Totalité et Infini** (1961), Levinas elabora teses decisivas quanto à direção de seu pensamento, teses que já vinham se anunciando em suas primeiras obras, mas que só então puderam vir à luz com toda a fecundidade e rigor herdado do método fenomenológico, do amadurecimento pessoal e dos aportes da tradição

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, v. 1, p. 27-29, 85, 169-170. Heidegger estabelece como prioritária a questão do ser, definido por Aristóteles como o conceito “mais universal” e, consequentemente, o mais indefinível. Considera que o grande desvio da atenção fundamental que deveria ter sido dada à questão do *sentido do ser*, pode atribuir-se à antropologia cristã da antiguidade, quando esta define o homem como “*animal rationale*, ser vivo dotado de razão”, compreendendo o seu modo de ser no sentido de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência, e tendo, como fio condutor para se determinar o ser e a essência, a ordem teológica, ou seja, um homem feito à imagem e semelhança de Deus. Mas o ser é *ser-com*: “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, entre os quais também se está.” (Ibidem, p. 169-170).

⁹ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b, p. 149.

judaica a que pertencia por origem. O próprio nome da obra já aponta para duas grandes noções que vão constituir a coluna vertebral de sua elaboração filosófica: à noção de *Totalidade*¹⁰, herdada de Rosenzweig, ele opõe a de *Infinito*, noção que herda de Descartes e que expressa um *cogitatum* que ultrapassa o *cogito*: “Parto da idéia cartesiana do Infinito, onde o *ideatum* desta idéia, isto é, o que esta idéia visa, é infinitamente maior do que o próprio ato pelo qual eu o penso”.¹¹

Como sinônimo de infinito, Levinas utiliza os termos *Exterioridade*, *Transcendência*, *Metafísica*, subvertendo completamente a acepção original desta e entendendo-a como a relação que se dá para além do ser, num encontro concreto com o Outro. Denuncia todo o movimento da filosofia no Ocidente, no que ele se orientou pelo primado da Ontologia, buscando no ser o fundamento último, quando a dimensão do ser tende para o repouso, a fixação, a cristalização, a afirmação do Eu.

Levinas, em seu percurso, parte da existência do “impessoal” (que ele descreve como horror e desvario, como *il y a*), que busca saída no existente, no ente, no mundo.¹²

Apesar de toda desconstrução realizada por Heidegger, é com ele que Levinas empreende o maior confronto, ainda que reconhecendo em **Ser e Tempo** uma obra marcada pela genialidade e que levou a filosofia até onde jamais tinha ido antes.

¹⁰ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação**: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 18: “A História do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização. A esta busca de neutralização chamamos totalização, e à construção dialética, imanente e com pretensão de auto-compreensão e auto-legitimação — em que convergem os resultados deste esforço de totalização — temos chamado Totalidade.”

¹¹ LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 83. A partir de agora essa obra será identificada por EI.

¹² “Falava, também, da ‘hipóstase’ dos existentes, isto é, da passagem que vai do ser a um **algo**, do estado de verbo ao estado de coisa. O ser que se põe, pensava eu, está ‘salvo’. De fato, esta idéia não passava de uma primeira etapa. O eu que existe é estorvado por todos os existentes que ele domina.” (Ibidem, p. 43).

Contrapondo à Ontologia a Ética como filosofia primeira, Levinas caminha para aquém e para além do Ser, situando como pré-reflexiva a experiência do homem com o outro, onde nenhum saber, nenhum poder se insinua como originário, e onde a primazia do Outro é de tal ordem que estabelece de pronto o estatuto ético da relação antes de qualquer representação, antes de qualquer manifestação de teor gnosiológico.

Para Levinas, a alteridade do outro ocupa um estatuto singular, porque detém a primazia enquanto fonte de toda a significação. O eu não entra em relação com o outro de maneira recíproca, conforme podemos ver em Buber, não “co-existe” impessoalmente como em Heidegger, não é o meu “inferno”, como quer Sartre. O outro é aquele de quem estou separado de maneira radical, com quem mantendo uma “relação sem relação”, por isso mesmo uma relação assimétrica. Levinas evoca Platão no **Fedro**, quando fala que o “Discurso é discurso com Deus e não com iguais”.¹³ Assim, é a dimensão de altura que é atribuída ao Outro, de uma separação em relação ao Eu que nenhum conceito, nenhuma tematização, pode anular.

Sobre o contexto cultural de Levinas, algumas palavras: ele nasceu e morreu durante o século XX, século atravessado por duas guerras mundiais e pela consequente crise de valores e de sentido que se lhes seguiu. As referências simbólicas erigidas durante séculos foram abaladas; fracassou o projeto da Modernidade, sobretudo a crença no poder da razão, assim como tornou-se derrisória a confiança na luz que dela deriva como guia suficiente para o homem nas tramas obscuras e surpresas da existência. Não é verdade que o Eu consciente é senhor de si, proclama a Psicanálise, apontando para a possibilidade de os destinos do homem se decidirem alhures, bem distante de seu saber e de seu poder.

¹³ LEVINAS, E. **Totalité et Infini**: essais sur l'extériorité. (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971, p. 273 (tradução nossa). Daqui em diante essa obra será identificada por **TI**.

Verifica-se uma verdadeira fragmentação do pensamento, e o clima emocional da Europa é de perigo, inquietação, angústia, depressão, registrando-se, inclusive, não pequeno número de suicídios entre os intelectuais. Mais do que nunca, o homem está só, sem ilusões e profundamente marcado pela consciência de sua finitude. Movimentos diversos se organizam numa tentativa de fazer face à crise, dirigindo-se uns na direção de um resgate da tradição em declínio (Husserl e Heidegger), outros em formas várias de engajamento na busca de superação. O movimento filosófico não conta com a construção de grandes sistemas teóricos, e caminha na direção de uma tentativa de julgamento da cultura e da própria filosofia. É nesse momento que surgem a Hermenêutica e o Estruturalismo, buscando novos modelos de compreensão da realidade e do sentido, valores novos que permitam redimensionar o próprio labor filosófico, a noção de sujeito e de intersubjetividade, a partir de um também novo estatuto da linguagem.¹⁴

Segundo análise de Ricardo Souza (1996, p. 22), as duas guerras mundiais revelaram a verdadeira face do século XX, representando a culminância da lógica do Ocidente. A experiência com as guerras parece ter sido uma espécie de referência central na vida de Levinas, a expressão máxima da violência do homem sobre o homem, impulsionando-o, dentre outros motivos, a buscar um novo sentido para a vida, para a morte e para o estatuto da Razão.¹⁵ Capturado, passou toda a guerra na Alemanha, num campo de oficiais prisioneiros. Quase toda sua família foi assassinada pelos nazistas.

¹⁴ Cf. DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 233-234.

¹⁵ “[...] é como se a guerra de 1914 nunca tivesse terminado [...] teria minha vida se passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo recusando-se a todo esquecimento?” LOUREIRO, Inês; GAMBINI, Martha. Entrevista com Emmanuel Levinas. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo: PUC, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, v. 1, n. 5, p. 9-38, dez. 1997.

Além de sua formação filosófica, onde merece destaque o seu contato com a Fenomenologia, através de Husserl e de Heidegger, Levinas dispunha de uma outra ‘chave de leitura’ para interpretar os acontecimentos do seu tempo. Segundo o estudo do prof. Nélio Vieira de Melo (2000, p. 37), Levinas considerava sua tarefa de filósofo levar a sabedoria hebraica à filosofia grega, tornar possível a escuta de Jerusalém por Atenas, apesar de dizer que nunca pretendeu harmonizar as duas tradições: “se concordaram, foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras” (*El*, p. 18). A ética judaica, fazendo incidir sobre a saída de si mesmo a justificativa e o sentido da vida humana, que Levinas irá especificar como *responsabilidade*, representa para nós “o ponto de virada” que deve nortear toda a busca humana de sabedoria, porque só ela torna frutífero e legítimo o esforço — e a dor — de saber. *Responsabilidade* como resposta à interpelação e convocação do outro é a grande proposta não só para o mundo violento e terrificante do fim do século XX e início do milênio, como também para todos os tempos.¹⁶

Entendemos que o filósofo não pode ficar fora dos grandes debates que sacodem a civilização contemporânea e a sua função talvez seja a de restaurar a possibilidade de ‘espanto’ (*Thaumaztein*) para as existências adormecidas e amortecidas pela “banalização do mal”, recuperar o lugar do Invisível e do Indizível no meio de uma “sociedade do espetáculo”.

¹⁶ “Tudo se dá como a abelha que faz o mel: ela saiu da colméia para buscar, de flor em flor, o néctar necessário para fazer o mel para toda a colméia, para uma totalidade que também é ela, mas que está fora dela. O movimento da saída da abelha é orientado a partir da colméia e não dela. Seu trabalho tem um sentido que se encontra fora de si, na totalidade da Colméia.” (BANON, David *apud* MELO, 2000, p. 39, rodapé).

PARTE I

A SUBJETIVIDADE COMO SEPARAÇÃO: O MESMO E O OUTRO

Há um tempo de juntar
 E um tempo de separar.
 Aquele que entender
 Este curso dos acontecimentos
 Toma cada novo estado
 Em sua devida hora
 Sem nenhuma tristeza nem alegria.

Thomas Merton
*A via de Chuang Tzu*¹⁷

Associando o significante **guerra** à dimensão própria do ser, Levinas refere que “a face do ser que se mostra na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (TI, p. X). É, pois, questionando o lugar da Ontologia — enquanto inteligência do ser — que Levinas propõe abordar, de saída, a subjetividade. Sua elaboração filosófica reveste-se de uma dimensão eminentemente ética, constituindo-se numa profunda e aguda crítica às estruturas ontológicas como fundamento último do sentido do humano. É, portanto, a subjetividade enquanto assentada no Ser — com tudo o que esse verbo implica de repouso, de fixidez, de imanência — que ele coloca em questão. Não se trata, evidentemente, de negar o lugar da Ontologia, porque isso constitui uma evidência lógica:

Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? [...] A dignidade das investigações contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência.¹⁸

Levinas não deixa de reconhecer a Heidegger a inegável contribuição ao pensamento filosófico, pelo fato de ele ter conjugado o sentido do Ser — esquecido pela tradição — em seu caráter abstrato, com uma dimensão de concretude, apontando para a temporalização e a facticidade da existência humana. Heidegger

¹⁷ MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p.83.

¹⁸ LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p.21. A partir de agora essa obra será identificada por EN.

contribui para que a Razão seja destronada de uma posição de idealidade e se encarne nas vicissitudes do homem contemporâneo. Já que “compreender o ser é existir” (**EN**, p. 23), não se trata mais de uma atitude puramente intelectual, de uma aproximação determinada pelo psiquismo enquanto saber, mas de um “ser-aí” no mundo. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado — acontecimento dramático do ser-no-mundo” (**EN**, p. 23).

Levinas, porém, quer ir mais além da compreensão do ser, no que a compreensão ontológica do ente consiste em *deixá-lo ser*, em abordá-lo através da *abertura do ser*, superando a relação sujeito-objeto, restrita ao plano puramente perceptivo e objetivante. Levinas pretende que se aborde o ente a partir do próprio ente, ou melhor dito, da alteridade do ente, que excede a própria compreensão, ainda que esta seja viabilizada por uma disposição afetiva. Abordar o ente a partir do *outro* equivale a ser afetado por ele, *traumatizado* por ele, pelo infinito que o habita, pela inadequação própria ao infinito. “Experiência por excelência”, onde nenhum é pode esgotar o acontecimento entre eu e o outro, acontecimento pré-reflexivo, anterior à ‘linguagem’ e que permite fundá-la.

Capítulo 1

A constituição do Eu: a economia e a alteridade como corpo

Vi por Meus olhos o que nunca havia visto:
 a noite e suas estrelas.
 Conheci o polido, o arenoso, o desparelho, o áspero,
 o sabor do mel e da maçã,
 a água na garganta da sede,
 o peso de um metal na palma,
 a voz humana, o rumor de uns passos sobre a erva,
 o olor da chuva na Galiléia,
 o alto grito dos pássaros.

Jorge Luis Borges¹⁹

Conscientes de estar recorrendo a um excesso de simplificação, diríamos que, a grosso modo, a démarche levinasiana da subjetividade percorre três grandes etapas: a relativa à existência anônima caracterizada pelo horror do il y a²⁰; a da hipóstase ou de instalação no ser, isto é, a passagem “da existência ao existente”; e aquela onde ele situa o verdadeiro sentido do humano, a saber, “além do ser ou além da essência”.

Considerando que o nosso trabalho está voltado para as duas últimas etapas referidas, imprescindível se faz iniciar pela constituição do sujeito, a partir da qual ele poderá dizer-se um Eu, referido a uma identidade, como o Mesmo, situado no mundo, em uma habitação que o proteja da indefinição do elemental, separado, autóctone, capaz de trabalhar e de adquirir posses, advir à dimensão do **ser** e do **ter**, enfim, constituído como corpo, sujeito de uma história que ele pode contar — e, através da qual, contar-se — inscrevendo-se na ordem da cultura, sujeito inicialmente

¹⁹ **Elogio da sombra:** poemas. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1977, p. 6.

²⁰ [...] fenômeno do ser impessoal: ‘il’ (*il y a*).” (**El**, p. 39).

diante de outro. A casa, **oikos**, constituirá o eixo de sua eco-nomia, de seu psiquismo enquanto interioridade, confirmando-o como ser separado.

1.1 Infinito: ponto de partida da concepção de subjetividade

A concepção de subjetividade em Levinas exige de maneira essencial a colocação da idéia de Infinito que ele vai haurir em Descartes, e que constitui o ponto-chave de onde é possível conceber um modo de análise filosófica que não o da Totalidade.²¹

Segundo Cristina Beckert (1998, p. 196), “a idéia cartesiana de infinito, constitui, para Levinas, o produto da tendência heterônoma no interior da filosofia ocidental, uma vez que contraria o pendor para a auto fundação do saber”.²² Postula um *ideatum* ultrapassando a idéia, o pensamento contendo mais do que pode conter, algo recebido passivamente pelo sujeito, e talvez aqui já identifiquemos a primeira manifestação da passividade que vai caracterizar o sujeito levinasiano em **Autrement qu’être**. Apesar da origem cognoscitiva e religiosa do conceito (BECKERT, 1998, p. 196), o Infinito vai ter em Levinas, em **Totalité et Infini**, a dimensão de exterioridade absoluta, de transcendência, caracterizando a relação metafísica. Infinito que não é o oposto do finito, nem a sua representação, como

²¹ “E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito [...] de alguma maneira, tenho em mim a noção de infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo [...]” DESCARTES, René. 3ª meditação. In: _____. **Discurso do método**; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 289. (Os pensadores).

²² Levinas procura mostrar até que ponto é possível uma leitura ético-metafísica de Descartes, sobrepondo-se à ontologia, considerando-se, além da glorificação do infinito, a declaração feita a Merzenne, segundo a qual o tratamento da questão do infinito teria como objetivo exclusivo a submissão além do conhecimento. Todavia, a certeza de Descartes sobre a existência de Deus a partir da idéia do infinito em nós levanta alguma objeção, o que faria Levinas afirmar que não há idéia de Deus ou que Deus é sua própria idéia (BECKERT, 1998, p. 201-203).

também não é um finito condenado à repetição, prolongando-se, enquanto finito, infinitamente; em outras palavras, não se trata do mau infinito criticado por Hegel. Igualmente não se trata do infinito hegeliano, que engloba toda a multiplicidade, o diverso, em si mesmo. “Hegel retorna a Descartes sustentando a positividade do Infinito, mas excluindo toda multiplicidade, colocando o infinito como a exclusão de todo ‘outro’ que poderia manter uma relação com o infinito e que, por isso, limitaria o infinito” (**TI**, p. 170-171).

Em Levinas, o Infinito assinala uma anterioridade e uma exterioridade em relação a todo pensamento finito, e a sua importância deriva, sobretudo, do fato de impedir que a alteridade do outro seja reduzida à sua representação pelo Mesmo (BECKERT, 1998, p. 198). Constituindo-se como diferença radical, protótipo da Alteridade, o infinito ‘resiste’ à tematização visada pela intencionalidade do cogito; caso contrário, tornar-se-ia objeto de conhecimento. Por outro lado, porém, mantendo-se ininteligível, anula a possibilidade de relação com o finito: “deve, portanto, ser mantida a tensão entre a intencionalidade do cogito e a inversão desse movimento intencional que exprime a própria natureza simbólica do infinito” (BECKERT, 1998, p. 199).

Levinas considera a relação com o Infinito “a experiência por excelência” (**TI**, p. XIII), uma vez que se trata de uma relação com o absolutamente outro, e diz Beckert: “quando o experimentamos em nós, sem que sejamos sua causa, então o seu excesso expulsa o sujeito para fora de si, numa caminhada sem regresso que é a própria diacronia temporal” (1998, p. 201).

Levinas (**TI**, p. 185-186) destaca na reflexão cartesiana trazida pela **3ª meditação** o fato de a certeza sobre a existência divina possibilitar um ponto exterior a partir do qual o sujeito poderá apreender-se, e, assim, sua finitude será doravante

pensada em relação ao infinito, e não mais a partir de sua mortalidade, como entre os modernos. Este é o grande ponto a partir do qual se alavanca a construção do autor sobre a subjetividade, a saber, um sujeito concebido a partir da alteridade, de onde ela recebe sua significação. Como finito, o sujeito vai manter relação com o infinito, sem compreender a sua finitude como uma decadência do Infinito, como postula a Tradição Ocidental, não havendo, consequentemente, sentimento de nostalgia, desejo de retorno (**TI**, p. 268).

É permanecendo como tal no seio do infinito, que o finito encontra sua justificativa e sua vocação de singularidade. A finitude, em Levinas, não vai estar situada no ser-para-a-morte, mas sobretudo diante da plenitude dos elementos aos quais está exposto, e contra os quais precisa realizar um trabalho, abrigar-se numa casa, buscar segurança contra o perigo de perda da identidade e ameaça de volta ao anonimato do *il y a*. Kant irá descrevê-la positivamente pela sensibilidade (**TI**, p. 170).

1.2 A separação: O Mesmo e o Outro

Levinas, fundando sua teoria da subjetividade na idéia do Infinito, cinde o ser em duas categorias e, em **Totalité et Infini**, vai ter como eixo central o tipo de relação que se estabelece entre esses dois termos, mostrando como eles se mantêm separados, apesar da relação. A noção de Infinito, vital em sua obra, equivale a Transcendência, Exterioridade, Metafísica, absolutamente Outro. Somente na perspectiva dessa idéia é que se pode perceber o sentido do humano que o autor procura imprimir em seu pensamento; é só de lá que é possível perceber o sentido das totalidades, às quais só se resiste a partir da separação. A resistência à totalidade é a tese que anima e dá consistência às suas elaborações sobre o sentido

do sujeito viver num mundo que insiste em apresentar-se como sistema, por ser esse o modelo de inteligibilidade dominante no Ocidente até Hegel. Essa separação não implica a idéia de reciprocidade ou de oposição entre um Eu e um Outro que lhe é transcendente, porque isso resultaria apenas numa operação lógica, anti-tética. “Uma transcendência absoluta deve se produzir como inintegrável” (**TI**, p. 24), ou seja, manter-se como exterioridade, como inadequação por excelência, como *cogitatum* que ultrapassa e que não pode ser contido pelo *cogito*. É fundamental no pensamento de Levinas a exclusão dessas posições que terminariam por ser absorvidas num conceito que as subsumisse, numa superação dialética onde o Outro é englobado pelo Mesmo. “É preciso que a separação do Eu a respeito do Outro resulte de um movimento positivo” (**TI**, p. 24).

A noção de separação está visceralmente ligada à do Infinito, que a supõe, uma vez que, remontando a Descartes, Levinas mostra como o Infinito é a única idéia que não podemos ter por nós mesmos, e cujo *ideatum* está irremediavelmente distanciado da idéia, não podendo ser contido por ela, ultrapassando-a. Separação que não é diminuição, degradação ou ‘queda’ do Infinito, mas que instaura a dimensão do Psiquismo, da Interioridade, da Economia, onde é possível uma abertura para o Infinito, porque só um ser separado é capaz de desejá-lo.²³ “O movimento da separação não se encontra no mesmo plano que o movimento da transcendência. Estamos fora da conciliação dialética do eu e do não-eu (...) nem o ser separado, nem o ser infinito, se produzem como seres antitéticos” (**TI**, p. 122). É indispensável pensar na subjetividade separada como condição de uma vida interior

²³ Cf. FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 57.

que possa abrir-se para a exterioridade, para a alteridade — “esta abertura sendo decisiva para a Metafísica que se opõe à ontologia”.²⁴

Trata-se de algo como uma pulsação, fechamento e abertura para o exterior, o que vai implicar numa certa ambigüidade do ser separado, para que

de uma parte, a interioridade necessária à idéia do Infinito permaneça real e não somente aparente [...] sem que a todos os movimentos de descida na interioridade o ser que mergulha em si se reporte, por um jogo de dialética [...] à exterioridade. Mas é preciso, por outro lado, que na própria interioridade [...] se produza uma heteronomia que incite a outro destino [...] a possibilidade de descolar da condição animal. (**TI**, p. 123).

A idéia de separação, corolário da idéia de infinito, ocupa no pensamento de Levinas um lugar central, pelo que considera a divisão do Ser em Mesmo e Outro a sua estrutura última (**TI**, p. 247). Para ele, o grande mérito da filosofia foi ter realizado, por meio do Logos, a separação em relação ao mundo mítico — onde prolifera o que ele chama de “deuses sem Rosto” —, à participação no Sagrado, onde os seres se dissolvem no Todo por meio do êxtase (**TI**, p. 74). Ele chama a atenção para o corte nessa participação, efetivado pela teoria que, através da representação, mantém a relação entre o ser cognoscente e o ser conhecido limitada ao conhecimento, apontando para a separação existente entre os dois termos. Daí o estatuto privilegiado da representação, embora não seja ela “a relação original com o ser” (**TI**, p. 19).

Para Levinas, não deve haver nenhum tipo de comunhão, de englobamento na totalidade. Há rejeição do modelo visual, sinótico, e primazia da idéia de inadequação que o infinito manifesta, de assimetria, de traumatismo, de proximidade que implica em distanciamento.

²⁴ “Pela separação, há uma ruptura com a idolatria, o paganismo, o tempo das origens (tempo mítico), o tempo da utopia (tempo do futuro), afirmando-se o presente como o tempo por excelência.” (FABRI, 1997, p. 65).

O estatuto que goza a separação em **Totalité et Infini** fere frontalmente o privilégio concedido à unidade que vigorou na história da filosofia, de Parmênides a Hegel; a separação e a pluralidade decorrente dela foram consideradas degradação do Infinito, para a qual a metafísica clássica apontava a via de retorno ao Uno. Platão, entretanto, e nisto Levinas se aproxima dele, situa o Bem fora da Totalidade. “O lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo — o ensinamento definitivo — não da Teologia, mas da Filosofia” (**TI**, p. 76).

A relação entre dois termos assim separados, o mesmo e o outro, em que o outro detém a primazia da relação tornando-a assimétrica, onde a relação não suprime a distância entre os termos constituindo-os em totalidade, Levinas chama de Religião (**TI**, p. 10, 52).

A separação instaura o tempo da interioridade, que se distingue do tempo histórico, linear, objetivo, englobante. Aquele — o tempo da interioridade, do psiquismo — é descontínuo, guarda um “segredo” a partir do qual o real deverá ser também apreendido, e confere uma significação outra ao nascimento e à morte dos entes, significação não esgotada pelo tempo da história ou da totalidade (**TI**, p. 26). O tempo da interioridade, des-absolutizando o tempo histórico, constitui uma ‘chave de leitura’ a partir da qual o enigma de cada existência poderá ser decifrado.

“O essencial da existência criada consiste na separação a respeito do infinito. Essa separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, ela se abre precisamente à idéia do infinito” (**TI**, p. 78).

Em **Totalité et Infini** já está antecipada pela idéia de separação a marca de unicidade do sujeito que será desenvolvida mais profundamente em **Autrement qu’être**.²⁵

²⁵ Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a, p. 78.

Levinas insiste sobre o fato de não haver um terceiro termo que englobe ou abarque a relação entre o **Mesmo** e o **Outro**, porque, nesse caso, a distância entre os termos seria anulada; além disso, só há Outro em relação ao Mesmo, ou seja, é preciso que o Mesmo permaneça como “ponto de partida”, como ‘entrada’ na relação, para que a alteridade do Outro seja possível: “um termo não pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação senão como Eu” (**TI**, p. 6).

O Eu mantém a sua identidade apesar de todas as alterações que possa sofrer; está sempre se reencontrando, “é a obra original da identificação” (**TI**, p. 6). Segundo o autor, existe uma passagem lógica do semelhante ao Mesmo (**TI**, p. 265), algo como uma torção, um reviramento do exterior para a interioridade do Eu, permitindo que surja a singularidade, algo que vai ser a forma própria do sujeito que se inicia no mundo, independentemente de sua semelhança ou dessemelhança com outro indivíduo; algo que vai constituir a sua forma de participar da intriga intersubjetiva, da relação social com outrem — dimensão onde veremos dar-se o que pode ser chamado de verdadeiramente humano (**TI**, p. 265). É pelo processo de identificação que o Eu — aquele “que tem a identidade por conteúdo” (**TI**, p. 6) — irá constituir-se como ser separado, consequentemente como ser capaz de encontrarse com e desejar o Outro. O Eu, enquanto finito, é afetado de diversos modos, sofre alterações, mas permanece idêntico mesmo assim.

1.3 O Eu enquanto corpo de gozo

Levinas realiza suas análises filosóficas dotando-as de categorias que tocam de verdade a concretude do mundo onde o homem habita. Oriundo da Fenomenologia, segue — afastando-se delas — as intuições de Husserl e de

Heidegger²⁶, não deixando de reportar-se a Rosenzweig, referindo-se, em sua defesa da subjetividade, a um sujeito “de carne e sangue”, vivendo de forma a ‘ser afetado’ em sua ipseidade por tudo o que não é ele e, notadamente, pela alteridade do outro ser humano — sendo na diacronia desse encontro, enquanto “palavra e responsabilidade”, que ele situaria o verdadeiro sentido do humano. “O corpo é o **modo** da separação que irá informar todas as figuras da vida econômica, ao inaugurar o ‘regime de ambigüidade’ que perpassa a subjetividade fruiente” (BECKERT, 1998, p. 136). Enquanto com os modernos tem-se paradoxalmente uma “subjetividade sem sujeito”²⁷, com Levinas — e nisto ele se distingue dos contemporâneos — manifesta-se um sujeito encarnado, presente com a única palavra possível diante da indigência do Rosto que se aproxima: um “Eis-me aqui”, que aponta para a dimensão irremediavelmente ética de sua filosofia. Segundo Cristina Beckert (1998, p. 18), Levinas confere ao sujeito uma substancialidade própria, o que constitui um dos aspectos mais originais do seu pensamento, mas também um dos mais ambíguos e polêmicos. Na medida em que, como assinala Susin, o mundo preenche um “intervalo entre o **eu** e si mesmo, e graças a este intervalo, o **eu** não retorna imediatamente a si mesmo, faz uma volta pelo mundo ...”²⁸, então, como fica tal substancialidade?

O que ele faz nessa saída de si e como se processa essa volta pelo mundo? Levinas descarta de saída a possibilidade de revolução por um ‘conhecimento’; não se tratará de uma experiência cognitiva, de cunho teórico, mas de uma experiência de caráter afetivo, pré-reflexivo, viva corporalmente. Diante do mundo como **outro**,

²⁶ Para uma análise da subjetividade em Levinas, Husserl e Heidegger, cf. Pelizzoli: **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger; e **Levinas**: a reconstrução da subjetividade.

²⁷ ROZA-GARCIA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, p. 14.

²⁸ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 35.

haveria duas formas de intencionalidade: a representativa e a do gozo, caracterizando-se esta última em manter-se em relação à exterioridade, o que significa “aí colocar-se corporalmente” (TI, p. 100).

Citando Nietzsche, Casper²⁹ ressalta como o tema da carne foi renegado pela Filosofia, desde Platão, e como a Fenomenologia é que se lançou ao desafio de trazê-lo à luz da reflexão filosófica, começando por Husserl — que propõe uma distinção entre carne e corpo³⁰. Sartre e Merleau-Ponty são também pensadores contemporâneos a tematizar sobre a carne.³¹ Casper considera, entretanto, como da maior relevância a obra de Levinas, no que concerne ao modo como a consciência da temporalização acede à realidade de um sujeito encarnado.

De qualquer forma, trata-se de uma questão que aguarda da Filosofia novos e fecundos aprofundamentos, o que só é possível através de uma também ‘nova’ e fecunda forma de pensamento.

O homem começa sua relação com o mundo de forma paradisíaca. Plenitude, alegria de viver, amor à vida, fruição dos elementos, numa palavra, a felicidade, sensação que Levinas engloba sob o nome de *gozo*. Esse é o primeiro modo de relação do existente que sai da impessoalidade do *il y a*, que se aventura pelas cercanias do ser, sem, no entanto, nada saber disso, voltado apenas para a fruição do mundo e de tudo que nele existe. “Viver é gozar da vida” (TI, p. 87).³² A essa forma de ser paradisíaca constituída pelo gozo, Levinas chama de *viver de*. Nossa autor assinala a ambigüidade do gozo e da fruição que, por um lado, é soberana,

²⁹ CASPER, B. La temporalisation de la chair. In: MARION, J. L. (dir.) **Emmanuel Levinas: Positivité et Transcendance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 165 (tradução nossa).

³⁰ “É preciso igualmente, como diz o próprio Husserl, mundanizar a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos”. RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como Outro**. Campinas: Papirus, p. 380.

³¹ É preciso não esquecer Paul Ricoeur que, na obra supracitada, vai proceder a uma análise do que ele chama “o tripé da passividade e, portanto, da alteridade”, sendo o corpo próprio ou a carne a primeira figura de alteridade.

³² “O recurso ao modelo da fruição permite a Levinas superar alternativa entre o ideal de um sujeito universal e englobante e a simples pulverização deste, criando uma subjetividade, ao mesmo tempo solidária da totalidade e encerrada em si mesma.” (BECKERT, 1998, p. 134).

mas por outro, mantém uma certa dependência em relação aos conteúdos da vida, conteúdos que fazem a alegria e a graça de viver. “Os objetos de que vivemos não são objetos de representação, nem utensílios, mas objetos de gozo” (**TI**, p. 43). Com isso, Levinas exclui a consideração apenas prática e biológica da vida, animando-a a partir de tudo que a constitui e que se oferece “ao gosto” (**TI**, p. 82); trata-se de uma dimensão inundada de prazer, onde se mesclam o belo, o saboroso, o agradável ao tato, onde há por toda parte a fruição dos elementos nos quais o Eu principiante “se banha”.³³ O amor da vida em Levinas distingue-se do cuidado com o ser, em Heidegger, porque neste é de amar o ser que se trata, e, em Levinas, a questão é apenas ser feliz, nem representação, nem reflexão, somente felicidade de ser (**TI**, p. 118).

Desse modo, o gozo não se refere à consciência de, nem ao saber, mas ao puro sentir, à esfera da afetividade. É algo pré-reflexivo, não teorético, incidindo sobre as sensações, onde não há espaço para a lógica capitalista das vantagens, do uso: a questão não é usufruir, mas fruir, sem interesse algum: “Gozar sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem se referir a nada mais, em puro desperdício eis o humano” (**TI**, p.107).³⁴

O corpo é o modo pelo qual se realiza a separação, o que lhe vai dar um lugar privilegiado no pensamento de Levinas, uma vez que constitui a base sobre a qual assenta a noção de transcendência.³⁵: Ele vai constituir uma figura de alteridade, por viver através da transformação do outro, que é o mundo, no Mesmo. Levinas

³³ O gozo não é relativo apenas ao objeto, mas refere-se também ao próprio fato de precisar de objeto. A própria necessidade em si é experimentada como gozo (cf. **TI**, p. 104). Isso não apontaria já, ainda que rudimentarmente, para a subjetividade enquanto desejo, ou seja, enquanto tendendo para algo além do próprio objeto de satisfação da necessidade? Desejo que veremos “surgir” mais especialmente, quando da revelação do Outro como Rosto?

³⁴ LEVINAS se refere à diferença de sua forma de abordar o gozo em relação a Platão, porque este, segundo ele, analisa-o em termos de perdas e ganhos, denunciando a falta de ganho real que existe no preenchimento de uma falta através dos chamados prazeres impuros. E explica: “é preciso concebê-lo em seu devenir, em seu acontecimento, em relação ao drama do eu se inscrevendo no ser, jogando numa dialética. Toda a atração dos alimentos terrestres, toda a experiência da juventude se opõe ao cálculo platônico”. LEVINAS, E. **Le Temps et l'autre**. Montpellier: Fata Morgana, 1979, p. 92 (tradução nossa). A partir de agora essa obra será identificada pela abreviatura **TA**.

³⁵ “A idéia de transcendência em Levinas só pode começar a partir da corporeidade dos homens, isto é, pelo caráter sensível e corpóreo da existência.” (FABRI, 1997, p. 56).

considera como protótipo da relação corporal com o mundo a alimentação, o consumir, e os primeiros objetos de gozo são considerados alimentos; ainda que não necessariamente consumidos pela boca, saboreia-se tudo, tudo é alimento: o perfume, o vento... “A primeira intencionalidade liga-se ao ‘sabor’ e ao mundo como alimento. [...] O mundo é alimento” (SUSIN, 1984, p. 36). São os alimentos que caracterizam nossa existência no mundo; neles está sua própria finalidade, e não no fato de servirem à sobrevivência. “Não é justo dizer-se que vivemos para comer, mas também não é justo dizer que comemos para viver. A finalidade última do comer está contida no alimento” (TA, p. 45). Todo gozo tem como estrutura fundamental a alimentação; o outro não é mais o outro: é eu. O corpo próprio é um corpo de gozo, que tem na sensibilidade a sua força, um corpo que vibra como egoísmo e no egoísmo, e que é “uma constante contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘dar sentido’ a todas as coisas” (TI, p. 102).

Vamos delineando, assim, os atributos do Eu que se inaugura como existente, separado, egoísta (sem que isso tenha alguma conotação moral, mas se refira a um momento estrutural na constituição do sujeito), sensível, “ateu, se se entende por ateísmo uma posição anterior a toda negação e à afirmação do divino, ruptura da participação a partir da qual o eu se coloca como o mesmo e como eu” (TI, p. 30). A sensibilidade está ligada ao gozo do elemento, não pertence à ordem do saber, mas à dimensão afetiva, possibilita o contentamento da existência (TI, p. 108).

1.4 Corpo e Consciência

Afirmando a relação social como “a experiência por excelência, relação metafísica”, “que aborda sem tocar”, para além da relação com o ser, Levinas não vê

aí a intencionalidade como a evoca Husserl, no sentido de ligar um sujeito a um objeto. O ato objetivante, próprio também da representação, mesmo se apoiando sobre a transcendência, não leva ao Outro, mas permanece no Mesmo (TI, p. 81).

Em Levinas — segundo análise de Vasey, e que confronta Husserl na abordagem do corpo — a intencionalidade está ligada à corporeidade e significa a vulnerabilidade do sujeito. Na realidade, o corpo em Levinas goza de um estatuto fundamental na constituição da subjetividade, uma vez que ele é condição para a consciência, que se torna encarnada, o que constitui uma posição radicalmente contrária à de Husserl, que confere à consciência o privilégio de ser incondicionada e ter primazia sobre a corporeidade — apesar do lugar de destaque que o corpo ocupa na teoria husseriana³⁶.

O percurso realizado por Levinas faz emergir em primeira instância a relação do eu com o mundo, que vai possibilitar a dimensão da interioridade, constituída a partir da exterioridade do mundo, tornando assim possível o acesso à exterioridade absoluta, “esta interioridade, por sua vez, aparecerá como uma presença em casa, o que quer dizer habitação e economia” (TI, p. 82). Desse modo, a transcendência vai se dar tendo como base a existência corporal: “é preciso pensar a ‘maneira’, o movimento e o vibrar do corpo como uma transcendência específica” (PELIZZOLI, 2002a, p. 85).

Husserl vai considerar a alteridade decorrendo do Mesmo da consciência, o idêntico engendrando o outro, enquanto Levinas faz o movimento inverso, levando a identidade da consciência a decorrer da alteridade, porque o seu ponto de partida é a sensibilidade, o viver de, o que significa uma relação com as coisas que não são mais objeto de representação, mesmo intencionais. Husserl entrevê a possibilidade

³⁶ Cf. VASEY, Craig M. *Le corps et l'Autre. Exercices de la Patience*, Paris: Obsidiane, n. 1, p. 33-41, 1980.

de conceber uma consciência “sem mundo”, sem corpo e mesmo sem alma, estes sendo apenas unidades de uma constituição intencional. Vasey (1980) assinala como, desde os seus primeiros textos, Levinas pretende mostrar a relação da consciência com a corporeidade. Enquanto a intencionalidade, em Husserl, está fundada no intelectualismo, é desencarnada e idealista, em Levinas ela se manifesta como encarnada e pré-teorética, sendo que, pela estrutura da existência corporal, o outro aparece como outrem e resiste a todo projeto de redução. Ainda segundo Vasey, tudo em Husserl volta a ficar submetido à representação, que descreveria um movimento centrípeto, de retorno a si, a 5^a Meditação Cartesiana depositando no trabalho da consciência toda a compreensão da alteridade do outro, não se dando conta desta enquanto Outrem.³⁷ A primazia concedida à consciência manteria tudo na esfera da homogeneidade, enquanto Levinas amplia a idéia de intencionalidade para o gozo, para a dimensão corporal, “que não somente não é retorno a si, mas é aventura para além de si e encontro da alteridade radical de Outrem” (p. 37) , a transcendência, fundando-se assim no corpo, constituiria a verdadeira transcendência, não sendo transcendência para uma consciência, como ocorre no caso de Husserl, por fundá-la na representação. A consciência estaria assim, desde sempre, possuída pela alteridade. O “outro em mim”, na esfera da representação vai implicar na redução do Outro ao Mesmo e na determinação do Outro pelo Mesmo”, sem que o Mesmo seja determinado pelo Outro. O “outro em mim”, no pensamento levinasiano, enquanto corporeidade, vai significar vulnerabilidade, exposição ao Outro, sem possibilidade de refúgio, mas esta radicalização só vai ser efetivada a partir de Autrement qu’ être.

³⁷ Para maior aprofundamento do tema, remetemos a PELIZZOLI, M. L. **O eu e a diferença:** Husserl e Heidegger.

1.5 A Morada

“A atividade que pode satisfazer às necessidades descreve uma base ou um centro, determina o primeiro ponto num elemento que não pode se ordenar em mundo senão a partir de um ponto fixo”, daí constituir-se o centro do mundo a partir do qual “tudo se ordena e se orienta como o corpo necessitado” (VASEY, 1980, p. 36). Isso subverte o privilégio da consciência como doadora de sentido, porque ela encontra na localização da sensibilidade a condição de sua localização. É por isso que “a necessidade é o primeiro movimento na identidade do Mesmo” (VASEY, 1980, p. 36). O Eu, enquanto ser separado, recusa-se à conceitualização, pela qual ele entraria na distinção entre individual e geral, é nisso que consiste a ipseidade do eu, e o que o impulsiona para o recolhimento, a fim de criar a interioridade de que precisa para constituir-se verdadeiramente como humano. Só a partir de então é que o ser pode constituir-se como sujeito, o que se realiza empiricamente como Casa. “O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas, em ser condição desta e, nesse sentido, o começo” (TI, p. 125). Esta pode ser objeto de gozo, pode ser um objeto entre outros, mas, diz Levinas, a sua real finalidade é possibilitar a representação da natureza, para que ela possa ser “transformada” em mundo (TI, p. 125). É só completando a obra da separação, que o ser pode construir uma civilização de trabalho e de posse, a intimidade de uma casa sendo a concretização primeira (TI, p. 126).³⁸ Levinas insiste na importância fundamental do recolhimento do Eu, da interioridade, para que, de fato, a casa, com tudo o que

³⁸ Levinas distingue, nesse ponto de sua elaboração, entre “o corpo como corpo nu” e o corpo como minha posse, o que só acontece a partir da instalação da casa: “a extraterritorialidade condiciona a posse de meu corpo” (TI, p. 135-136)

implica de calor, doçura, intimidade, familiaridade, possa ter significação. Sem aquelas condições, permanecer-se-ia no puro elemento, na existência natural, fora do âmbito de qualquer simbolismo.

O ‘dentro’ da casa corresponde a um ‘dentro’ de si mesmo, um *chez soi*, que, segundo Levinas, é o estilo do homem. É só existindo nesse dentro e como dentro, que ele pode sair e realizar o trabalho que lhe permitirá passar do gozo imediato dos elementos para o gozo mais estável da posse, onde ele advém à ordem do Ter. Esse recolhimento — condição *sine qua non* da humanização do sujeito — requer a presença de outrem, uma acolhida que permite cristalizar a intimidade, uma “presença-ausência” representada pela Mulher, que é silêncio, discrição, símbolo da hospitalidade. Constituição de um Outro, que é um Tu familiar, relação de horizontalidade, porque “a habitação ainda não é a transcendência da linguagem” (TI, p. 128).³⁹ A partir desse momento, ou seja, a partir de quando se estabelece a familiaridade, a obra da separação está completa e “o existir significa desde então morar” (TI, 129).⁴⁰

1.6 O advento à ordem do Ter: o trabalho, a posse

Uma vez criada a habitação, será possível o trabalho e a propriedade. O trabalho age sobre o elemento, fixando-o na casa, acalmando-o pela posse, a qual tem a propriedade de neutralizar o ser do ente, privando-o de sua alteridade,

³⁹ Segundo BECKERT (1998, p. 147), o recolher-se é associado à mulher e “como tal não é apenas metáfora, mas categoria ontológica, capaz de suspender a alienação ao diálogo e a posse, própria à faceta masculina do ser humano, dominada por uma racionalidade objetivante e desertificadora. O Feminino, pelo contrário, enquanto criação de um espaço habitado, é veículo da comunicação intersubjetiva imediata, pois significa a familiaridade necessária a uma relação eu-tu, onde o silêncio é condição de enriquecimento e fortalecimento interior do eu.”

⁴⁰ “Por sua vez, sendo a interioridade da casa o núcleo a partir do qual o mundo é perspectiva, constitui a fonte inquestionável de valor que eleva o eu acima do ser e o coloca na posição privilegiada de ponto de partida para toda a construção metafísica.” (BECKERT, 1998, p. 141).

roubando-lhe sua independência (**TI**, p. 131-132). A coisa, identificada a um bem que se possui, a um ter, é uma operação que se inicia pelo trabalho sobre o impenetrável da matéria, tirando do ente o seu ser, tornando-o presa fácil de uma manipulação; a mão se destaca como o órgão por excelência da preensão, da relação pela aquisição, pela redução da alteridade à minha propriedade. “A ontologia que apreende o ser do ente, a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas é uma obra espontânea e pré-teorética de todo habitante da terra” (**TI**, p. 131-132). Levinas chama a atenção para a relação do trabalho com o tempo: sendo o gozo imediato do elemental, além de felicidade e plenitude, também incerteza, ameaça de um futuro indeterminado, o trabalho atua sobre esse caráter de imprevisibilidade e de mudança, fixando o elemento em coisas estáveis, inalteráveis pelo tempo, substâncias. Assim, processa-se um ‘adiamento’ desse futuro incerto, um domínio exercido pelo trabalho sobre o tempo (**TI**, p. 144). Trabalho, corpo e consciência se imbricam como articulações da interioridade, tornando possível ao homem afirmar-se como eu, ao mesmo tempo recolhido e aberto para a exterioridade. Desde que haja uma morada onde o ser possa habitar, será possível falar de consciência intrinsecamente ligada à corporeidade e contemporânea a ela. O corpo, enquanto posição sobre a terra, afirma-se em sua ambigüidade de dependência do outro, mas simultaneamente independência, movimento de saída e de retorno a si, imanência. O tempo revela-se prenhe de possibilidades, de porvir, “ter consciência é precisamente ter tempo” (**TI**, p. 140).

Após havermos examinado a constituição do Eu em sua dimensão econômica, onde o corpo aparece como primeira forma de alteridade, seguiremos um pouco Susin (1984, p. 75-77) em sua análise, onde o corpo aparece como “corpo próprio”, “exposição”, “corpo **tático**, exposto para a-preender e com-preender”, como

condição de conhecimento. Aí são ressaltados os papéis da sensibilidade, da mão, do olho e sua relação com a luz. A sensibilidade como acontecimento imediato da fruição, como a via de acesso ao outro que é o mundo, mas ao mesmo tempo subjugada, na tarefa do conhecimento, à Razão, o que a colocaria num ‘status inferior’, por não constituir um guia muito fiel às pretensões do saber sobre a verdade⁴¹. Levinas, porém, procura reabilitar a importância das sensações, reivindicando para todas elas — e não somente para as sensações visuais e táteis — uma função transcendental *sui generis*:

uma fenomenologia da sensação como gozo, um estudo do que poderia chamar-se sua função transcendental, que não leva necessariamente ao objeto nem à especificação qualitativa de um objeto, e como tal simplesmente visto se imporia [...] a representação não é uma obra só do olhar, mas da linguagem. (TI, p. 163).

Para Levinas, o privilégio concedido pela Filosofia à visão e ao tato derivam do fato de a luz tornar vazio o espaço, dando a impressão de que o objeto vem do nada, tem no nada a sua origem. “Esta vinda a partir do vazio é assim a vinda a partir de sua origem — esta “abertura” da experiência ou esta experiência de abertura explica o privilégio da objetividade e sua pretensão de coincidir com o próprio dos entes” (TI, p. 164). Em síntese, a casa é a referência básica da dimensão econômica, segundo a própria etimologia o indica, sendo através dela que o eu entra em relação com o mundo e com os outros eus.⁴²

⁴¹ LEVINAS refere que a profundez da filosofia cartesiana do sensível reside no fato de situar a sensação — idéia sem clareza e distinção — no âmbito do útil e não da verdade (TI, p. 108).

⁴² Cf. BECKERT (1998, p. 145-146).

Trabalho e casa constituem, portanto, elementos através dos quais o eu interrompe a fruição, o gozo imediato, investindo numa construção cujo resultado é a economia.⁴³

⁴³ Cf. BECKERT (1998, p. 146): “A economia é, pois, o resultado do processo totalizador com o que o eu adia a fruição, pelo trabalho e pela casa, na medida em que, ao renunciar à satisfação imediata, se expõe à objetivação e à identificação com aquilo que produz.”

CAPÍTULO 2

O FEMININO: A ALTERIDADE COMO UM TU

... Idas e vindas silenciosas do ser feminino que faz ressoar com seus passos as espessuras secretas do ser ...

Levinas⁴⁴

Como és formosa, querida minha, como és formosa!
 Os teus olhos são como os das pombas,
 e brilham através do teu véu.
 Os teus cabelos são como o rebanho de cabras,
 que descem ondeantes do monte de Gileade.
 São os teus dentes como o rebanho das ovelhas
 recém-tosquiadas, que sobem do lavadouro,
 e das quais todas produzem gêmeos,
 e nenhuma delas há sem crias.
 Os teus lábios são como um fio de
 escarlate,
 e tua boca é formosa;
 as tuas faces, como romã particular, brilham
 através do véu.
 O teu pescoço é como a torre de Davi,
 edificada para arsenal;
 mil escudos pendem dela,
 todos broquéis de valorosos.
 Os teus dois seios são como duas crias,
 gêmeas de uma gazela,
 que se apascentam entre os lírios.

Cantares de Salomão 4: 1-5

Talvez seja na concepção do Feminino, enquanto figura da alteridade, que Levinas comece realmente a enveredar na direção do que veremos em Autrement qu'être a respeito da subjetividade como passividade e como exposição. A articulação que ele estabelece entre o Feminino e o Amor⁴⁵ leva-nos a vislumbrar uma outra possibilidade para o Eu que, num primeiro momento, foi eminentemente

⁴⁴ *TI*, p. 129.

⁴⁵ "Jamais se está tão só quanto diante da morte e face ao amor. Uma certa experiência do deserto. Mas é preciso ir ao deserto para se encontrar diante da sarça ardente." WEBER, Elisabeth. *Anamnèse de l'Immemorial*. In: MÜNSTER, Arno (dir.). *La différence comme non-indifférence: éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas*. Paris: Edition Kimé, 1995, p. 91.

'ativo' em sua confrontação com o mundo, em seu domínio sobre a impessoalidade do "elemental". É diante da alteridade como um Tu que o sujeito começa a sofrer a afecção (e a afeição) que vem do Outro, abrindo-se para a dimensão do acolhimento.

2.1. Eros: *locus privilegiado do Feminino*

Como já havíamos assinalado, a mulher, símbolo por excelência da hospitalidade, é colocada inicialmente na reflexão levinasiana como condição da Casa, do acolhimento e da intimidade, que tornam possíveis a criação do espaço propriamente humano onde o Eu recolhido, ao abrigo da plenitude e da ameaça do elemento, pode constituir-se como Eu próprio, um Eu-mesmo.

É, porém, na Fenomenologia do Eros, que Levinas centraliza a sua elaboração sobre o Feminino, não só porque "o Feminino é a epifania do Amado" (TI, p. 233) como pelo fato de Eros constituir uma relação que não se traduz em poderes (TA, p. 80) — e aqui fica mais uma vez evidente a aversão de Levinas ao reino do poder, que ele identifica à esfera do ser, à guerra, à totalização, à redução do Outro ao Mesmo, com a consequente negação de sua alteridade (TI, p. IX). A relação erótica, Levinas a considera como de um estatuto excepcional dentre todas as relações, por constituir o feminino o *locus privilegiado* onde "a alteridade se realiza" (TA, p. 81). Para ele, a diferença dos sexos "condiciona a possibilidade mesmo da realidade como múltipla, contra a unidade do ser, proclamada por Parmênides. [...] não é uma contradição [...] nem é também uma dualidade de dois termos complementares [...]" (TA, p. 78). Levinas fala numa "dualidade insuperável dos seres", jamais tornando-se um *nós*.

Todo o pensamento de Levinas vai, assim, na direção oposta ao mito platônico das duas metades formando um Todo. Os seres, na relação amorosa, mantêm-se ligados, porém separados; trata-se de “uma solidão a dois, um egoísmo a dois” (**TI**, p. 242-244). Aliás, em **Totalité et Infini**, a idéia de separação é mantida durante toda a obra, em quaisquer das relações abordadas, mesmo quando posteriormente ele vai tratar da paternidade, onde o filho “sou eu e é *outro*”, persistindo cada um sempre em sua singularidade. A idéia do amor como fusão, implicando um todo pré-existente é absolutamente contestada por Levinas (**TI**, p. 83-84).

Outro radicalmente mistério, contrário absolutamente contrário, são alguns nomes que o autor utiliza para denominar o feminino, cujo modo de ser consiste numa “fuga diante da luz”, no “esconder-se” (**TA**, p. 79).

Apesar de deixar claro que a mulher constitui um Tu familiar, íntimo, membro da sociedade fechada de dois amantes, e não constitui ainda o Vós da transcendência, do ensinamento, da altura (**TI**, p. 129), Levinas parece apontar para o fato de tratar-se de algo que já toca a relação metafísica — definida por ele como “aquel que aborda sem tocar”: mesmo no campo da sensibilidade, do olhar, do sentir, da carícia, a questão refere-se sempre a algo que escapa. Nunca o domínio, a posse, a conquista, mas o entre-dois, o lugar que não é o espaço geométrico — a inviolabilidade. A virgindade do “Eterno Feminino” talvez manifeste como nenhum outro elemento de sua teoria a inapreensibilidade do Outro, a impossível redução da alteridade do Outro ao território do mesmo. Identificando a inteligibilidade com a visão, modelo hegemônico de adequação na História da Filosofia, Levinas denuncia-o, ‘criando’ uma outra possibilidade — a da resistência ética que o Feminino já prefigura, o jamais deixar-se possuir completamente:

esta alteridade do feminino não consiste em uma simples exterioridade do objeto. Também não constitui uma oposição de vontades. O Outro não é um ser que nós encontramos e que nos ameaça ou que quer apoderar-se de nós. O fato de ser refratário a nosso poder não constitui uma potência maior que a nossa. É na alteridade que consiste toda sua potência. Seu mistério constitui sua alteridade. (**TA**, p. 79-80).

A alteridade encarnada no Feminino, Levinas não a coloca, portanto, como liberdade, mas como *mistério*, e é exatamente esse aspecto que lhe interessa 48 privilegiar a relação erótica, a alteridade tendo primazia sobre a liberdade; alteridade do feminino enquanto retirada, linguagem silenciosa.

Verifica-se, ao longo da análise levinasiana do Feminino, sucederem-se as ambigüidades, os deslizamentos próprios de uma linguagem que tenta dizer o indizível, a subversão de termos como *profanação*, *clandestinidade*, *egoísmo*, *lascívia*, *impudor*, *carnal...* sente-se que se está no reino dos mal-entendidos, dos sub-entendidos, do equívoco, enfim, “epifania do Feminino” (**TI**, p. 241).⁴⁶ Levinas vai traçando os contornos, a especificidade, aquilo que torna Eros tão especial e caro ao nosso tema. Explica ele: “pelo amor, a transcendência vai, ao mesmo tempo, mais longe e menos longe que a linguagem [...] o amor, situado no limite da transcendência e da imanência, nenhuma linguagem o diz em sua verdade: nem a linguagem da sensação, nem a linguagem do espírito” (**TI**, p. 232-233).

Pelo Eros, o sujeito sai daquela soberania, da independência-dependência, que gozava em relação à alteridade mundana e que marcava a dimensão da Economia.

A alteridade manifesta-se simultaneamente como fraqueza, vulnerabilidade, fragilidade no que é visado pelo amor, mas também como peso, o peso da não-significância, porque situada entre a significação própria do Rosto e a não-significância própria do lascivo, e aqui estamos diante de mais uma aporia implicada pela beleza feminina: “o Rosto feminino reúne esta claridade e esta sombra” (**TI**, p.

⁴⁶ Cf. SUSIN, 1984, p. 185.

240). Considerando o Rosto como princípio de toda significação, precedente à *Sinngabeung*, origem da exterioridade, “se o feminino oferece um Rosto que vai além do Rosto” (**TI**, p. 240), vai também além de toda significação, onde Levinas situa o lascivo, mas alerta: “é preciso que o Rosto tenha sido percebido para que a nudez possa adquirir a não-significância do lascivo” (**TI**, p. 238). Vemos, assim, cor ⁴⁹ interpenetram níveis que ora tocam a transcendência, ora a imanência, sem que nenhum desses registros seja completamente isolado do outro, mas antes, tecidos juntos para compor a trama do equívoco com o qual Levinas identifica o erótico.⁴⁷

A equivocidade tem a função de inverter a atividade em desfalecimento e promessa de outro e de futuro. É por isso uma “iniciação” e não uma iniciativa: a ternura e a carícia des-solidificam e introduzem a uma espera de outro que poderíamos comparar ao sofrimento, enquanto o outro a chegar tem a mesma estrutura de futuro da morte. (SUSIN, 1984, p. 185).

É próprio do amor a ambigüidade de poder situar-se ao nível da pura necessidade, visando a uma satisfação egoísta e de natureza incestuosa, cujo paradigma Levinas vai buscar no mito de Aristófanes situado por Platão em O banquete, simples imanência, completude imaginária em um todo perfeito; e, ao contrário, tender para o outro em sua transcendência, desejo metafísico jamais saciado. Necessidade e desejo se dando ao mesmo tempo, faz surgir um tempo outro, diverso daquele da consciência e que torna fecunda a relação amorosa.⁴⁸

O movimento do amante na direção da fragilidade da Amada, Levinas denomina *carícia*, que, apesar de sensibilidade, não se contenta com o sensível, buscando algo que está para além de tudo que possa alcançar, a que o filósofo chama de *algo-que-não-é-ainda, um menos que nada* (**TI**, p. 235), diferente do possível, diferente do apreensível, de tudo que possa ser antecipado. A carícia estaria relacionada com a ternura, que é da ordem do evanescente, pois “no carnal

⁴⁷ Cf. **TI**, p. 233.

⁴⁸ Cf. BECKERT, 1998, p. 242.

da ternura, o corpo deixa o estatuto de ente” (**TI**, p. 236), oferecendo-se como nudez erótica:

A nudez erótica diz o indizível, mas o indizível não se separa desse dizer, como um objeto misterioso estranho à expressão se separa de uma palavra clara que procura circunscrevê-lo. A maneira de ‘dizer’ ou de manifestar-se, esconde ocultando-se, diz e cala o indizível, atormenta e provoca. O ‘dizer’ — e não somente o dito — é equívoco. O equívoco não se joga entre dois sentidos da palavra, mas entre a palavra e a renúncia à palavra, entre a significância da linguagem e a não-significância do lascivo que dissimula ainda o silêncio. (**TI**, p. 237-238).

Nessa busca, sem saber o que procura, a carícia visa o futuro pelo próprio futuro, sem algo que o preencha, que esteja lá como um conteúdo, e, nesse sentido, Levinas diz que “a volúpia é uma experiência pura” (**TI**, p. 238); constitui uma dimensão que não tem sido reconhecida pela análise filosófica.⁴⁹ Não visando nem uma pessoa, nem uma coisa, mas o terno, a carícia visa assim aquilo que não tem mais o estatuto de ente, mas se situa entre o ser e o não-ser-ainda.⁵⁰

Na relação com o mistério que é o feminino, naquilo que Levinas chama “a noite do erótico”, dá-se a profanação, que seria “uma das relações possíveis com ele”, o mistério, onde a tensão entre escondido e descoberto mantém a clandestinidade, o segredo, a virgindade, o ser-não-ser-descoberto (**TA**, p. 79).

2.2 Eros e Psyché: o Rosto que não pode ser visto

O mito de Eros e Psyché⁵¹ ilustra talvez melhor que qualquer outro os traços essenciais de algumas teses expostas por Levinas em sua abordagem da relação amorosa. Psyché, ícone da beleza feminina — pelo que desperta a ira e a vingança de Vênus —, é mortal, portanto vulnerável, frágil. Transportada por Zéfiro para o alto de uma montanha de onde será arrebatada pelo que ela julga ser um

⁴⁹ Cf. **TA**, p. 83.

⁵⁰ Cf. **TI**, p. 236.

⁵¹ APULEIO, Lucio. **O asno de ouro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d., p. 88-125.

monstro, deverá contrair núpcias com este. Núpcias associadas à morte — todos no reino choram antecipadamente a morte de Psyché. “Em Eros como na morte, [o sujeito] está passivamente apto para um real encontro com o outro” (SUSIN, 1984, p. 185). Psyché parte para o desconhecido, não contando com a mínima hipótese de retorno, já que é para a morte enquanto outro que ela parte, segundo acredita. Em vez de um monstro, existe Eros em fulgurante beleza, mas com uma condição: não pode ser visto; o seu Rosto deverá permanecer desconhecido da jovem esposa. Os amantes só se encontram, portanto, à noite, *longe da luz — que é o modo de ser próprio do feminino*.⁵² “A luz — elemento do conhecimento — torna nosso tudo o que encontramos” (TI, p. 252). Levinas fala da noite do erótico: noite do escondido, do clandestino, do misterioso, pátria do virgem (TI, p. 236). Após cada encontro, Eros se vai: “o outro enquanto outro não é aqui um objeto que se torna nosso ou que se torna nós; ao contrário, ele se retira para seu mistério” (TA, p. 78). Por maior que fosse a insistência de Psyché para trazer as irmãs, a fim de falar-lhes, isso lhe é interditado por Eros: “o feminino é o outro, refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem” (TI, p. 242). Relação que deve ser mantida na profanação, o que equivale a dizer entre o clandestino e o descoberto, ou, em outras palavras, “revelação do escondido enquanto escondido” (TI, p. 237).

Um dia, porém, Psyché transgride o pacto e, furtivamente, vê o Rosto de Eros. Não ser visto era a ‘condição de possibilidade da relação’. “Nem saber, nem poder: [...] a sexualidade não é em nós nem saber, nem poder, mas a pluralidade mesmo de nosso existir” (TI, p. 254). E no instante mesmo em que o vê, em que tenta, pelo conhecimento, apropriar-se do que lhe escapava, Psyché o perde. Eros

⁵² Cf. TA, p. 79.

vai embora, porque segundo ele: “o amor não pode viver sem confiança”, o que em termos levinasianos significa: “nada se distancia mais de Eros do que a posse” (**TI**, p. 243). Mas, da relação, foi engendrada Volúpia, que o nosso autor situa em uma ordem totalmente diversa da dos outros prazeres, como comer e beber, uma vez que ela se nutre de si mesma:

É precisamente a alteridade [...] que dá a Eros e à voluptuosidade sua grandeza diversa das outras formas de gozo dos elementos, e faz com que o amor não chegue jamais à mesma satisfação ou possessão com que são satisfeitas as necessidades e são dadas as coisas à propriedade: no amor há acréscimo de fome, uma inadequação e um excesso provocado pela alteridade que se dá no Eros. (SUSIN, 1984, p. 184).

Não visa senão a si mesma, é “amor do amor do outro” (**TI**, p. 244), o que equivale a dizer que não há objeto próprio da volúpia.

2.3 De que sujeito se trata no Eros?

A estrutura da relação erótica aponta para um primeiro momento da subjetividade em que o eu experimenta o viés da passividade, da perda de sua face heróica e viril, se enternece, se feminiliza.⁵³ Existe na relação erótica uma completa inversão da posição assumida pelo ser ao hipostasiar-se como existente, em sua vitória sobre o anonimato da existência, sobre o horror característico do *il y a*. Enquanto ali o eu assumia uma identidade forte, ligada à iniciativa e à afirmação do ser, na relação amorosa ele se demite dessa posição, ou melhor dito, é demitido pela alteridade do feminino, e sua identidade vai derivar “da passividade do amor recebido” (**TI**, p. 248). Levinas fala de iniciação (ao mistério) e não de iniciativa. O sujeito é o si de um outro e não mais somente de si mesmo, encontra também o si de um outro, que se oferece a ele

⁵³ Cf. **TI**, p. 248.

como objeto de gozo.⁵⁴ Acede a um território onde faltam “as coisas sérias” e o riso se difunde, criando, além do cômico, um espaço próprio do equívoco, dos subentendidos, expressão sem palavras. Plenitude da nudez erótica reenviando ao lascivo e ao Dizer, para além do Dito. O sujeito é conduzido ao *se* da corporeidade, sua e do outro, condição da fecundidade.⁵⁵ Não é um encontro que se dá no face-a-face, mas na materialidade. É uma estrutura não entre sujeitos lutando entre si pela conquista da liberdade um do outro, mas trata-se, antes, de entrada no mistério, quando toda a dimensão do enigma predomina sobre a compreensão e sobre a iniciativa. Todo o aspecto de poder deriva justamente da alteridade, enquanto algo que, para aquém ou além do poder, tem toda a força do inassimilável, do “discreto ausente” que evoca uma presença acolhedora, doce abertura para o tempo infinito de onde pode surgir um outro como eu e não-eu, é a prova da vitória sobre a morte. Através do Eros, o eu se liberta do retorno a si, típico e incessante de quem detinha a posse de si mesmo. Não tem a estrutura de um Ulysses, que retorna a si depois da aventura. Sua subjetividade “não consiste em suportar representações ou poderes — mas em transcender na fecundidade” (**TI**, p. 249).

2.4 A fecundidade

Levinas situa a *fecundidade* enquanto relação com um futuro que não é futuro do mesmo, como categoria ontológica⁵⁶, mas “é preciso um encontro com Outrem enquanto feminino, para que advenha o futuro do filho além do possível, além dos projetos” (**TI**, p. 245).⁵⁷

⁵⁴ Cf. **TI**, p. 248-249.

⁵⁵ Cf. SUSIN, 1984, p. 185. O *Se* é a redução do Nominativo ao acusativo, diz respeito à corporeidade e indica o registro da passividade do tempo.

⁵⁶ Cf. **TI**, p. 254.

⁵⁷ “[...] meu futuro não entra na essência lógica do possível. A relação com um tal futuro irredutível ao poder sobre possíveis nós a chamamos fecundidade.” (**TI**, p. 245).

Susin (1984, p. 185) assinala como o sujeito no Eros, apesar de ser conduzido para fora dos seus poderes, mantém sua estrutura pessoal, não é destruído pelo outro, como também fica fora da possibilidade de transformar o outro em objeto, ficando apto para o encontro “do outro sexualmente diferente e do filho temporalmente diferente” (BECKERT, 1998, p. 128), de onde deriva sua característica de promessa e de relação ao futuro e sua estrutura trinitária.

No Eros, situam-se algumas estruturas que rompem com os quadros da lógica clássica, como ocorre, por exemplo, com a questão da paternidade, que conjuga “uma identificação de si”, mas também uma “distinção na identificação” (**TI**, p. 244), o que equivale dizer que $A = A$ e, ao mesmo tempo, $A \neq A$, ferindo, assim, o princípio de identidade. “Pela sexualidade, o sujeito entra em relação com o absolutamente outro, com uma alteridade de um tipo imprevisível na lógica formal” (**TI**, p. 254).

Todo o desenvolvimento seguido por Levinas leva-o à direção oposta de qualquer instância que por trás do Eu possa guiá-lo, sob a forma de uma força neutra — isso passando por categorias evocadas por Hegel, Durkheim, Freud, Heidegger. Diz ele:

É enquanto ele mesmo precisamente que o Eu, por sua relação com Outrem na feminilidade, se liberta de sua identidade, pode ser outro a partir de si como origem. Sob as espécies do Eu, o Ser pode produzir-se infinitivamente recomeçando, isto é, como infinito. (**TI**, p. 250).

A análise sobre a alteridade manifestando-se como feminino nos coloca diante do tempo, tal como ele surge no pensamento de Levinas, ou seja, a partir da irrupção do Outro. Aliás, segundo Beckert (1998, p.10), o questionamento do poder da subjetividade ontológica de constituir o tempo representa o traço original da reflexão levinasiana.⁵⁸

⁵⁸ “[...] acedemos à ‘verdadeira’ temporalidade como diacronia, isto é, ao tempo que constitui a subjetividade, antes dessa tomar posse de si e passar a redimensionar o próprio tempo, na sincronia da consciência representativa.” (BECKERT, 1998, p. 139).

A dimensão do futuro perpassa toda a fenomenologia do Eros e do Feminino que ele implica. “O futuro é ‘inadequado’ e inviolável como a virgindade, mas é a promessa que brilha no mistério feminino, como se a mulher fosse no presente a porta do futuro” (SUSIN, 1984, p. 59).

Distinguindo o amor da amizade, esta última dirigindo-se para um Tu⁵⁹, Levinas revela a dimensão de futuro para o qual o amor se dirige, futuro diverso de um possível, que pode ser representado ou antecipado. Em suas palavras, “O amor busca o que não tem a estrutura de um ente, o que está para ser engendrado” (TI, p. 244).

O amor e a fecundidade compõem o plano onde o eu assegura a vitória sobre a morte e onde detém o retorno a si — plano onde se dá a transcendência total; a paternidade como transsubstanciação.⁶⁰

A relação de paternidade exprime, justamente, a unicidade do eu no outro, isto é, a absoluta alteridade do instante que vai brotar (filho) não como um outro eu, um prolongamento ou uma reduplicação da minha identidade, mas um outro que seja (um) eu. (BECKERT, 1998, p. 128).

O estudo realizado por Levinas sobre o Eros, o Feminino, e a Alteridade, além de nos brindar com a abertura para um tempo infinito, em oposição ao tempo da finitude — tempo como morte e ressurreição, essencialmente descontínuo, portanto —, nos deixa a perspectiva de um outro modo de inteligibilidade para o sujeito: no limiar sutil do sem-poder e, no entanto, eu, “subjetividade gerando subjetividade” (SUSIN, 1984, p. 190), o sujeito na relação erótica, na presença-ausência do Feminino enquanto mistério, é ‘iniciado’ à passividade, no movimento para Outrem fora de toda iniciativa egóica, para além dos possíveis onde *menos que nada e o que não é ainda* o aguardam, surpresa pura, espanto pleno do que vive aquém e além de si mesmo.

⁵⁹ Cf. Beckert (1998, p. 241, nota de rodapé): “[...] 2. O Tu da relação íntima é o feminino como estruturante da subjetividade, na sua função de acolhimento. 3. O correlato de Eros ‘ainda não é’, está aquém e além do Tu, é o feminino da relação erótica que dissolve a subjetividade.”

⁶⁰ Cf. TI, p. 231 e 244.

Capítulo 3

O DESEJO: A ALTERIDADE COMO ROSTO E COMO DISCURSO

É, pois, no campo da linguagem — e mais precisamente de uma ‘excedência’ da linguagem sobre todo o olhar perceptivo e intuitivo — que é preciso instalar a ambigüidade fundamental do rosto. [...] esta ambigüidade é originalmente a do presente e do tempo que se produz no movimento do discurso.

Etienne Féron⁶¹

Desde a abordagem do Eu em sua constituição, onde a alteridade aparece enquanto corpo, Levinas já assinalava para a questão do desejo, distinguindo-o da necessidade⁶² e indicando não ser este da ordem daquilo que pode ser saciado: “... tendo reconhecido suas necessidades como necessidades materiais, isto é, como capaz de se satisfazer, o eu pode voltar-se para o que não lhe falta. Ele distingue o material do espiritual, abre-se ao Desejo” (**TI**, p. 89).

Mas a questão do desejo é aí apenas suscitada, uma vez que o Eu ainda não está diante de outrem; trata-se de um momento de puro egoísmo, de um ‘banho’ no mundo que o cerca. A partir de quando é já psiquismo, interioridade, um ser separado, o Eu se abre para a Exterioridade, podendo desejá-la, o que tornará possível uma relação para além da relação de gozo com o mundo⁶³ e para além da relação erótica. Entramos nesse momento no ponto em que o Desejo é Desejo do Infinito.

⁶¹ FÉRON, Etienne. *Le temps de la parole. Exercices de la patience*. Paris: Obsidiane, n. 1, p. 19-32, 1980, p. 22 (tradução nossa).

⁶² “Na necessidade, eu posso morder o real e satisfazer-me, assimilar o outro. No desejo, nenhuma mordida sobre o ser, nenhuma saciedade, mas futuro sem balizas diante de mim.” (**TI**, p. 89).

⁶³ “Esse mundo do gozo não basta à pretensão metafísica.” (**TI**, p. 36-37).

3.1 Desejo do infinito

Comentando a última alínea da 3^a Meditação de Descartes⁶⁴, Levinas traz para o plano de suas reflexões mais uma vez a especificidade da relação que o sujeito mantém com o Infinito; algo que se dá através do pensamento, mas sem que, por isso, o Infinito se transforme em “objeto” — como na clássica relação de conhecimento —, uma vez que o ultrapassa, rompe os seus limites, instaurando uma outra ordem: “a contemplação se converte em admiração, adoração e alegria”⁶⁵, já que se trata do Infinito como Majestade abordada como rosto.

Temos aí uma reviravolta operada por Levinas que marca toda a sua descrição da relação do sujeito com os outros homens; o outro surge fora da dualidade conhecido/desconhecido, surge como realeza, suscitando uma relação pessoal e assimétrica, o que introduz prioritariamente a ordem ética.

Até Kant, era próprio da filosofia indexar o Bem através da verdade, o que equivale a dizer a precedência da ordem especulativa sobre a ordem moral. Kant introduz uma ruptura nessa linha de pensamento, separando a razão prática da razão teórica, e fazendo situar as questões morais no âmbito da primeira; para isso, faz incidir sobre o *desinteresse* a condição de possibilidade de uma ação moral. Levinas, situando-se na contemporaneidade, mantém com o grande filósofo da Modernidade alguns pontos de aproximação: além de centrar também a ação ética no desinteresse (algo que aponta para um móvel além da perseverança no ser), situa-a inteiramente na dimensão prática, na Bondade — desejar algo para além das minhas necessidades (Kant fala da “boa-vontade” ou “vontade santa”).⁶⁶

⁶⁴ “Esta alínea não nos aparece assim como um ornamento de estilo ou como uma homenagem à Religião, mas como expressão dessa idéia do Infinito trazida pelo conhecimento, em Majestade abordada como Rosto.” (TI, p. 187).

⁶⁵ LEVINAS, E. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 187 (tradução nossa). Nas referências seguintes essa obra será identificada por AE.

⁶⁶ A tradição judaica caracteriza-se por sua disponibilidade para a ação: “Eis-me aqui”. Cf. Isaías 6,8, a que Levinas faz alusão em **Humanismo do outro homem**.

Afirma que a relação com o Infinito — de onde provém o sentido último da vida humana — não é uma relação de conhecimento, mas Desejo. Desejo do que lhe é absolutamente exterior, invisível, indizível e inacessível, não derivando de falta ou carência, não tendo, portanto, nenhuma função de complemento; não é aspiração de retorno, não se refere a um *antes* a que ele queira voltar. “O desejo metafísico tem uma outra intenção — ele deseja além de tudo o que pode simplesmente completá-lo” (**TI**, p. 4). Desejo do radicalmente outro, que, assim, permanecerá intocável em sua alteridade. “O Desejo é desejo do absolutamente outro” (**TI**, p. 4).

Desejo que lançará o homem na profunda aventura de um Abraão, obediente à voz que lhe ordenava a expatriação rumo ao desconhecido, e não podendo fazer outra coisa senão obedecer.⁶⁷ Depois de estar diante do Todo Outro, não há caminho de volta ou, em voltando, será sempre “por outro caminho”.⁶⁸

O Eu que deseja o Outro, o Transcendente, não é uma substância pensante; em Levinas, ele surge a partir de uma esfera prática, começando na relação de fruição do mundo, o que diferencia o filósofo da tradição filosófica clássica. Surgindo pela primeira vez com Descartes, o Eu emana da dúvida; em Kant, surge com o conhecimento, como estrutura transcendental apta a sintetizar o diverso da experiência, portanto, no âmbito da razão teórica. Em Levinas, o Eu e o Outro só ganham sentido a partir da relação de Desejo, desejo metafísico, não integrando o Outro à esfera do Eu e mantendo intacta a diferença absoluta instaurada pela linguagem.⁶⁹

Desejo sem satisfação que, precisamente, **entende** o distanciamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o desejo, esta alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. Ela é entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. (**TI**, p. 4).

⁶⁷ “Diante do Rosto, eu só posso obedecer”. (BECKERT, 1998, p. 225)

⁶⁸ Nas Escrituras Sagradas da Tradição Cristã, os reis magos, após visitarem o Cristo, recém-nascido, foram instruídos a voltar **por outro caminho** (grifo nosso). Cf. Mateus 2, 11-12.

⁶⁹ Cf. **TI**, p.168.

A relação de desejo distingue-se daquela em que o outro é captado na conceitualização, perdendo, assim, sua alteridade. Isto remete à crítica feita por Levinas a Heidegger, no que este propõe uma mediação do Ser entre eu e outrem, ou seja, uma relação humana reduzida ao âmbito da Ontologia, onde os entes são captados nas malhas da inteligência do Ser, ao mesmo tempo compreensão e neutralidade abismal.

3.2 O rosto como contestação do poder do Eu

Uma vez explicitada, como base para a compreensão da subjetividade levinasiana, a idéia do infinito em nós — algo que excede a nossa capacidade de pensamento e que permanece assim, exterior a todo pensamento, resistindo a uma abordagem puramente conceitual —, chegamos à existência do ser separado como produção do infinito mesmo e à questão: como se dá a presença desse infinito em nós? A isso Levinas responde com a inquietante concretude que marca a sua filosofia e, particularmente, a sua concepção de sujeito: o infinito ‘vem’ ao homem em forma de Rosto (sem que isso signifique *queda*), noção que, embora existindo no sensível, ultrapassa-o, atravessa todas as formas, não se tratando de uma imagem plástica onde tenha primazia o estético; o Rosto não é uma encarnação, não pode ser inserido num quadro ontológico, mas situa-se num domínio transcidente ao ser.⁷⁰ É uma Epifania, com toda glorificação implícita no termo. “O Rosto se exprime como sensível [...] mas o Rosto dilacera o sensível” (**TI**, p. 172).

Subtraindo-se a toda adequação efetivada pela visão, ao conhecimento visado pela intencionalidade objetivante, o Rosto acontece como traumatismo, para o Eu constituído e senhor de si, exatamente porque manifesta ou instaura um poder

⁷⁰ Cf. BECKERT, 1998, p. 217.

que não é da ordem da egologia e da inteligibilidade ontológica: o poder da alteridade radical que está para além da dialética do senhor e do escravo — molde próprio de luta para a consciência de si em seu caminho para o reconhecimento, e que se erigiu em protótipo de poder na história do pensamento ocidental.⁷¹

Um dos pontos de maior relevo na abordagem do Rosto por Levinas é o fato de ele contestar o poder do Eu, já que a contestação do poder sempre pareceu ser uma das mais temidas tragédias pelo homem, e da qual ele procurou evadir-se durante todos os tempos, de formas as mais diversas; ao contrário, tudo fazendo para assegurar-se dele e tentar firmá-lo em bases cada vez mais sólidas, sendo necessário, em não poucas oportunidades, o uso da própria força física e da violência escancarada, como o testemunha a História. Perda do poder temida sobretudo porque remete, em última instância, à perda da identidade, pela morte, ou seja, à perda da ilusão de mortalidade, reduto narcísico tão bravamente defendido pelo pensamento ocidental que esperou quase vinte séculos para ver-se finalmente rendido ante a evidência da finitude humana. Poder constituído a partir de uma dimensão imaginária, imagem do Todo, de completude a que nada falta e a partir da qual nada resta exterior, tudo pode ser incluído.⁷²

A esse abalo produzido pela filosofia da *ek-sistênci*a nas certezas metafísicas, Levinas propõe não a realidade do *ser-para-morte*, mas a idéia do Infinito presente no finito, a presença viva do desejo, para além da necessidade, um poder não maior do que o do Eu, mas o do imperativo ético; poder sem medida porque rompe com o domínio ontológico, situando-se para além do ser e do nada, “outro que ser”. “Paralisado em seus

⁷¹ Para o pensamento hegeliano — que tem na dialética do Um e do Outro a sua mola fundamental — a alteridade radical é uma ilusão, porque na definição do Um aparece o Outro, e na definição do Outro está o Um. A razão é capaz de dissolver as diferenças e chegar ao Absoluto.

⁷² Filósofos da incompletude, como Levinas, apontam sempre para o fato de o homem não poder se completar, a satisfação de uma carência determinada não mudando a essência do sujeito, que é de abertura para o Infinito.

poderes”, o eu é convocado a uma dimensão de passividade, de acolhimento, de traumatismo, que o catapulta, por um movimento incompreensível pela lógica formal, para uma saída de si em prol de outrem, na responsabilidade. Enquanto para Kant a saída da finitude opera-se pelo *não*, dito à animalidade, pelo uso da liberdade a serviço da razão prática, para Levinas não se trata propriamente de sair da finitude, mas de aceder ao tempo infinito que é o tempo do Outro.⁷³ Se o Outro é diverso de tudo o que eu penso, já me lança na ética da responsabilidade — é precisamente esse o ângulo sob o qual o humano vai interessar a Levinas, pois, segundo ele, a relação com o outro enquanto outrem é totalmente diferente da relação do outro do pensamento, ou seja, o outro como objeto. Sabemos que, desde Descartes, a estrutura do Eu é dominadora, diferente da estrutura do objeto, surge em sua especificidade de sujeito, mas o outro é um outro qualquer, não se trata de outro enquanto outrem (outrem é sempre mais do que aquilo que dele eu penso).⁷⁴

Diante do Rosto, o Eu é questionado em sua força, em seu poder, quanto à espontaneidade e à liberdade. Medido em relação ao Infinito que se revela no Rosto, ele pode ver sua imperfeição, e se envergonha, escondendo-se.⁷⁵

Situando a filosofia como uma busca de justificação para a liberdade, Levinas inverte a prioridade dos termos, colocando a consciência moral como fundamento: “A moral começa quando a liberdade, em lugar de justificar-se a si mesma, se sente

⁷³ “O encontro com o Outro interrompe a continuidade da história através da qual o Eu procede à sua identificação, produz esse ‘intervalo’ ou esse ‘tempo morto’ onde o sujeito se vê suspenso de si mesmo para se voltar a encontrar **num outro** tempo, mas propriamente, no tempo do Outro, rejuvenescido e perdoado.” (BECKERT, 1998, p. 246).

⁷⁴ Quando Descartes define o Eu como “coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (2ª Meditação, in op.cit., p. 269), estabelece, de saída, a primazia do teorético e da via monológica como eixo de seu pensamento.

⁷⁵ “É preciso ter a idéia do infinito, a idéia do perfeito, como diria Descartes, para conhecer sua própria imperfeição” (TI, p. 56). O mito do paraíso onde Adão e Eva se escondem diante de Deus pode ilustrar essa condição humana diante do Outro perfeito: “Quando ouviram a voz do Senhor Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do Senhor Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim. E chamou o Senhor Deus ao homem, e lhe perguntou: onde estás? Ele respondeu: ouvi a tua voz no jardim, e, porque estava nu, tive medo e me escondi.” (Gêneses 3, 8-10).

arbitrária e violenta” (**TI**, p. 56). Em sua essência, a liberdade é o imperialismo do Mesmo, diz Levinas (**TI**, p. 59), constituindo um modo de existência — o para si — que determina um movimento centrípeto do Tu através do qual este ‘in-corpo-ra’ o outro, numa alterofagia sem vacilações. Mas é exatamente esse poder, essa liberdade — “determinação do *Outro* pelo *Mesmo*” — que a presença de Outrem vem deter e questionar.

3.3 O Outro: traumatismo/assimetria

Nossa relação com esse Outro que é Outrem, que é Rosto, não se dá através do conhecimento decorrente de uma experiência no sentido usual do termo, não se trata de algo que eu não sabia antes e que passei a saber depois. “O único nível de elaboração de saber só é possível através de uma afecção profunda, sentir, sofrer. A consciência chega tarde demais” (PELIZZOLI, 2002a, p. 97). A tendência do Eu de estender sua identidade ao que vem refutá-la sofre aí um golpe traumático; o reconhecimento da “*diferença radical* — o Outro não é Eu” (PELIZZOLI, 2002a, p. 97) — só acontece produzindo-se sob a forma de uma afecção. Talvez nesse sentido pudéssemos dizer que o eu não reconhece o Outro, a diferença, mas que os *padece*. Além disso, o Rosto porta uma assimetria que não se define por níveis de ser, pela ontologia, mas é ética, porque derivada de um *outro tempo*, irredutível ao tempo da sincronia, da representação, o que o torna “*novidade* chegando sempre pela primeira vez, mas revelando uma *antiguidade* cuja origem eu não abarco” (SUSIN, 1984, p. 219).

Susin chama a atenção para essa dimensão, apontada por Levinas, de um passado imemorial do Outro; ‘passado que jamais foi presente’, o que torna o Outro não contemporâneo, associado à diacronia e à descontinuidade do tempo.⁷⁶

⁷⁶ “O outro é também ex-nihilo, mas de um ex-nihilo diferente do meu. Eu não lhe capto a origem de ‘outro’ na memória, na história, na genealogia”. (SUSIN, 1984, p. 219).

É nessa anterioridade do Outro que se situa o impossível de minha evasão diante dele, porque abrindo uma dimensão de Altura e de Invisibilidade me coloca impotente diante de si, que não consigo chegar primeiro e formular algum saber sobre essa Estranheza, não consigo nenhum nível de amestramento desse Desconhecido que inaugura um campo novo, o de desinstalação e desconforto, onde só posso ser referido a ele mesmo. “O primado do olhar do outro sobre mim, que o torna invisível e simultaneamente visto na sua invisibilidade, constitui o fundamento ético da alteridade” (BECKERT, 1998, p. 220).⁷⁷

Decorre da assimetria do Outro que se revela como Rosto, da irreciprocidade, do fato de acontecer como irrupção, sem anúncio prévio, de ser irredutível ao tempo do Eu, que ele seja também incômodo, inquietante, desarticulante, inconveniente, indomável, livre.⁷⁸ Verdadeiro traumatismo abalando os alicerces onde se suporta o sujeito que, afetado em sua segurança, ‘atordoado’ pela exigência de uma presença que se impõe como anterior e como fundamento do Eu, sem um primeiro acesso ao âmbito da gnosiologia onde a consciência teórica tende a domesticar toda imprevisibilidade e estranheza do real, o sujeito tem ‘direito’

⁷⁷ Cristina Beckert explica minuciosamente essa torsão que ocorre na dimensão do Rosto, quando, ao tentar vê-lo, sou capturado no ato mesmo de ver que significa ver o invisível: “contemplar o Rosto de Outrem é, pois, olhar o seu olhar, abandonar a superfície dos traços fisionômicos e penetrar no seu âmago. Porém, ao perscrutar o olhar que lhe olha, em vez de desvelar a natureza íntima e escondida do outro, apenas me confronto com o vazio, na medida em que olhar o seu ato de (me) ver é impossível, retirando-me todo o poder de objetivação [...] ‘Ver o invisível’ não significa torná-lo visível, trazê-lo à luz [...] ‘ver o invisível’ significa, ao invés, sofrer uma **conversão** do olhar e uma inversão da intencionalidade objetivante, de tal modo que se torna sinônimo não só de renunciar à visão, mas de deixar-me ver pelo Outro para além da minha aparência fenomenal, numa palavra, de deixar que o outro me ponha em causa no meu ser [...] constrangimento da proximidade que faz com que, antes de eu ver, eu seja visto e questionado.” (1998, p. 219-220).

⁷⁸ Cf. SUSIN, 1984, p. 219.

à palavra, mas, antes de falar, escuta.⁷⁹ É a primazia da voz sobre a visão, visão que tantas vezes foi interditada.⁸⁰

A escuta remete a uma passividade — que não é indiferença — ao ‘sem defesa’, a uma de-posição de armas, a uma cura da alergia, porque é preciso abrir-se para o outro.⁸¹ Diferentemente de Kant, Levinas situa no campo do Outro a Lei que é promulgada, vindo de fora, do Alto, e não a partir de si mesmo; hetero-nomia em lugar de auto-nomia, não mais a Razão como instância última de legislação da verdade.

3.4 O Rosto como falante

Entramos neste momento no ponto em que o Rosto permite “a abertura de uma via interdiscursiva” (PELIZZOLI, 2002a, p. 94), porque “o olho não brilha, ele fala” (TI, p. 38). O Rosto ensina e ordena o Mandamento: Não matarás.⁸² O Mandamento tem força de Lei, o que instaura a interdição e, simultaneamente, o desejo de transgressão.

Eu não posso querer matar senão um ente independente, aquele que ultrapassa infinitamente meus poderes e que por isso não se opõe a eles, mas paralisa mesmo o poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar. (BECKERT, 1998, p. 222).⁸³

⁷⁹ Mais uma vez Beckert aponta uma inversão operada pelo Rosto: “o Rosto como resposta anterior à pergunta que inverte o sentido desta, questionando-a, por seu turno, constitui o verdadeiro começo da Filosofia.” (1998, p. 220).

⁸⁰ Referimo-nos ao texto sagrado da tradição judaica, quando Deus interdita Moisés de ver Sua face. Cf. *Êxodo* 33, 20-23.

⁸¹ “A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia.” (TI, p.171).

⁸² “Dizer que o rosto fala é ouvir o próprio sujeito, *enquanto* na palavra ele é concernido por outrem; é escutar, no fundo da palavra, o acontecimento mesmo da alteridade, isto é, a transcendência que advém ao sujeito e o investe. A modalidade de um sujeito afetado por outrem é precisamente a palavra.” (FÉRON, 1980. p. 23, tradução nossa).

⁸³ “Estar diante do Rosto não significa deixar de poder isto ou aquilo, mas o abandonar do poder mais primitivo e natural do homem, o poder ser eu-mesmo, significa não poder ficar por mais tempo na identidade comigo mesmo, em resposta a um imperativo de heteronomia. Este imperativo, todavia, não vem de um poder mais forte do que o meu, mas de uma dimensão estranha a todo o poder, isto é, da própria estranheza *enquanto tal*,

Ao outro que me resiste à entrega, que se opõe a mim não através de uma luta, mas de uma resistência ética, resistência do que não tem resistência, manutenção inviolável de sua alteridade, eu posso querer matar. Quero, mas não posso, porque o outro não entrega o que é especificamente seu; a sua transcendência coloca-o num ponto inalcançável.

Levinas instaura o face-a-face como fundamento da linguagem. É o Rosto que traz a expressão — expressão, jorro, fluxo de sua infinitude — primeira, a “palavra de honra original” (**TI**, p. 177), a primeira significação de onde todas derivam. Dar testemunho de si, garantindo esse testemunho, eis a natureza mesma da expressão. É como se o Rosto constituísse a pedra angular que orienta toda a construção da subjetividade levinasiana, sua origem para além do tempo, e a condição de possibilidade de um princípio, “que só é possível como mandamento” (**TI**, p. 176)⁸⁴. Trata-se sobretudo de afirmar a primazia do Outro, de onde provém a linguagem, rompendo com a concepção solipsista de uma linguagem ocorrendo no interior da consciência; ao contrário, “ela repercute na consciência, colocando-a em questão” (**TI**, p. 179). Levinas posiciona-se francamente contrário à idéia de um pensamento anterior à palavra.⁸⁵ Concebendo a linguagem como uma “atitude do espírito”, o filósofo, ao contrário do que esse posicionamento poderia sugerir, afirma o aspecto de encarnação da linguagem (distinguindo-o do pensamento transcendental do idealismo), ao mesmo tempo que, operando uma separação radical entre linguagem e atividade, distingue-se do pensamento contemporâneo em

da alteridade de Outrem. Por sua vez, a contestação absoluta do meu poder por um não-poder, justamente porque nada pode, não o anula, antes gera uma transformação do próprio poder, em que este passa de capacidade compreensiva e assimiladora da alteridade a poder de aniquilação ou de morte.” (BECKERT, 1998, p. 222).

⁸⁴ “Le principe ne se peut que comme commandement.”

⁸⁵ “As pesquisas modernas da filosofia da linguagem tornaram familiar a idéia de uma solidariedade profunda entre o pensamento e a palavra. Merleau-Ponty, entre outros e mais que outros, mostrou que o pensamento desencarnado, pensando a palavra antes de falá-la, anexando-a ao mundo — previamente constituído de significações, numa operação sempre transcendental —, era um mito.” (**TI**, p. 180).

sua equação do eu penso = eu posso.⁸⁶ O homem não acede à linguagem, ele é linguagem, é ela que o torna verdadeiramente humano, verdadeiramente sujeito. “A noção de Rosto [...] nos conduz a uma noção de sentido anterior à minha Sinngebung” (**TI**, p. 22). A linguagem é o que permite a relação entre o Eu e o Outro que permanece transcendente, garantindo, assim, a proximidade do Infinito, mas é também o que mantém o distanciamento entre ambos, porque ela nunca pode dizer tudo, dizer algo que supere o abismo entre os dois termos. De uma certa forma, ela é sempre mais: vai além da forma sensível do Rosto, é fala e escuta; porém também é menos: fica aquém de transpor o vazio que se situa entre o Eu e o Outro, impedindo-os de constituir uma totalidade. Daí Levinas distinguir, entre outros aspectos, a sua intersubjetividade daquela preconizada por Heidegger. Enquanto para ele, apesar de o face-a-face anunciar uma sociedade, permite manter o ser separado, para Heidegger, entretanto, a intersubjetividade repousa sobre “um nós anterior ao Eu e ao Outro” (**TI**, p. 39).

O sujeito levinasiano, enquanto interlocutor, situa-se diante de um Outro que lhe é estranho, com que não há termo em comum, uma relação onde se presentifica um desnívelamento, uma heterogeneidade de planos⁸⁷: “o discurso, é, assim, experiência de alguma coisa absolutamente estranha, ‘conhecimento’, ‘experiência’ pura, traumatismo do espanto” (**TI**, p. 46). A linguagem constitui-se um espaço de revelação, sem garantia possível, porque o sujeito está exposto, vulnerável, capturado por um acontecimento único; sem apoio no passado, é lançado no imediato do face-a-face. O discurso distingue-se de uma relação de poder, porque

⁸⁶ Cf. **TI**, p. 181.

⁸⁷ Levinas rejeita a idéia de um 3º termo, seja como conceito (Hegel), seja como compreensão do ser (Heidegger), que, segundo ele, tenderia a neutralizar a alteridade do outro, intervindo como mediação. Sua intersubjetividade se dá como ex-periência, literalmente uma saída dos limites, choque não neutralizável pela ação de algum intermediário.

este é “assassino” por essência⁸⁸, se apropria, aniquila a alteridade do outro, apagando as diferenças, enquanto “em sua função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem ela se dirige, interpela ou invoca” (**TI**, p. 45).⁸⁹

Ao mesmo tempo que o Outro, enquanto Rosto, é mestre, transmite um ensinamento, traz para o Eu algo que ele não continha, que lhe é exterior e evoca a dimensão de Altura, expressa também a absoluta falta de atributos, o por si mesmo que é miséria e fome. O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, para além das categorias sociais a que aludem, são despojamento e desapropriação levados ao extremo, nudez, exposição. Sem que o sujeito possa desvelá-lo através de uma compreensão prévia lançada sobre ele, permitindo-lhe a inteligibilidade, o Rosto fala por si mesmo — *kath'autó*. Tal como o sol, não precisa de iluminação para ser visto; ao contrário, é dele que vem a luz, é dele que vem o sentido, tornando possível a pluralidade de significações. Ambigüidade por excelência, o Rosto não é objeto de conhecimento, porque se furtar ao domínio da Ontologia, instaurando a Ética, relação primeira entre os homens. “O outro é o único que ensina a transcendência, é o mestre por excelência” (**TI**, p. 44). Em Levinas, a tríade revelação-ensino-verdade tem no quem — que revela e ensina — o ponto de ligação entre os termos.⁹⁰ No Rosto, quem se exprime e o que é expresso, coincidem.⁹¹ A transcendência do Rosto é, simultaneamente, sua ausência desse mundo onde ele entra, a expatriação de um ser, sua condição de estrangeiro, de exilado.⁹² “A existência *Kath'autó* é, no mundo, uma miséria” (**TI**, p. 47). O Rosto porta, assim, uma ambigüidade estrutural e

⁸⁸ Cf. **TI**, p. 18.

⁸⁹ Cristina Beckert (1998, p. 226-228) procede a uma detalhada análise da concepção levinasiana da linguagem, a qual estaria “nos antípodas da linguagem estrutural”. Palavra e discurso vistos como “dois momentos na estrutura do dizer”, cabendo à palavra a origem da discursividade e a doação de sentido, enquanto o discurso emprestaria conteúdo comunicável à pura expressividade da palavra.

⁹⁰ Cf. SUSIN, 1984, p. 210.

⁹¹ Cf. **TI**, p. 37.

⁹² O livro do Êxodo 2,21-22 fala desse “ser peregrino em terra estranha”.

estruturante: Mestre (“a justiça consiste em reconhecer em outrem meu mestre”)⁹³, aquele a quem eu chamo Vós, rompendo com a familiaridade do Tu erótico, aquele que introduz uma dimensão de verticalidade à “relação sem relação”, mas também corpo nu, indigente, a miséria. Subjetividade exilada, peregrina, cuja liberdade é posta em questão pelo outro. Nesse ponto, faz todo o sentido a forma como Levinas começa **Totalité et Infini**: “a verdadeira vida está ausente”, e a concepção de Metafísica como estando voltada para ‘outro lugar’, para um lugar outro de onde advém um sentido novo de humanidade.

3.5 O primado da ética

Levinas reclama para o plano da justiça, do acolhimento do Outro na relação social, a abertura para o divino. O rosto humano torna isso possível, embora o filósofo não outorgue ao homem o papel de mediador. “Outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente por seu rosto, onde ele é desencarnado, a manifestação da altura onde Deus se revela” (**TI**, p. 51). Trata-se do estabelecimento, de uma vez por todas, do primado da Ética sobre todas as outras estruturas, inclusive sobre a Teologia. Apesar de todo o cariz bíblico que marca suas elaborações da subjetividade, ao fundar na relação dos homens entre si, no face-a-face, a verdadeira relação com o Transcendente, relação prioritariamente ética, Levinas se afasta de um pensamento religioso e se afirma como filósofo. “Sem sua significação tirada da Ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais” (**TI**, p. 51)⁹⁴. É exatamente a relação com o homem, enquanto alteridade, enquanto

⁹³ **TI**, p. 44.

⁹⁴ Chamando a atenção para o espírito que anima o pensamento de Levinas à época de Totalidade e Infinito, Etienne Féron refere que, nesse pensamento, não se trata da misteriosa epifania de uma entidade metafísica surgindo de um mundo, mas da condição do sujeito enquanto ele é ‘para

outrem que nos chega de fora, separado, Rosto, irredutível ao mesmo, que constitui a estrutura última do ser, o face-a-face e não a ontologia ou compreensão do ser.⁹⁵ Mas reconhecer o outro não pertence ao âmbito do teorético, à ordem da totalidade, porque a relação assim estabelecida com o Infinito, não podendo ser definida por uma estrutura lógica, será exigida uma outra, que Levinas vai situar na Ética. Aqui já algo aponta para a dimensão de hospitalidade, de acolhimento, da subjetividade levinasiana: ela vai receber o Outro — que é Outrem — em seu transbordamento, em seu excesso para além da capacidade do Eu; já existe uma abertura no âmago da separação para conter esse excedente ao pensamento, algo que seria uma generosidade se decorresse — e não decorre — da iniciativa e das decisões do Eu. Ele não pode deixar de acolher, apesar da não-violência que caracteriza a presença do Infinito em nós, sob as espécies do Rosto. Ela não se impõe à minha liberdade, ferindo-a, mas convoca minha responsabilidade.⁹⁶

Trata-se de algo que acontece concretamente, convocando o sujeito à responsabilidade, a responder ‘ao olhar que suplica e exige’, comparecendo através da presença e do dom, e não da esquiva da relação sujeito-objeto, onde o outro se torna meu, minha idéia, meu conceito, posse. Aqui se passa o reconhecimento da presença de Deus no outro homem, no rosto do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro, a quem sou levado a dar, abrir mão do que até então era o gozo da propriedade, em prol do outro. Nesse movimento para o outro, o sujeito é convocado a dar sobretudo uma resposta; é, portanto, na ordem da linguagem que ele se situa:

outrem’. Insiste que “a noção de rosto, a mais conhecida em Levinas porém também a mais delicada (*floue*), não designa de forma alguma uma quíldade qualquer de outra ordem. O conceito de rosto exprime bem mais o **quo de minha** relação com outrem”. Féron faz questão de insistir que “o pensamento de Levinas foi sempre fundamentalmente uma filosofia da subjetividade”. Cf. FÉRON, 1980, p. 23.

⁹⁵ Cf. **TI**, p. 267.

⁹⁶ Cf. **TI**, p. 175.

“A linguagem é universal, porque ela é passagem mesma do individual ao geral, porque ela oferece coisas minhas a outrem” (**TI**, p. 49).

[...] seria preciso reconduzir a significação da revelação do rosto ao acontecimento pelo qual o sujeito é, ele mesmo, investido como falante. O acontecimento original da palavra coincide precisamente com esse ‘ser-chamado-palavras’. É por isso que a palavra é sempre ao mesmo tempo uma escuta e uma resposta. O que significa: **a palavra é atenção à palavra e resposta à palavra.** (FÉRON, 1980, p. 26).

Ao outro que me fala, exigindo a urgência de uma resposta, ao seu apelo, eu não posso deixar de ouvir e de responder: é exatamente nesse laço entre expressão e responsabilidade que Levinas vai fazer residir a essência ética da linguagem.⁹⁷ Sua função primordial, portanto, não consiste em informar, em desvelar o que está oculto, mas na própria apresentação do ser. E aqui temos um primeiro momento em que o sujeito sai de si na direção do próximo, abdicando do mundo que até então lhe era dado, do ego-ísmo para estabelecer “a comunidade, a universalidade”. Na separação, ele se apropriava do mundo tornando-o seu, constituía-se através dessa transformação do outro no mesmo, efetivando, assim, a obra da identificação, tornando-se um Eu. Agora, ele oferece o mundo a outrem. A relação com o Transcendente, não sendo uma objetificação, nem participação, assume essa forma viva de presença efetiva à miséria do outro, de resposta a seu apelo, mas também “é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘Vós’ numa dimensão de altura” (**TI**, p. 48). Paradoxo sempre recorrente na epifania do Rosto, o que torna clara a afirmação levinasiana de que “a ética é a ótica espiritual” (**TI**, p. 50).

Essa convocação da Transcendência à responsabilidade por outrem outorga a possibilidade de um sentido novo para a existência, porque ela, como Desejo do Infinito, dá um passo além de si mesma, do cuidado ou da preocupação de ser.

⁹⁷ **TI**, p. 175.

A Ética primando sobre a Ontologia é esse transbordamento da Alteridade que impulsiona o Eu para além dos limites da essência; é obra do Bem sobre o Ser, abrindo espaço no coração da subjetividade para que ela acolha o pobre, o órfão, a viúva, o estrangeiro, e se coloque a seu serviço — em verdadeira diaconia.

Levinas aponta, assim, já desde **Totalité et Infini**, para a concepção de um Eu que, diante do Outro como Rosto, encontra-se frente a uma tarefa irrecusável da qual só ele poderá incumbir-se, a partir de sua singularidade. Processo que implica uma eleição pelo Bem, noção básica que animará a sua elaboração de **Autrement qu'être**.

PARTE II

ALÉM DA ONTOLOGIA: O OUTRO NO MESMO

O outro no mesmo suscita um ato de rememoração no interior do qual memória e reminiscência se descobrem tragadas pelo imemorial. O Ser, como o tempo, não contém tudo.

Guy Petitmange⁹⁸

Temos visto que o Rosto em sua epifania, ultrapassando a dimensão do sensível e do que possa manifestar-se como fenômeno estético, instaura o sentido ético, exigindo uma resposta.⁹⁹

Considerando que “a consciência chega sempre tarde demais”, talvez se possa falar de uma *passagem* do Outro, já que a sua revelação não se coagula em presença, mas deixa um Rastro, vestígio do Infinito, ao qual Levinas se refere na terceira pessoa — Ele (IL), Eleidade — e que constitui um enigma, “o modo do absoluto” (FABRI, 1997, p. 144).

O abalo profundo à tolerância do Eu trazido pelo Rosto já teria lançado as bases de um questionamento do primado da Ontologia, ou seja, da inteligibilidade dos seres como fonte de sentido para a vida humana ou, especificamente, para a relação dos homens entre si. Deslocando o sujeito de uma dimensão teórica, de um “psiquismo como saber”, para um registro que excede toda a intencionalidade tematizante, redutível à consciência de ..., onde o “pensar e o ser são a mesma

⁹⁸ PETITDEMANGE, Guy. Au dehors: les enjeux de l’alterité chez Emmanuel Lévinas. In: MÜNSTER, Arno (dir.). **La différence comme non-indifférence**: éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas. Paris: Edition Kimé, 1995, p. 32.

⁹⁹ “Esta resposta não é certamente uma simples ‘reação’ ao dado; não resulta também de uma ‘boa intenção’, de uma benevolência natural, de um amor altruísta; ela vem literalmente de outrem, submete-se a seu apelo.” WALDENFELS, Bernhard. La responsabilité. In: MARION, J. L. (dir.) **Emmanuel Levinas**: Positivité et Transcendance. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 266 (tradução nossa).

coisa (*To gar auto noein estin te kai einaI*)¹⁰⁰, Levinas empreende um projeto duplamente audacioso, qual seja o de colocar em questão o suporte de uma tradição milenar, onde assenta a Filosofia do Ocidente. Além do mais, traz para a linguagem grega, a própria linguagem ontológica, a sua concepção de sujeito ético para além da essência, num modo *outramente que ser*. **Totalité et Infini** já traz em seu bojo noções centrais para esse projeto, tais como a do Rosto¹⁰¹, responsabilidade, unicidade, mas o Eu *ainda* está numa relação com o Outro enquanto Infinito, Transcendência, Exterioridade. A partir de **Autrement qu'être**, o Eu já se encontra completamente atravessado pelo Outro, até a substituição; a referência ao sujeito implica já a idéia de deposição, de desnucleação, sujeito que ‘arrancado da interioridade’ ainda permanece responsável, já que assignado de maneira insubstituível a responder pelo Outro.

Cristina Beckert ressalta a continuidade entre as duas obras, destacando ser “possível fazer do movimento que anima a segunda o gesto explicativo de algumas ambigüidades involuntárias presentes na primeira” (1998, p. 249).

Levinas retoma Pascal, quando este diz que a busca de um lugar ao sol, a necessidade de afirmação, é o princípio de toda usurpação sobre a terra (**EN**, p. 296) e vê no ser ‘o mal de ser’. Não, evidentemente, indo contra as evidências da ontologia, da afirmação dos seres enquanto existentes, mas, como dissemos, questionando-a como detentora da última palavra sobre a significação. E sabe que, com isso, estará abalando os fundamentos do edifício filosófico erigido no Ocidente, a história do pensamento, o que o faz afirmar ser esse um “empreendimento temerário” (**EN**, p. 21) — isto é, pôr em causa o “ser ou não-ser”, a ‘menina dos

¹⁰⁰ ROLLAND, Jacques. Penser au-delà: notes de lecture. **Exercices de la Patience**, Paris: Obsidiane, n. 1, p. 13-17, 1980, p. 13.

¹⁰¹ “A manifestação pela não manifestação aponta na sua faceta negativa para a impossibilidade de inserir o Rosto num quadro ontológico [...]” (BECKERT, 1998, p. 217).

olhos' da tradição filosófica, e afirmar que não é aí que reside a questão da transcendência.¹⁰² Mas sabe também que calar seria a pior opção¹⁰³, na realidade inexistente para quem defende uma subjetividade responsável.

¹⁰²“Être ou ne pas être – La question de la transcendance n'est donc pas là.” (**AE**, p. 4).

¹⁰³ Tornou-se célebre o aforisma wittgensteiniano: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. S. Paulo: Edusp, 2001, p. 281. Paulo Roberto Margutti Pinto, procedendo a uma análise argumentativa do **Tractatus**, apresenta a crítica da linguagem realizada por Mauthner, “o primeiro escritor europeu moderno a considerar a própria linguagem como o tópico central e crucial da investigação filosófica [...] Mauthner conclui que o conhecimento do mundo pela linguagem é impossível [...] o ataque de Mauthner à metafísica procura mostrar a ausência de sentido das palavras que ela nota. Qualquer questão filosófica sobre o que realmente existe só poderá ser respondida com novas palavras. A linguagem não dá conta de absolutamente nada e estamos condenados a um silêncio de tipo místico.”. PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao Silêncio**: análise do *Tractatus* de Wittgenstein. S. Paulo: Loyola, 1998, p. 107, 117.

CAPÍTULO 4

Em direção ao *Além da essência*

[...] o humano significa o começo de uma racionalidade nova e de além do ser. Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência. Inteligibilidade da bondade.

Levinas¹⁰⁴

Se “a paz é a aptidão à palavra” (**TI**, p. XI), Levinas fala e faz subversão com o seu Dito que se desdiz sem cessar, sem esgotar-se na amarração linguageira das proposições predicativas. O que significa dizer uma obra de desconstrução, não enquanto pura negatividade, não enquanto desmontagem pelo simples prazer intelectual de desarticulação (daquele que, entendendo o som falso da ordem estabelecida, vendo-lhe a idolatria e consequente necessidade de anulação, afunda no nihilismo, na descrença ou, na melhor das hipóteses, na aceitação estoica de um destino trágico). Levinas subverte, sem destruir, as pedras do edifício, sem fragmentá-las, mas reordenando-as, colocando-as em seu justo lugar, lá onde possam configurar um monumento à justiça e à bondade como verdadeiro amor entre os homens, “não simplesmente o amor da sabedoria, mas a sabedoria do amor” (**AE**, p. 227), sem que isto conote romantismo, religiosidade ou sacralidade. A inversão proposta por Levinas coloca na base da construção o sentido ético que deriva do Rosto, instaurando a socialidade. Ele deseja exatamente abordar a Filosofia por uma questão. Segundo Levinas, à história do pensamento ocidental foi

¹⁰⁴ **EN**, p. 292.

impressa a marca da identidade como selo avalizador de tudo o que é significativo, e isso devendo-se sobretudo a Platão quando, no **Timeu**, descreve a identidade do cosmo, e refere que o círculo do Mesmo engloba ou comprehende o círculo do Outro.¹⁰⁵ Essa prevalência do idêntico, do Mesmo, tenderia a manter sob sua égide tudo o que se lhe opusesse: o estranho, o desconhecido, enfim, o outro. “Um sol meridiano vara todos os horizontes onde se esconderia o outro” (**DQVI**, p. 157).

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.¹⁰⁶

Adorno e Horkheimer denunciaram o paradoxo de um pensamento que tudo quer elucidar, expurgar os medos, tornar autônoma a humanidade racional e, apesar disso, não conseguiu evitar as catástrofes provocados por essa mesma racionalidade.

Levinas aponta como a ‘gesta’ de ser está na origem de toda a filosofia que nos foi transmitida, toda racionalidade remontando à afirmação do ser, e tece uma série de articulações que encerram todo o panorama do que nos foi legado pelos gregos. À afirmação do ser ele associa a idéia de repouso, de fundamento, quietude, não-mudança, estabilidade.¹⁰⁷

Marcelo Fabri vai mostrar como a dissolução dos mitos visada pela razão arrisca-se a voltar escamoteada pelo encantamento de um outro mito: o de estabelecer a razão como fundamento: “Na medida em que o Logos dessacraliza, instaura em seguida o movimento de identificação do Mesmo [...] Mito e Logos

¹⁰⁵ Cf. **DQVI**, p. 155.

¹⁰⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max W.. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986, p. 19.

¹⁰⁷ “A afirmação da essência supõe este repouso, supõe esta substância sob todo movimento e toda parada de movimento. Reino de um repouso fundamental no verbo ser que os gramáticos, levianamente, nomeiam auxiliar. Ele enuncia uma atividade que não opera nenhuma mudança, nem de qualidade, nem de lugar, mas onde se realiza precisamente a própria identificação da identidade, como o ato de seu repouso.” (**DQVI**, p. 154-155).

fazem o jogo do Mesmo e realizam a lógica do Ser" (FABRI, 1997, p. 96). Estabilidade que ‘sub-jaz’ a todo movimento e que se anuncia como um aparecer à consciência, onde pode ser apreendida.¹⁰⁸

O verbo ser deteria, assim, uma realeza absoluta onde tudo pode finalmente ser fixado e repousar para sempre. A solidez da terra seria, na natureza, o que melhor corresponderia à idéia de posição, de firmeza, daquilo que é, retirando daí toda a significância, o que se constata pela afirmação do próprio Levinas:

O aparecer-a-uma-consciência como ênfase da afirmação do Ser: este foi, com certeza, um aspecto da filosofia idealista que não procurava pôr em questão e em causa a atualidade do ser; atualidade esta que, antes de se afirmar e de se confirmar no julgamento e na ‘tese dóxica’, significa posição sobre um terreno firme, o mais firme dos terrenos, a terra. (DQVI, p. 154).¹⁰⁹

A relação visceral do filósofo com a verdade poderia então ser dita em termos de nomeação, de tornar clara a essência de tudo o que existe. Coloca-se então o problema do saber. O que se passa na relação com o ser quando ele é ‘sabido’? Levinas distingue aí duas vertentes: uma que deixaria intacta a alteridade do ser, respeitando a exterioridade, e outra que o abordaria de maneira tal que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se dissiparia. Esta última, significando também inteligência — logos do ser —, constitui a ontologia.¹¹⁰

Mesmo reconhecendo a Heidegger e à sua ontologia fundamental o mérito de ter rompido com a estrutura teorética do pensamento ocidental, quando afirma que “compreender o ser é existir”, Levinas não deixa de apontar os riscos que essa nova posição filosófica implica, porque além de “deixá-lo ser”, de “compreendê-lo”, existe algo que antecede e excede essa disposição. Segundo ele, a abordagem do

¹⁰⁸ Levinas não cessa de apontar o caráter do aparecer, do mostrar-se, de fenômeno, ligado à afirmação do ser: “E a própria filosofia não se define, no final de contas, como uma tentativa de viver começando na evidência, opondo-se à opinião do próximo, às ilusões e à fantasia de sua própria subjetividade?” (TI, p. XII).

¹⁰⁹ Para maiores detalhes da crítica levinasiana ao conceito do ser, remetemos a RABINOVITCH, Silvana. Apresentação. In: COSTA, Márcio Luís. **Levinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

¹¹⁰ Cf. TI, p. 12-13.

ente a partir de um terceiro termo, mesmo sendo este o ser, neutraliza a alteridade do Outro, reduzindo-o ao Mesmo:

Conhecer ontologicamente é surpreender, no ente afrontado, isto pelo qual ele não é este ente, este estranho aqui, mas isto pelo qual ele se trai de alguma forma, se entrega, se dá ao horizonte onde ele se perde e aparece, se capta, torna-se conceito. Conhecer significa apreender o ser a partir de nada ou levá-lo a nada, subtrair-lhe sua alteridade. Esse resultado se obtém desde o primeiro clarão de luz. Esclarecer é roubar ao ser sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço — entrega o ser a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se ela se limita a reduzir distâncias. (**TI**, p. 14).

Para Levinas, isso constitui uma violência à singularidade do ente, que é tomada, então, a partir do universal. A interpretação de um termo médio, impessoal, entre o Eu e o Outro, visa a captação, portanto, a dominação deste. Daí o nosso filósofo associar o *esse* a interesse, interessamento, o que o leva a afirmar que a Filosofia é uma egologia, está a serviço do poder e é filosofia da injustiça. A face do ser que se mostra na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.¹¹¹

Herança de Sócrates, a primazia do Mesmo vai constituir, segundo Levinas, o traço decisivo dos nossos processos de abordar o que é visto como “o de fora”, o Outro. A sua proposta vai no sentido de colocar o próprio estatuto da razão, como precedendo a linguagem, em questão. Não aceitar passivamente a evidência do saber enquanto poder, mas interrogá-lo, inquietar o pensamento por sua referência ao Outro, ao Infinito, o que trará necessariamente o confronto com algo que excede o próprio pensamento, não podendo ser captado, dominado por este. A razão não seria condição de possibilidade da linguagem, mas estaria “fundada numa relação anterior à compreensão e que constitui a razão” (**EN**, p. 25).

É sobretudo pelo fato de outrem ser alguém a quem eu falo, antes de qualquer coisa, que a relação com ele se dá para além da ontologia e do discurso

¹¹¹ Cf. **TI**, p. 10-16.

ontológico, num registro que Levinas situa como fundante, como filosofia primeira, o registro ético.¹¹²

A pessoa com a qual estou em relação chamo-a ser, mas ao chamá-la **ser**, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra [...] Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ser particular que ela é [...] tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo. (**EN**, p. 28-31).

O modo como essa relação com outrem pode acontecer, fora da dominação e do sentido redutível à compreensão do ser, ou seja, no discurso ontológico, Levinas situa no face-a-face, no Rosto, de onde emana a significação primordial (sem que isto indique uma origem no tempo ou um tempo de origem), a possibilidade de um verdadeiro encontro. E aqui vemos o entrecruzamento estrutural e estruturante da relação humana com a linguagem, porque outrem enquanto Rosto, diante de mim sem poderes e no entanto resistente a toda tentativa de poder, instaura o Discurso, que é Bondade.

Levinas, portanto, segue a via — em sua abordagem do saber, da teoria — que mantém intacta a alteridade do ser conhecido, e isso ele o faz desenvolvendo uma crítica sobre o exercício ontológico, trazendo o pensamento da primazia do Mesmo para o nível da questão.¹¹³

Não seria esse o ponto por excelência, o nó mesmo onde confluem o sujeito e o Outro? Não é isto o que Levinas quer dizer quando diz que a questão é o “no” do “infinito no finito”?¹¹⁴

¹¹² Waldenfels (2000, p. 259) precisa com rigor a interpretação que deve ser feita a esse respeito: “Se pois existe uma ética como ‘filosofia primeira’, só pode ser no sentido de um **ethos in statu nascendi** que não se apóia sobre uma ordem pré-dada ou pré-concebida. Uma moral que não admitisse seu ponto cego e que acreditasse poder reconduzir sua gênese sem fim a uma ordem legítima perpetuaria, por outros meios, a guerra de todos contra todos [...] o fato de que, em Levinas, a ética como ‘filosofia primeira’ se revela uma filosofia sem nada ‘de primeiro’, sem **arché**, pertence aos paradoxos do pensamento que, engajado em formas de ser e formas conceituais tradicionais, se subtrai, entretanto, a toda onipotência do já dito.”

¹¹³ Cf. **TI**, p. 13.

¹¹⁴ Cf. **DQVI**, p. 163.

Na filosofia que nos é transmitida, o sentido que não se refere àquilo que se instala na positividade da terra firme sob a abóbada do céu passa por puramente subjetivo, por sonho de uma consciência infeliz. A Questão, a Busca, o Desejo são privações da resposta, da posse, do gozo. Não se pergunta se a questão paradoxalmente desigual a si mesma **não pensa além**, se a questão, em lugar de nela carregar apenas o vazio da necessidade, não é a própria modalidade da relação com o outro, com aquele que não pode ser abarcado, com o Infinito. Com Deus. A questão, antes de se pôr no mundo e de se satisfazer com respostas, seria, pelo pedido ou pela oração que exprime e pela admiração em que ela se abre – relação-a-Deus –, a insônia originária do pensar. A questão não seria uma modificação, nem uma modalidade, nem uma modalização da **apophansis**, como a dúvida ou a consciência do provável e do possível. Ela é original. (**DQVI**, p. 163, grifo do autor).¹¹⁵

À Filosofia como evidência do saber, Levinas opõe a “paciência do Infinito”, o que instaura uma outra forma de inteligibilidade, uma outra lógica, que concretamente se produz na minha responsabilidade para com outrem na ética¹¹⁶, ou, em outras palavras, como significação própria do Dizer.

¹¹⁵ “*Apofansis* (caráter apofânico): Remete ao caráter de fenômeno do *logos*, e aquilo que aparece pela intencionalidade da consciência; o que sempre se mostra, o que sempre revém a ser dado, posto à luz, com-preendido de alguma forma, presentificado, desocultado, então descrito, veiculado e estabelecido pela razão e linguagem.” (PELIZZOLI, 2002a, p. 246).

¹¹⁶ Cf. **DQVI**, p. 165.

CAPÍTULO 5

O Dizer e o Dito: traduzindo o Intraduzível

Só o intraduzível merece ser traduzido. Só o indizível merece que se tente dizê-lo.

Jean-Louis Chrétien

A partir da reflexão filosófica de Levinas sobre a linguagem, Chrétien¹¹⁷ procede a um estudo sobre as vicissitudes da passagem do *Dizer* ao *Dito*, ou seja, da tradução do Dizer pré-original — “prefácio das línguas” (**AE**, p. 6) — para a linguagem ontológica. Assim, Chrétien começa por destacar a anterioridade do Verbo em relação ao Ser, afirmada por Levinas; atribuição de anterioridade que, ao nosso ver, deriva certamente do veio judaico do filósofo: “é preciso que à Bíblia [...] se juntem os escritos gregos, versados em espécie e em gêneros” (**EN**, p. 293-294).

Esse Verbo constitui o Dizer original, linguagem silenciosa, onde Levinas faz residir o fundamento do outro, a origem e o fundamento da significação, ou seja, a partir do Rosto que profere ‘o primeiro discurso’, a “palavra de honra original” já referida em **Totalité et Infini**, de onde Chrétien recorda também a “autenticidade absoluta do Rosto”, palavra que escapa à mentira, às ilusões, dando testemunho de si.

Esta palavra que fala silenciosamente desde a altura, esta palavra que faz contato, esta palavra que se identifica com uma responsabilidade compreendida como um sentido novo, ela é também a única palavra que eu não posso não ouvir, aquela à qual eu não posso de nenhum modo me subtrair nem me esquivar. (CHRÉTIEN, 2000, p. 312).

¹¹⁷ CHRÉTIEN, Jean-Louis. La traduction irreversible. In: MARION, J. L. (dir.). **Emmanuel Levinas: Positivité et Transcendance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 309-328.

Daí que essa palavra, esse Dizer, além de puro, transparente e autêntico, tenha também em sua nudez algo de imperioso e de magistral, nunca sendo demais frisar a insistência com que Levinas assinala a sua dissimetria, a sua autoridade, no que sua meditação filosófica sobre a linguagem se distingue fundamentalmente de todas aquelas onde o consenso e a reciprocidade são as marcas principais.¹¹⁸

A subjetividade levinasiana ‘acontece’ em torno de dois eixos básicos: a linguagem e o tempo, um remetendo ao outro ou, melhor dito, um sendo impensável sem o outro. Tempo como Dizer e Dizer como Tempo.¹¹⁹ É a linguagem que vai operar a desmontagem do jogo do ser, enviando para um *além do ser*. Não negação da essência, mas um *além da essência*. O que vai viabilizar a passagem para o *outro do ser* — onde reside o sentido da transcendência — é o que Levinas chama Dizer. Dizer que é anterior a todo sistema lingüístico e que instaura “uma ordem anterior ao ser e mais grave que o ser”.¹²⁰

Se Levinas, fiel à tradição judaica, erige como centro de sua filosofia não o homem enquanto entidade, mas a relação do homem com o outro homem, e esta não como uma relação de conhecimento, mas prioritariamente ética, é esse registro, com todas as dificuldades de tematização que ele comporta, que irá imprimir à linguagem um tom ambíguo¹²¹ e enigmático, onde haverá sempre uma tensão entre o indizível e o dizível, jamais se esgotando nas estruturas lingüísticas aquilo que constitui o cerne da subjetividade.

¹¹⁸ Cf. CHRÉTIEN, 2000, p. 309-313.

¹¹⁹ “A relação entre o Logos e o Tempo não podia ser explicitamente formulada em **Totalité et Infini**, porque o autor não tinha ainda reconhecido formalmente o ser como Logos, e a palavra como Tempo [...] Seria preciso esperar **Autrement qu’être** e a introdução do Dizer e do Dito para encontrar uma tematização dessa questão.” (FÉRON, 1980, p. 28).

¹²⁰ Cf. AE, p. 4-6.

¹²¹ “[...] a ambigüidade está no ‘dito’ que freqüentemente tem de se ‘desdizer’ em expressões que assinalam a relação que é não-relação, o lugar que é não-lugar, a memória que é imemorial, etc. Também é o freqüente recurso às metáforas que permite enunciar mais do que explicita e literalmente se enuncia.” (COSTA, 2000, p. 160).

O Dizer, linguagem pré-original, inaugura o drama da responsabilidade, do *um-para-o-outro*, que vai constituir a natureza mesma da subjetividade. O tempo a que ele remete furtase a toda tentativa de recuperação pela memória, e aí Levinas fala de um anacronismo, porque o tempo da ética não pode ser datado, não tem início nem fim, implica uma suspensão radical de Cronos enquanto ritmo que se deixa calcular e pres-sentir. Rompimento da temporalização sincrônica, onde se dá a ver o que estava oculto, onde se presentifica o que antes não estava, podendo ser pré-visto. O Dizer toca no imemorial¹²² e, nesse instante, excede de sentido o que pode ser Dito, constituindo, assim, a linguagem da Transcendência, que, vestígio ou enigma, abala completamente a ordem do ser, o repouso da essência, a certeza da consciência, convocando o sujeito a uma tarefa que ele só poderia ‘realizar’ como *subjectum*, na responsabilidade/serviço para com os outros.

O Dizer indizível se presta ao Dito, à indiscrição ancilar da linguagem abusiva que divulga ou profana o indizível, mas se deixa reduzir, sem apagar o indizível na ambigüidade ou no enigma do transcidente, onde o espírito sufocado retém um eco que se distancia. (**AE**, p. 57).

Mas para que o Dizer “enquanto responsabilidade e substituição” possa efetivar-se, será necessário fazê-lo através do Dito, e será essa articulação visceral entre o indizível ético e o dizível da linguagem ontológica que será mantida no coração mesmo da subjetividade levinasiana. Verbos e nomes se entrelaçando em suas propriedades, trocando de lugares ou cedendo mutuamente as funções, “o logos se enoda na anfibologia onde o ser e o ente podem se ouvir e se identificar, onde o nome pode ressoar como verbo e o verbo da apophansis se nominalizar” (**AE**, p. 49), mas essa ambigüidade é indissociável da linguagem ética, pelo que nos deteremos um pouco sobre a tensão própria à necessidade do Dito.

¹²² “O imemorial não é o efeito de uma fraqueza da memória, uma incapacidade de ultrapassar grandes intervalos do tempo, de ressuscitar passados muito longínquos. É a impossibilidade para a dispersão do tempo de se reunir em presente — a diacronia insuperável do tempo, um além do Dito.” (**AE**, p. 48).

Chrétien se coloca como questão preliminar a necessidade e viabilidade, ou não, da tradução desse Dizer em Dito, mas esclarece: “Para Emmanuel Levinas, e sem que haja nisso contradição, o ‘primeiro discurso’, ou a primeira palavra como visitação pelo rosto, é simultaneamente o intraduzível e o que não tem necessidade mesmo de tradução (2000, p. 311).

Mas, se a tarefa da filosofia é a indiscrição a respeito do indizível, como poderá ela desincumbir-se dessa missão? O Dizer originalmente silencioso não poderia permanecer em silêncio, sob pena de não entrarmos em filosofia nem em razão — relembra Chrétien a afirmação de Levinas de que é necessário que o filósofo recorra à linguagem, para se traduzir, mesmo ao preço de uma traição, o puro e o indizível¹²³. Sendo a língua da razão a única tradutora universal, “a filosofia é por excelência língua de tradução, língua para onde tudo deve ser traduzido...” (CHRÉTIEN, 2000, p. 313-314).

Segundo Levinas, é exigência da própria Ética que o Dizer possa deixar-se ser, aparecer à consciência, dar-se a conhecer. Esclarece ele:

Os entes são o que são e sua manifestação no Dito é sua verdadeira essência [...]. As estruturas onde ela [a redução] começa são ontológicas. Que o ser e os entes verdadeiramente verdadeiros estejam no Dito, ou que eles se prestem à expressão e à escritura, não rouba nada à sua verdade e descreve somente o nível e a seriedade da linguagem. (AE, p. 57-58).

O Dito pertence, portanto, ao âmbito do ser, da essência, da ontologia; mas é impossível esgotar no Dito todo o Dizer, a integridade dessa linguagem original, até porque ela diz o que não pode ser dito, o indizível, donde estar implicada no bojo desse movimento que vai do Dizer ao Dito uma inevitável traição.¹²⁴

¹²³ Cf. CHRÉTIEN, 2000, p. 313.

¹²⁴ Cf. CHRÉTIEN, loc. cit. Há uma *necessaria traditio*, segundo um paradoxo comparável à *felix culpa* da liturgia cristã, e é preciso notar que em latim *traditio* pode significar, entre outras coisas, tanto tradução quanto traição.

Identificando no Dito o lugar do nascimento da Ontologia¹²⁵, Levinas aponta para a necessidade de se remontar aquém do nível em que o Dizer é correlativo do Dito, porque a sua significação precede e excede a enunciação no Dito. Para buscar o *outramente que ser* que se anuncia no Dizer, Levinas opera com a redução ética, que realiza o movimento inverso da **tradução-traição**¹²⁶, indo mais aquém e mais além do Dito — campo de mostraçāo e, por excelência, do verbo ser, da *apophasis* — até atingir o Dizer, que se situa para além do Logos; a anfibologia primordial onde se dá o equívoco do ser e do ente.¹²⁷ O Dizer realiza uma explosão temporal no Logos.¹²⁸ Ocorre, assim, um deslocamento do nominativo para o acusativo, trazendo para o **se** o topo da subjetividade como passividade, para além do ser e do não-ser onde será possível — e mais do que possível, imperativo — o sujeito atingir sua vocação de doação. “Dizer é esse **dom** da palavra que é um dom anterior a toda palavra efetivamente proferida, articulada”.¹²⁹ A significação do Dizer situa-se aquém da Ontologia¹³⁰, e por mais real e necessária que seja a subordinação do Dizer ao Dito, este fica sempre em débito com o Dizer, porque “a intriga do Dizer que se absorve no Dito não se esgota nessa absorção” (**AE**, p. 59).

O que se destaca como ponto fulcral da análise sobre o Dizer e o Dito é que toda mostraçāo, todo o sentido inerente ao ser, qualquer interpretação, só encontra sua justificativa a partir do Dizer (porque só ele tem vida própria, “espírito capaz de

¹²⁵ Cf. **AE**, p. 49.

¹²⁶ Cf. CHRÉTIEN, 2000, p. 315.

¹²⁷ Cf. **AE**, p. 54.

¹²⁸ Cf. FÉRON, 1980, p. 28.

¹²⁹ WEBER, 1995, p. 75. “Levinas sempre recusou a assimilação da linguagem a uma forma de atividade [...] A atividade é com efeito um modo de poder, enquanto o sentido original da palavra reside numa receptividade ou um ser-afetado que Levinas fixa muitas vezes pelo conceito de ensinamento.” (FÉRON, 1980, p. 26).

¹³⁰ Cf. **AE**, p. 56. Levinas alerta para o fato de que a busca da significação do Dizer para aquém do Dito onde se mostra o ser não tem como resultado a substituição de uma ontologia por outra. Não é disso que se trata, mas, exatamente do contrário: sair do âmbito da ontologia para um aquém desta, lá onde ele situa “significância da significação”, a língua pré-original.

vivificar a letra morta") — uma tese básica de Levinas em ***Autrement qu'être***, sentido **outro** trazido ou enunciado pelo Dizer, rompendo com os limites do ser. Para isso, é indispensável ver o Dizer como proximidade ao outro, que só é possível no total despojamento de si mesmo. Aí inverte-se radicalmente a direção própria da intencionalidade e realiza-se um movimento como o 'reviramento da luva', em que o interior se volta para o exterior e vice-versa. Mas, na realidade, não existe, a rigor, nem interior, nem exterior, porque o Dizer já expulsou o Eu de sua interioridade, e esta deixou de ser um lugar. O Eu agora é *se*, na passividade extrema de *um-para-o-outro* até a morte, na vulnerabilidade, no traumatismo. "O sujeito do Dizer não dá signo, ele se faz signo." (**AE**, p. 63).

Levinas fala da "passividade da exposição em resposta a uma assignação que me identifica como único, me despojando de toda qüididade idêntica, de toda forma, de toda investidura." (**AE**, p. 62).

Todo o sentido outorgado pela Modernidade à valorização do Eu, da liberdade, da autonomia, cai por terra, e o *conatus essendi* é assim transgredido ao extremo do não-sentido; também a fragmentação trazida pela contemporaneidade, a célebre 'morte do sujeito' capitula ante a força e a vida da ética levinasiana, onde o sujeito — exatamente por sua vulnerabilidade de corpo e de alma — por sua desidentificação a si mesmo, no absurdo mesmo dessa perda de seu ego, aí mesmo é que cumpre sua assignação pelo Infinito.

Tocar no Dizer é tocar na trama onde é tecida a própria subjetividade, onde é descrito o percurso indispensável à passagem da ontologia para o além da essência, o que só se obtém ao preço da própria vida do sujeito, se entendermos por isto a sua asseveração narcísica, o seu *para-si* enredado em círculos cada vez mais concêntricos.

Só através do Dizer enquanto *um-para-o-outro* no arrancar-se radical de sua egoidade, na vulnerabilidade que a exposição implica, na passividade exigindo a destituição de toda iniciativa, somente se expondo enquanto corpo encarnado, sensível, afetado pela temporalização, se esvaindo na responsabilidade pelo outro, onde o *ser-para-a-morte-do-outro* importa mais que o meu *ser-para-a-morte*, é que é possível aceder ou ser ‘acedido’ pelo *outramente que ser*.¹³¹

¹³¹ “[...] para Platão, a aproximação do outro está além da experiência, além da consciência, como um morrer.” (**AE**, p. 64, nota de rodapé).

CAPÍTULO 6

A responsabilidade

O Bem não elegeu o sujeito através de uma eleição reconhecível na responsabilidade de refém à qual o sujeito é votado, e da qual não poderia esquivar-se sem se desmentir e pela qual ele é único?

Levinas¹³²

Bernhard Waldenfels, entendendo a responsabilidade como um conceito-chave para compreensão da ética levinasiana, desenvolve um fecundo artigo sobre o tema¹³³, distinguindo uma responsabilidade por si (*responsabilité de soi*) — que dá origem ao conceito de responsabilidade — e uma responsabilidade estrangeira (*responsabilité étrangère*), tal como é descrita em ***Autrement qu'être*** e nos textos que se lhe referem. Opondo à ética comunicativa — a qual se desenvolve a partir da responsabilidade por si — a ética “responsiva”, Waldenfels sublinha que o essencial daquela é a centralização “num logos único”, não havendo, portanto, espaço para a dimensão da alteridade, “a diferença entre o próprio e o estranho se encontra abolida ou nivelada” (2000, p. 265). Enquanto a responsabilidade por si desenvolve-se tendo como referência o passado, algo que foi dito ou feito, a responsabilidade estrangeira, que caracteriza a ética do responder, “refere-se a algo que vai se dizer ou fazer. [...] No gerúndio abre-se um *futuro* que faz explodir a extensão de minhas possibilidades [...] A lógica tradicional da responsabilidade se realiza como um *processo em dois tempos*. Em um primeiro tempo, eu digo e faço alguma coisa para

¹³² AE, p. 157.

¹³³ Waldenfels, 2000.

a qual, em um segundo tempo, eu busco razões [...]. Ao contrário, a lógica da resposta se realiza como um *acontecimento em um só tempo*" (WALDENFELS, 2000, p. 268). A ética responsiva aponta para uma ruptura com a simetria e com a circularidade que caracterizam a ética comunicativa, "rompe com o círculo hermenêutico porque não pode ser compreendida no quadro de uma comunidade de sentido pré-existente" (WALDENFELS, 2000, p. 269).

Apenas por uma questão didática podemos separar os temas **Responsabilidade, Substituição e Unicidade**, uma vez que eles se enodam, de forma que tocar em um significa já o estremecimento do outro, tal é o nível de parentesco entre si, a vida que circula entre esses âmbitos da concepção levinasiana de subjetividade.

6.1 Responsabilidade: uma estranha relação com o tempo¹³⁴

Para nos acercarmos do primeiro desses temas, sobretudo como é descrito em **Autrement qu'être**, é imprescindível considerar a questão do tempo, isto é, pensá-lo não somente em seu caráter de sincronia, de recuperação do que já passou (através da memória) e da projeção do que virá — retenção e protensão —, mas pensá-lo sobretudo como diacronia, resistência a qualquer representação; tempo infinito, marcando uma “diferença em relação ao par ser e nada”, isto é, o tempo para além do âmbito do ser, como *outramente que ser*, o que equivale a pensá-lo como Dizer, e não como uma simples sucessão de instantes.¹³⁵

¹³⁴ Consideramos útil, para atingir esse propósito, acompanhar, de forma ainda que breve, o percurso desenvolvido por Levinas, em relação ao seu conceito de tempo, dada a posição crucial que este ocupa em seu pensamento.

¹³⁵ Cf. **AE**, p. 11-12.

Ele destaca em sua formação o lugar ocupado por Bergson que, juntamente com Durkheim, dominavam o cenário intelectual filosófico em Estrasburgo nos anos 1920. Sobre a contribuição de Bergson ele ressalta “a teoria da duração. A destruição da primazia do tempo dos relógios, a idéia de que o tempo da física é apenas derivado [...] é a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico”.¹³⁶

Em seu estudo **Subjetividade e Diacronia no pensamento de Levinas** — que temos citado várias vezes ao longo de nosso trabalho — Cristina Beckert ressalta a cisão operada por Levinas entre o temporal e o eterno, e a crítica feita a Platão de sua concepção do tempo como “imagem móvel da eternidade”. Beckert aponta para o que constitui a tese fundamental do filósofo, a saber, a temporalidade do sujeito determinada a partir do Outro, do tempo do Outro, e não o inverso, concluindo que se o eu não pode ser posto como origem do tempo, então trata-se de um eu que não coincide consigo mesmo.¹³⁷

Em 1947, Levinas elabora sua tese sobre o tempo, destacando sobretudo “o tempo não como horizonte ontológico do ser do ente, mas como relação do ‘pensamento’ ao Outro, como modo do **além de ser** [...] o tempo, em sua diacronia, significa uma relação que não compromete a alteridade do outro [...] pensar o tempo não como uma degradação da eternidade.” (TA, p. 8-9). O filósofo considera o tempo como relação ao Infinito, enquanto este não pode ser assimilável, a-preendido pela experiência; tempo como o “excedente da socialidade”, onde vão intervir figuras diversas, como o feminino e a paternidade. “Sua maneira de significar, marcada pelo **mistério** da morte, faz um desvio entrando na aventura ética da relação ao outro

¹³⁶ LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, p. 20-21.

¹³⁷ Cf. BECKERT, 1998, p. 10.

homem” (**TA**, p. 11, grifo do autor). A diacronia do tempo será o sentido próprio do que ele chama “distância-proximidade”.

Em **Totalité et Infini**, o tempo é sobretudo descontinuidade entre os instantes, a possibilidade do novo, a ruptura com o momento anterior; daí Levinas dizer que morte e ressurreição constituem o tempo, sendo a ressurreição o acontecimento principal do tempo.¹³⁸ É através do conceito de *fecundidade* que vai ser possível escapar ao destino e tender para uma aventura que não seja retorno a si, mas exílio abraâmico, onde só o ponto de partida é conhecido, e do ponto de chegada nada se sabe (em **Autrement qu’être** veremos que não há ponto de chegada, que a subjetividade é refém do Outro que a lança continuamente para fora de qualquer repouso, de qualquer parada, movimento incessante **para...** o Outro). O Rosto, enquanto acolhimento da alteridade, é que vai quebrar a seqüência de instantes e a sua reunião em totalidade. Descontinuidade seria o outro nome para o tempo.

É inegável a influência de Heidegger sobre a filosofia levinasiana e, como não poderia deixar de ser, sobre a sua concepção de tempo; “o núcleo da crítica que Levinas adereça à filosofia heideggeriana, a partir de 1936, reside, justamente, na absolutização da finitude que o conceito de morte veicula” (BECKERT, 1998, p. 64). Tudo indica que a evidência da finitude do homem tinha sido o fruto lógico do ‘tiro de misericórdia’ desfechado pelas duas grandes guerras mundiais contra as pretensões do idealismo. Diz Levinas: “a minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo **Sein und Zeit** [...] com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua ‘versatilidade’, o que nele é acontecimento, o ‘passar-se’ do ser [...] as noções heideggerianas, da finitude, do estar-aí, do-ser-para-morte, etc., permanecem

¹³⁸ Cf. **TI**, p. 260-261.

fundamentais." (**EI**, p. 29-33). Segundo Cristina Beckert, a temporalidade do *Dasein* como a modalidade própria da subjetividade contribuiu fundamentalmente para permitir a Levinas, desde 1932, a superação do modelo gnoseológico idealista do sujeito.

Levinas critica a Santo Agostinho (quando este diz que "só se pode ver aquilo que é", dando primazia ao modelo visual), segundo o qual é conferida dignidade ontológica ao presente, passado e futuro reunidos na 'visão panorâmica'. Husserl proporia o eu transcendental como origem absoluta da temporalidade, como solução para o impasse que encontra entre, de um lado, o tempo que destitui o sujeito de seu poder constituinte e, por outro, a subjetividade constituinte do tempo. Levinas, fiel ao método fenomenológico, levará às últimas consequências a busca da gênese daquilo que aparece à consciência e, assim, vai além do método descritivo, quando reconhece a impossibilidade de pôr a consciência como princípio e a subordina à anarquia do tempo diacrônico.

Continua Beckert, em sua análise, ressaltando que a contestação da eternidade paradigmática, pela filosofia contemporânea, levou à "morte" de Deus e ao nihilismo, já que não haveria mais um ser supra-temporal que fosse o fundamento do devir temporal, daí surgindo como consequências dessa contestação, ou a absolutização do tempo como sinal de uma finitude originária, ou a negação pura e simples da temporalidade, qual imagem desprovida de modelo. Ainda segundo ela, Levinas não aceitaria nenhuma dessas duas teses, considerando-as inversões mecânicas da definição platônica do tempo.

O Dizer remete ao conceito de *imemorial* de que já temos falado anteriormente, e a responsabilidade aparece como a possibilidade de se subtrair do tempo linear, cronológico, e tocar nesse imemorial, nesse *outramente que ser*, de

penetrar no equívoco ou enigma que é o modo da transcendência. Se ser é o mal de ser, e se o dito é o tempo da essência, como ir além do ser e do nada? Pelizzoli refere que a subjetividade como dizer é a solução encontrada por Levinas para “fazer frente à hegemonia totalizante que amarra o sentido da comunicação na linguagem ontológica”.¹³⁹

Em **Totalité et Infini**, a instância ética constituída pelo Rosto exige uma resposta, como nos diz Waldenfels (2000, p. 266), acrescentando que “Levinas designa também um tal responder pela velha palavra ‘responsabilidade’, que vai do dom do discurso ao ‘dom de si’. Em **Totalité et Infini**, já se havia apontado para a dimensão ética da linguagem — o laço com a responsabilidade — que, agora, em **Autrement q’être**, é melhor tematizada.”

A Filosofia não se faz sem o Logos, sem o recurso à essência veiculada pelo verbo ser, por toda a operação de mostraçāo, de *apophansis* que aí está concernida. Nunca é demais insistir que jamais foi preocupação de Levinas subestimar o papel da ontologia, o que, para ele, constituiria uma ingenuidade; o exercício da Filosofia pressupõe, certamente, uma atividade teórica¹⁴⁰. Mas, e nisso reside exatamente o diferencial de Levinas, para além do que se mostra no ser, para além da verdade que aí limita e constitui toda a esfera do dito, ‘ressoa’ (vemos aqui o acento que o nosso filósofo empresta à voz, à audição) o dizer, que vai ultrapassar o nível ontológico e atingir o *outramente que ser*, o qual não pertence à ordem eterna¹⁴¹, mas ao tempo, tempo como diacronia, como “recusa da conjunção, o não-totalizável, e, nesse sentido preciso, o Infinito” (**AE**, p. 14). A responsabilidade constitui aquilo que permite a relação com o passado utópico, que

¹³⁹ Cf. PELIZZOLI, 2002a, p. 149 et seq.

¹⁴⁰ Cf. **EN**, p. 143.

¹⁴¹ Cf. **AE**, p. 10.

não se identifica com uma origem — que permite a transcendência dizer-se em seu enigma primordial, independentemente da iniciativa do sujeito.¹⁴²

6.2 Responsabilidade antes da liberdade

Sempre que se pensa no vocáculo **responsabilidade**, costuma-se associá-lo à idéia de um eu livre, consciente, assumindo um encargo, por alguém ou por alguma coisa, pelo que deverá prestar contas a algo estabelecido como instância de julgamento, conforme vemos no artigo de Waldenfels (2000). Segundo a tônica das construções levinasianas, a sua noção de responsabilidade não tem uma assunção consciente, como condição prévia, um engajamento.¹⁴³ Se vimos em **Totalité et Infini** o eu sendo considerado como ponto de partida da relação com o Outro¹⁴⁴, em **Autrement q'ètre**, trata-se de um “eu”, como veremos no desenvolvimento, refém e completamente substituído pelo Outro, assignação pelo tempo como diacronia, ou seja, pelo Infinito, pelo Bem, como diz Platão — além do ser.¹⁴⁵ Não se trata, de forma alguma, de situar o Eu como origem, mesmo que comprometido diante do Outro, tomando a existência como dever e como responsabilidade, numa disposição afetiva *agápica*. A responsabilidade de que fala Levinas situa-se aquém de qualquer escolha possível, ultrapassa o âmbito da

¹⁴² Cf. **AE**, p. 12.

¹⁴³ Essa noção de uma responsabilidade anterior à liberdade parece advir da tradição judaica. Segundo comentário seu em um colóquio consagrado às ‘Tentações do Judaísmo’, Levinas refere: “Receber a doação da **Tora** – uma Lei – é cumpri-la antes de assumi-la [...] essa anterioridade de aceitação em relação à liberdade não exprime apenas uma possibilidade humana, mas que a essência do Real depende disso, visto que ela subentende o sentido derradeiro da criação [...] O pobre universo teve que aceitar a sua subordinação à ordem ética e o Sinai instituiu, para ele, o momento no qual se decidiu sobre o seu ‘ser’ ou o seu ‘não ser’.” LEVINAS, E. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 82-85. Levinas esclarece que não se trata de uma abordagem religiosa da questão, mas de uma abordagem a partir da filosofia, uma vez que a palavra Deus é uma noção bastante clara do ponto de vista religioso, porém a mais obscura do ponto de vista filosófico: “Esta noção poderia ser elucidada pelos filósofos a partir de situações éticas, pelo sentido humano que os textos talmúdicos descrevem.” (Loc. cit.).

¹⁴⁴ Cf. **TI**, p. 6.

¹⁴⁵ Cf. **TI**, p. 268-269.

liberdade e da não-liberdade. Indo na direção contrária à espiritualidade como foi vista pela tradição filosófica do Ocidente, ou seja, enquanto consciência, exposição de ser, saber, referência a uma idealidade e condução à certeza, Levinas concebe uma subjetividade irredutível à consciência, sem liberdade possível e partindo da sensibilidade como proximidade.¹⁴⁶

É preciso determo-nos, olhando de perto, como será possível essa passagem para o *além do ser*, para o *outramente que ser* ou, em outras palavras, como será possível ouvir e responder à linguagem da Transcendência (responder à sua ordem antes que ela seja dada), do Infinito, como atingir o Dizer pré-original. Levinas nos indica o caminho por várias etapas, quando aponta a responsabilidade como “acontecimento extraordinário e cotidiano” (**AE**, p. 12), caracterizando-a como *proximidade*, e como algo que está aquém da liberdade, uma vez que esta concerne ao âmbito do ser. “A subjetividade aquém ou além do livre e do não-livre — obrigada a respeito do próximo — é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito” (**AE**, p. 14-15). Responsabilidade como Dizer que se expressa ao modo do traumatismo, da irrupção, inaugurando um tempo outro, e não deixando ao eu a possibilidade de escolha.

6.3 Responsabilidade como proximidade

É na seqüência do questionamento de uma estrutura *gnoseológica* estabelecida e reconhecida como fonte última de significação, marca indelével da História da Filosofia, que Levinas quer ultrapassar até os limites já superados por Husserl¹⁴⁷ —

¹⁴⁶ Cf. **AE**, p. 32.

¹⁴⁷ Levinas procede a uma crítica do estatuto auferido pela tradição filosófica à significação, que foi, segundo ele, marcado por um viés empirista: “para Platão, para Hume e até para os positivistas lógicos contemporâneos, a significação reduz-se a conteúdos dados à consciência”. (**HOH**, p. 22).

quando este aponta na direção de uma intencionalidade não-teorética —, para remontar à própria diacronia, embora esta já estivesse refletida na transcendência da intencionalidade: “[...] desse reflexo é preciso remontar à própria diacronia que, na proximidade, é um-para-o-outro, não tal ou tal significação, mas a significância mesmo da significação...” (**AE**, p. 84-85).

Levinas avança mais na direção da encarnação, do irremediável de uma responsabilidade impossível de ser declinada e que deverá ser vivida no aqui e agora da relação com o outro. Será no conceito de *proximidade* que ele irá concentrar as suas idéias sobre essa relação, definindo inicialmente o que ela ‘não é’, a saber, a proximidade não está concernida ao espaço, à vizinhança física, ao ‘perto’ dos corpos. Refere-se antes a um não lugar, com tudo o que isso pode conotar de inquietação, de não-reposo, de não-fixação, algo que se oporia por natureza à estabilidade trazida pelo verbo ser, de que já falamos anteriormente: “A proximidade não é um estado, um repouso, mas precisamente inquietude, não-lugar, fora do lugar do repouso perturbado a calma da não ubiqüidade do ser que se faz repouso em um lugar...” (**AE**, p. 103). A proximidade também não é consciência de ..., passa-se antes de toda entrada da consciência, na imediatez de uma relação em que o outro não é imagem, mas ausência, ausência de existir como fenômeno e como presença apreensível, atingível pela visão (Levinas assinala que a imagem e o fenômeno pertencem ao tempo cronológico). O critério de proximidade é instaurado pelo tempo do outro: “A proximidade não entra nesse tempo comum dos relógios

Na análise levinasiana, nem mesmo Husserl — apesar de sua brilhante filosofia e de haver rompido com a concepção intuitivista da significação — conseguiu romper com o intelectualismo dessa postura, pois “justifica as significações por um retorno ao dado” (**HOH**, p. 23). Levinas não aceitava que a intuição fosse a fonte de toda significação. Segundo ele, apesar de Husserl trazer outras possibilidades de significação além das veiculadas pelo aparecer, pela manifestação, como preconizava a tradição filosófica do Ocidente — onde o pensamento e a compreensão detinham prioridade na estrutura da intencionalidade e o afetivo permanecia como informação — e indicar uma “intenção como desejo”, mantém ainda entre a consciência de ... e as intenções axiológicas ou práticas uma analogia fundamental que é reafirmada em toda sua obra . (Cf. **AE**, p. 83-85).

que torna possível os encontros. Ela é transtorno” (**AE**, p. 113). Daí excluir-se toda a possibilidade de relação em espelho, simultânea, recíproca, onde o eu e o outro gozam do mesmo estatuto e onde a comunicação pode ocorrer em termos de troca de informação, idas e vindas de significações várias, ou onde — numa perspectiva pragmática — poderia estabelecer-se um consenso. Esta hipótese é inviável se por isto entendemos a circularidade de um processo onde impera a compreensão, o entendimento, ou uma razão emprestando significado à linguagem. “A desmedida da proximidade distingue-se da conjunção onde entram, no conhecimento e na intencionalidade, sujeito e objeto” (**AE**, p. 114). O próximo, não sendo imagem nem fenômeno, é vestígio de si mesmo¹⁴⁸, é Rosto, autoridade que me ordena sem eu saber desde quando, fora de qualquer liberdade, fora até mesmo de um Eu, já que não há consistência no sujeito da responsabilidade enquanto proximidade. Levinas aponta aí para uma ambigüidade de fundo que marca a relação com o próximo, dizendo que o fato de eu ser **mais** ou **menos** (grifo nosso) que um termo dessa relação me lança fora da objetividade desta.¹⁴⁹

Em vez de *consciência de ...*, a *obsessão* por, pelo próximo, e a *obsessão* “paralisa com o peso de seu silêncio o poder de assumir esse peso” (**AE**, p. 105); enquanto a consciência remete à ação, a *obsessão* remete à *passividade*. Diante do Rosto como Outro da Transcendência¹⁵⁰, como *Premier Venu*, diante do qual nenhuma antecipação é possível, diante do qual jamais se está bastante próximo, o sujeito é *servidor*, fora do imperialismo de uma identidade eivada de saber e de

¹⁴⁸ Cf. **AE**, p. 115.

¹⁴⁹ Cf. **AE**, p. 104.

¹⁵⁰ “O rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha, quer dizer, precisamente a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza radical. A estranheza do rosto é, no sentido literal do termo, extraordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo.” (**HOH**, p. 59).

poder, mas é também *irmão*, lançado na fraternidade que se estabelece para além da natureza, para além da comunidade biológica.

Em síntese, no centro da teorização levinasiana situa-se o Infinito, a Transcendência, que constitui um Dizer sem Dito, um Dizer traumatizando sem que se possa identificar a origem desse traumatismo no tempo. O modo da Transcendência é enigma, equívoco, ao qual o homem responde, mesmo não havendo uma pergunta. Responde como a um chamamento, a uma vocação, e essa resposta diz da responsabilidade para com outrem, o um-para-o-outro da proximidade. Veremos, a seguir, as diversas articulações da *proximidade*.

6.3.1 Proximidade/Sensibilidade: uma outra modalidade do saber e da significação

Sem subestimar “a estrutura gnoseológica — e portanto ontológica — da significação” (**AE**, p. 80), suporte do saber na filosofia ocidental, Levinas propõe uma possibilidade além: a de que o sentido do humano derive, não do conhecimento e do saber enquanto abertura sobre o ser, inteligibilidade, ontologia, mas da relação ética que ordena a *proximidade* como colocar-se-no-lugar-do-outro, implicando uma outra forma de saber, o da *sensibilidade* enquanto passividade, detenção do movimento subjetivo que leva a identificar “isto enquanto aquilo”. Levinas propõe:

Quanto à significação própria do sensível, ela deve ser descrita em termos de gozo e de ferida – que são, nós o veremos, os termos da proximidade. A proximidade, que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento do conhecimento. (**AE**, p. 79).

Daí se depreende, com ele, que o ser e o não-ser não podem ser as referências últimas do sentido da existência, pertencendo ao registro ético a superação dessa alternativa, o que se dá como *passividade*, na qual ressoa a

responsabilidade como resposta pelo próximo¹⁵¹, proximidade como um-para-o-outro. “Proximidade pensada não a partir do ser, mas como o que dá sentido ao ser” (**AE**, p.1 8). O que Levinas pretende mostrar é a possibilidade de uma significação não subordinada à Ontologia, ou seja, uma “significação do além da essência” (**AE**, p. 80, fora do âmbito do interessamento. Trata-se de uma significação que deriva da sensibilidade, marcada pelo imediato, e não de um saber abstrato, tematizado, manifestação. Nesse ponto, ele se distingue radicalmente dos modernos e, de algum modo, dos contemporâneos, isto é, nesse arrancamento à essência e à mostração do estatuto que gozaram sempre na tradição filosófica do Ocidente. Vejamos a crítica que ele dirige a Heidegger e a Husserl:

O fato de que não se possa filosofar antes da manifestação de alguma coisa não implica de saída que a significação “ser”, correlativa de toda manifestação, seja a fonte desta manifestação e de toda significação, como se pensa a partir de Heidegger, nem que a mostração seja o fundamento de tudo o que se manifesta, como o pensa Husserl. (**AE**, p. 85).

Levinas não aceita a redução do sentido do subjetivo à manifestação; ele contesta esse privilégio, reivindicando uma outra possibilidade de filosofar; a de que haja um saber próprio à sensibilidade, cuja significação remonta até à idéia de um psiquismo como corpo materno, onde noções tais como *passividade*, *vulnerabilidade*, *paciência* tentam descrever o acontecer que antecede o acesso ao ser, possibilitando-o. A significação do sensível como proximidade, o um-para-o-outro da responsabilidade seriam a matriz ética de todas as outras significações conferidas ao ser.

Nessa abordagem da proximidade como significação do sensível, surge a força da ambigüidade de que se reveste a noção de sujeito responsável em Levinas, porque, ao mesmo tempo que a responsabilidade se passa na relação concreta com o outro, meu próximo, a quem devo dar “o pão de minha boca” — relação, portanto,

¹⁵¹ Cf. **AE**, p. 17.

a partir de um corpo e de um psiquismo, de um gozo, de uma encarnação que torna possível a significação¹⁵² —, trata-se, por outro lado, de um psiquismo completamente atravessado pela alteridade (e não apenas interioridade, como era o caso em **Totalité et infini**), impedido de coincidir consigo mesmo. “Sob as espécies da responsabilidade, o psiquismo da alma é o outro em mim, doença da identidade” (**AE**, p. 86).¹⁵³ A identidade do sujeito só pode ser pensada aqui como sensibilidade de um corpo em **exposição** permanente ao outro, entrando na ordem do dom de **si** mesmo, porque já não se trata de um eu-consciência, ativo, livre, imperialista, mas de um Eu que é **si**, acusado de tudo e por todos, acusativo que fere o núcleo da egoidade, lançando-o fora do seu centro de gravidade, para onde tudo converge, segundo a perspectiva do idealismo. Psiquismo literalmente animado.¹⁵⁴

Mas Levinas adverte que a condição para esse dom de si mesmo, para a abnegação, a saber, o para-o-outro da proximidade enquanto sensibilidade, exige o **gozo** como momento prévio. Gozo cuja natureza reside no permanente relançamento da insatisfação, das faltas, na promessa de um contentamento, no próprio apetite.¹⁵⁵ O arrancar de si algo em que o sujeito se compraz, esse momento do comprazer-se, do egoísmo¹⁵⁶, de retorno a si mesmo, é condição para que ele

¹⁵² Cf. **AE**, p. 87.

¹⁵³ Cristina Beckert (1998, p. 267) comenta sobre a linguagem metafórica utilizada por Levinas, dizendo que: “as [metáforas] de ordem patológica dizem respeito ao ‘delírio’ e à obsessão, características da subjetividade exposta a outrem.” Cita De Greef, quando este considera dois tipos de metáfora, a de ordem militar e a de ordem patológica, “expressão da passagem de uma análise fenomenológica e epistemológica da consciência para uma análise ética, sendo o caso mais flagrante a transmutação de ‘obsessão’ em ‘refém’, a partir da mesma etimologia, **obsidium**, que significa simultaneamente cerco e condição de refém.”

¹⁵⁴ “A animação não é aqui uma metáfora – mas uma designação, se se pode dizer, do irredutível paradoxo da inteligibilidade, do outro no mesmo, do tropo do ‘para o outro’ em sua inflexão prévia.” (**AE**, p. 88).

¹⁵⁵ Cf. **AE**, p. 92.

¹⁵⁶ “Para Levinas, não se trata de não ser egoísta, e o egoísmo não é uma atitude ou uma figura da consciência que existe para ser ultrapassada; é o lugar jamais apagado (nele trata-se de que haja alguma coisa capaz de responder, que a subjetividade tenha uma espessura, uma consciência) de uma primeira ligação ao mundo que não pode ser superada, e que não tem outro sentido precisamente senão o de me fazer **lugar** [*me faire lieu*], de me localizar. A subjetividade é plena e consciente, não no sentido de que seria auto-suficiente, mas no sentido justamente em que é

possa dar ao outro o pão de sua boca. “Só um sujeito que come pode ser para-o-outro ou significar. A significação — o um-para-o-outro — só tem sentido entre seres de carne e de sangue” (**AE**, p. 93). É porque é gozo que a sensibilidade pode ser também ferida, *exposição ao outro, vulnerabilidade*. Levinas alerta para o fato dessa ambigüidade que procede desse movimento de afirmação no ser — do *conatus* — desse instante em que o eu se compraz, voltando-se sobre si mesmo, o que põe em risco a significação do um-para-o-outro. “Mas essa ambigüidade é a própria condição da vulnerabilidade, isto é, da sensibilidade como significação” (**AE**, p. 100).

Uma figura forte da sensibilidade é a *maternidade*¹⁵⁷, o carregar outro, ser responsável por ele, ser afetado pela alteridade, estar vulnerável, estar encarnado e ‘permitir’ a encarnação do outro em si, o corpo sendo mesmo o lugar onde a subjetividade se passa, o que engendra uma intriga ética no imediato, o um-para-o-outro do contato, a possibilidade de ferida, da velhice e de morte. Levinas insiste na concepção de uma “subjetividade de carne e de sangue” (**AE**, p. 99) nas antípodas do sujeito-consciência caro à Filosofia ocidental, preocupado em buscar um fundamento, uma origem — a *arché* — e em reunir em sistema os termos de uma relação. A significação, o Dizer, ele situa aquém de qualquer origem que possa ser resgatada e re-presentada pela memória. “Em **Totalité et Infini**, o sensível foi interpretado no sentido de consumação e do gozo”.¹⁵⁸ Em **Autrement qu’être**, há uma ampliação do sentido da sensibilidade; ela é a fonte da significação que, por sua vez, é o um-para-o-outro como passividade e exposição.

necessidade, que é sempre ligada e em si enodada.” BENOIST, Jocelyn. *Le cogito lévinassien: Lévinas et Descartes*. In: MARION, J. L. (dir.). **Emmanuel Lévinas: Positivité et Transcendance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 115-116 (grifo do autor).

¹⁵⁷ Cf. **AE**, p. 116, onde Levinas cita o Livro dos Números 11, 12: “Concebi porventura eu todo este povo? Gerei-o eu para que me dissessem: Leva-o ao teu colo, como o aio leva o que cria, à terra que juraste a seus pais?”

¹⁵⁸ **AE**, p. 94, nota de rodapé.

Levinas, que ‘herda’ de Descartes a idéia do Infinito, diverge frontalmente dele ao abordar a subjetividade como sensibilidade e, conseqüemente, não separar o corpo da subjetividade. A identidade não derivando da certeza de si, mas, ao contrário, do fato mesmo da deposição do eu, do seu movimento para o outro que, sem constituir-se em ato, é antes entrega aquém da iniciativa, dar, responsabilizar-se pelo outro. “A animação de um corpo por uma alma não faz senão articular o um-para-o-outro da subjetividade” (AE, p. 99-100), o que constitui o próprio sentido desta.

6.3.2 A obsessão como responsabilidade e modalidade de relação com o outro

Acreditamos estar ficando evidente o quanto Levinas desloca do teoricismo, do âmbito do saber enquanto “abertura sobre o ser”, a questão da relação com a alteridade, para situá-la num campo eminentemente ético, para além da correlação ser-consciência e de toda finalidade ontológica. Ele vai chamar de **obsessão** a relação em que os termos envolvidos não são recíprocos, nem reversíveis, mantendo uma diferença entre si, e em que o Outro subverte completamente a ordem estabelecida, a estabilidade, a identidade enquanto certeza de si. Não há possibilidade de preparação para receber o próximo, que não se faz anunciar, que chega sob a forma de irrupção, traumatismo, não porque seja violento, porém, *defecção mesmo da fenomenalidade*, é ‘menos’ que o *fenômeno*¹⁵⁹ — sujeito na passividade radical de uma afecção incompreensível e não-tematizável, exposição pura à ferida, ao sacrifício, passividade que não é ingenuidade, porque exatamente coloca em causa a ingenuidade do Ego.¹⁶⁰ O modo da *obsessão*, Levinas denomina de *urgência extrema* (AE, p. 111); eu estou sempre atrasado, já que o tempo

¹⁵⁹ Cf. AE, p. 112.

¹⁶⁰ Cf. AE, p. 116.

cronológico — “o dos relógios” — não consegue acompanhar o do Outro, em relação ao qual é sempre mais lento, instaurando uma diacronia insuperável e a sensação de nunca dar conta do compromisso.¹⁶¹

Em **Autrement qu’être**, Levinas retoma o tema do Rosto, abordando-o dentro da relação de obsessão que é a proximidade, o um-para-o-outro, a responsabilidade, Rosto como vestígio do Infinito, me olhando a partir de sua *miséria*: “tudo nele me olha, nada me é indiferente” (**AE**, p. 118). O Infinito, ele distingue do nada puro e simples e do dever (*Sollen*), porque na proximidade não há um fim que possa ser atingido; na relação com o Outro, eu não chego jamais muito perto, e sou cada vez mais responsável por ele à medida que respondo por suas faltas e por sua infelicidade.¹⁶² Levinas insiste sobre a “desmesura mesma do Infinito”, o que explica que a proximidade não seja “ultrapassável especulativamente: ela é a infinição ou a glória do Infinito” (**AE**, p. 119). A proximidade é contato com aquele ou por aquele que nunca se deixa tocar, que nunca se deixa macular em sua alteridade. Rosto que é vestígio de si mesmo e não aponta para nenhuma realidade que subsistiria atrás de si, velado, escondido, mas que me perturba como o “indesejável desejado” (**AE**, p.111), fazendo explodir o tempo e a linguagem enquanto Dito, me precedendo num antes que Levinas faz recuar não no tempo enquanto sucessão de instantes, mas para aquele do qual não posso me lembrar, de modo que toda possibilidade de ato seja excluída (mesmo que seja um ato de acolhimento), que ele identifica com a passividade absoluta, onde só a afecção é possível, onde só pode ocorrer a exposição da exposição, como tantas vezes ele reitera ao longo de todo o **Autrement qu’être**.

¹⁶¹ Cf. **AE**, p. 113.

¹⁶² Cf. **AE**, p. 119.

Proximidade como relação de obsessão, possibilitando — mesmo sendo um Dizer antes do Dito — a existência da linguagem e o sentido do ser. Proximidade onde o Eu é Si, perseguido.¹⁶³

Levinas, como Freud, vai descrever a subjetividade enquanto não se reduzindo à consciência, embora, naturalmente, a consciência para os filósofos não seja o mesmo que para o fundador da Psicanálise.¹⁶⁴ De qualquer forma, um ponto é comum às duas acepções: a soberania do eu, o controle, a inteireza, nada querendo deixar fora de sua luz e de sua (com)preensão. A possibilidade de abarcar, de sintetizar o diverso da experiência, além da pretensão de conferir-lhe sentido. Na proximidade como obsessão, a relação não se passa sob a égide da luz, da inteligibilidade, da primazia da visão, mas caracteriza-se por uma forma outra de abordar a alteridade. Relação determinada, de antemão, pelo outro e **para** o outro, não tendo origem no egoísmo, na perseverança no ser, mas que é puro desinteressamento, saída de si não como fuga, mas sob as espécies do **ser-ofertado-ao-**

¹⁶³ “A noção de perseguição está no centro das reflexões de **Autrement qu’être** [...] nas obras de Levinas e mais particularmente em **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, uma das figuras, se se pode dizer, do imemorial é a noção de perseguição.” (WEBER, 1995, p. 69).

¹⁶⁴ O vocábulo “consciência” (*Bewusstsein*), consciência teórica, ocupa, no Dicionário de Filosofia de Abbagnano, nada menos do que 11 páginas e meia, o que nos dá a idéia da complexidade que o termo envolve: “O uso filosófico da noção de C. supõe o reconhecimento da realidade dessa esfera e de sua natureza privilegiada. É só por existir uma esfera da interioridade, que é uma realidade privilegiada, de natureza superior ou, de qualquer forma, acessível ou mais indubitável para o homem, que a C. constitui um instrumento importante de conhecimento e de orientação prática. Não parece que a filosofia clássica da Grécia tenha reconhecido a realidade privilegiada da interioridade espiritual [...] Para Husserl, a consciência é aquilo que era para Kant: uma relação com o objeto, mais precisamente, uma relação na qual o objeto **se dá** como tal [...] A eliminação da noção tradicional de C. deve-se ao uso que Heidegger fez da noção de **transcendência** na análise da relação do homem com o mundo [...] A relação do homem consigo mesmo e com o mundo, descrita em termos de transcendência, deixa de ter os caracteres tradicionais da C. (*trancamento* em si mesma, imediação, auto-reflexão, etc.) de sorte que Heidegger pode dispensar até mesmo o termo consciência. A análise existential de Heidegger foi um duro golpe contra o primado metafísico da C., tão tenazmente afirmada pela filosofia moderna e contemporânea. Não só essa análise deixa de utilizar o termo C. ou a noção de C., como também a distinção entre ‘interior’ e ‘exterior’, entre o que está *na* e o que está *fora* da C. deixa de ter sentido. O declínio da noção de C. na filosofia contemporânea é um dos sinais mais evidentes de uma nova colocação do problema do homem.” (ABBAGNANO, 1998, p. 185-195).

“Se é verdade que a teoria psicanalítica se constituiu recusando definir o campo do psiquismo pela consciência, nem por isso considerou a consciência como um fenômeno não essencial, haja vista sua crítica ao behaviorismo. Segundo a teoria metapsicológica de Freud, a consciência seria função de um sistema, o sistema percepção-consciência (Pc-Cs).” LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. Lisboa: Moraes Editores, 1970, p. 135-140.

outro. “Outro que não é um defeito de intuição, mas o excedente da responsabilidade” (**AE**, p. 126).

É na recusa à tematização que “a verdadeira vida” (**TI**, p. 3) se suporta, se mantém, guardando o seu segredo que não pode ser violado, que não se submete à força, mas se abre à docura e à passividade de deposição do sujeito. É exatamente ali, onde o sujeito não pode e não quer, porque comandado desde aquém do poder e da liberdade, que pode acontecer o milagre da resposta de onde brota o sentido do humano. É o que Levinas chama de “significância da significação”, a saber, a possibilidade de relação com uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade.¹⁶⁵ Relação an-árquica, distinta da doação de sentido, porque vivida como obediência a um mandamento que me ordena desde sempre — sem que esse sempre seja a eternidade — à responsabilidade pelo outro, contato vivo, encarnação, sensibilidade, fome, frio, solidão, envelhecimento, doença e morte — o sujeito em Levinas é respiração. É si que passa, que “**se** passa”.

Mas essa relação que é obsessão não se passa *ao lado* da consciência, paralela ao saber e à segurança que vem da certeza. É pura perturbação, afecção, *pathos*, algo da ordem do subversivo, no que este aponta para a transgressão de uma lei, a lei do incesto com a razão enquanto princípio unificador e esclarecedor. “A empresa do Outro se exerce sobre o Mesmo ao ponto de interrompê-lo, de deixá-lo sem palavra” (**AE**, p. 128). A palavra vem no só-depois da passagem do Infinito, porque quando ele passa — embora nunca tenha estado presente — é preciso fazer como Moisés no Sinai, esconder-se na penha, para não ser aniquilado pela sua glória. Existe só esta ‘contr-ação’ de egoidade, silêncio, não há palavra possível diante do Dizer pré-original. É denominada *perseguição* essa maneira como o Eu

¹⁶⁵ Cf. **AE**, p. 127.

sofre a incidência do Outro que não se faz anunciar, que não tem arauto, tornando inviável a operação da consciência, enquanto regida pelo princípio de identidade.

CAPÍTULO 7

A Substituição

Este livro interpreta o *sujeito* como *refém* e a subjetividade como substituição, rompendo com a essência do ser.

Levinas¹⁶⁶

Temos visto que, diante do mundo, não estamos simplesmente ‘jogados’, mas interrogados e convocados. A Transcendência como Questão subjaz no âmago do ser, rompendo os limites deste e alcançando-o para um *além da essência* que é literalmente a (in)versão do Infinito em nós, o que não é sem irreversíveis consequências para o homem em sua relação consigo mesmo, com o mundo, com os outros homens, quer estes em sua dimensão individual — no face à face —, quer estes enquanto compõe a sociedade. A subjetividade é exatamente o ‘resultado’ desse atravessamento do *além do ser* no ser, e ela é impensável fora da relação de socialidade, ou seja, enclausurada, começando e terminando em si mesma, auto-referente, monológica. A Ética seria a própria constituição da subjetividade enquanto significada a partir de outrem. Não existiria, para Levinas, uma Ética como conjunto teórico de princípios e valores, de um lado, e um sujeito livre, capaz de escolher esses princípios — ainda que estes sejam “o Bem” —, por outro. Ética seria a própria significação do humano, o sentido que não é abarcável a partir de uma idéia, mas é o próprio sentido do homem, na inteligibilidade que se dá a partir da *proximidade como sensibilidade*.

¹⁶⁶ AE, p. 232.

Temos visto ainda que, diante da Questão ou Enigma da Transcendência, a resposta é responsabilidade pelo outro, com tudo o que isso possa implicar de sacrifício, oferenda, paciência, exposição. Levinas transpõe para a filosofia a estrutura de disponibilidade da tradição judaica resumida no *Eis-me aqui* de Abraão, Jacó, Isaías... Essa gratuidade no expor-se sem reservas testemunha a prioridade do Outro no Mesmo, uma lógica absolutamente estranha e inadmissível pela linguagem do ser, no percurso da sabedoria ocidental. Trata-se, antes, de uma via na contramão dos interesses humanos — mesmo que, por humano, se queira falar de um sujeito ético, assumindo, de forma voluntária, situar-se social, política e existencialmente em prol do outro.

A idéia de *substituição* que, segundo o próprio Levinas (**AE**, p. 125), foi o “germe” de **Autrement qu’être** constitui uma noção fundamental para o entendimento da superação do viés ego-ontológico que marcou o pensamento filosófico. Tentaremos destacar o que chamamos de eixos mais significativos da construção/desconstrução implicados na elaboração da referida idéia.

7.1 A Persegição

A linguagem de Levinas, refletindo o desafio do *como filosofar* após *Auschwitz* — além de toda a estrutura de receptividade passiva da Lei, dos Mandamentos, própria do Judaísmo —, revelaria a recusa à pretensão de autonomia reivindicada pelo pensamento, desde Descartes, ou seja, a pretensão de dar a si mesmo suas próprias leis, seu fundamento, proclamando, dessa forma, a soberania do sujeito que pensa. Nesse ponto, apesar de o próprio Levinas reconhecer-se próximo a Kant, teríamos um desvio do pensamento kantiano, que proclama, a partir

da liberdade e por causa desta, a autonomia da razão, promulgando suas próprias leis morais.

Surge entretanto uma questão: essa recusa será possível, se “o ato de pensar é, como tal, a reivindicação da autonomia que enquanto *episteme* significa ruptura com a *doxa*, com a dependência das opiniões recebidas?” (WEBER, 1995, p. 72)

Segundo Levinas, o fundo de “anárquica passividade” (AE, p. 144) — impossibilidade de dar a si mesmo a sua arché, o seu princípio — é que marcaria a diferença com os postulados do pensamento ontológico, introduzindo uma forma de inteligibilidade outra, uma forma de pensamento que, tendo de ser dito no ser, vai além do ser: “a perseguição é o momento preciso em que o sujeito é atingido ou tocado sem a mediação do Logos” (AE, p. 156).

O fato de essa pretensão à autodoação somente ser possível no *après-coup* cria a necessidade de recuperação desse *atraso*, esse *lápso de tempo*, o que remete Levinas a uma linguagem que testemunha a passividade absoluta do sujeito, cuja consciência *chega sempre tarde demais*, impossibilitada de retomar o momento de origem, constituindo esse lapso de tempo o próprio envelhecimento do sujeito, o fato de que ele, enquanto corpo, “passa numa passividade absoluta” (WEBER, 1995, p. 72), sofrendo a ação do tempo que, enquanto alteridade, age à revelia do sujeito, desgastando-o, expondo-o à doença e à morte; vemos, portanto, que a noção de *perseguição* introduz uma subversão, uma estranheza à natureza própria do pensar enquanto tal.

Levinas insiste na tese de que a subjetividade não se reduz à consciência, como pretendia o idealismo, à re-flexão de um Eu se curvando sobre si para se descobrir como uma identidade, algo igual a si mesmo, coincidente. O célebre imperativo socrático “conhece-te a ti mesmo” já indicava essa direção à qual

chegaria Descartes e que marcaria séculos da história filosófica — até Hegel — com o selo da metafísica da subjetividade. Com Hegel, a noção de Consciência de si estaria na origem da multiplicidade de sujeitos únicos, concretos, que só encontrariam sua identidade a partir da posição ocupada no Todo do Sistema.¹⁶⁷ Levinas vai dar ênfase à distinção entre o que é da ordem da consciência — e remete à idéia de um princípio — ou seja, da reflexão sobre si, que implica o jogo temporal da re-presentação (passado e futuro tornados ‘presente’ através da retenção e protensão, respectivamente) e o que, não constituindo uma desordem, é de outra ordem, a saber, remete à ausência de princípio, à anarquia, que ele identifica com a perseguição. Aqui a consciência é atingida, a dimensão do ser é perturbada, sem que seja possível identificar o que causou a perturbação. Trata-se da defecção da própria consciência, traumatismo que corta o fio desta: “a intervenção do Outro se exerce sobre o Mesmo a ponto de interrompê-lo, de deixá-lo sem palavra” (AE, p. 128). A consciência, como mestria de si, é deposta, expondo o registro da passividade que, enquanto Paixão, se inscreveria numa estrutura n 112 ontológica, desconstruindo o logos, reduzindo tudo ao silêncio: “Como uma tal Paixão pode ter lugar e tempo na consciência?” (AE, p. 130).

Para responder a isso, Levinas vai utilizar-se da noção de *recorrência* — que examinaremos a seguir — a conversão do Eu a *si mesmo*, podendo este ser articulado à *perseguição*, já que não pode se fazer, sendo já feito de passividade absoluta;¹⁶⁸ daí ser detido o movimento que o faria retornar ao Eu, o jogo ontológico do *para-si*. A noção de *perseguição* exclui toda a possibilidade de ser entendida intelectualmente, assimilada por um eu soberano; ela remete imediatamente às noções de *passividade*, *vulnerabilidade* e *exposição*, noções que compõem a

¹⁶⁷ Cf. AE, p. 131.

¹⁶⁸ Cf. AE, p. 132-133.

'estrutura' de uma subjetividade mais arcaica, mais originária, do que uma subjetividade que assenta no saber e no poder, e que, portanto, não deve ser recalculada.¹⁶⁹ "A consciência — consciência de um possível, poder, liberdade — terá já perdido assim a proximidade propriamente dita, subtraída e tematizada, como terá recalcado em si mesma uma subjetividade mais antiga que o saber ou o poder" (**AE**, p. 104-105). "A responsabilidade por outrem — responsabilidade ilimitada que a rigorosa contabilidade do livre e do não-livre não mede mais — reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o Eu numa passividade de perseguição, de recalque e de expulsão para fora da essência, em Si" (**AE**, p. 159).

Elizabeth Weber (1995), em sua análise do traumatismo da perseguição como algo inacessível, onde a consciência não penetra, refere-se a Freud e à idéia de recalque como reação ao traumatismo¹⁷⁰, sob pena de perder-se o justo sentido do que é humanidade enquanto proximidade; em outras palavras, o humano de 113 trata Levinas em nenhuma hipótese pode ser reduzido à consciência, o que não implica o desprezo ou a subestimação do papel que esta exerce na economia do ser.

Nesse ponto, Levinas dá um passo bastante audacioso, que o coloca fora das filosofias deterministas e fora das filosofias ditadas da liberdade, mas sobretudo fora do posicionamento filosófico que fazia incidir sobre a compreensão do ser — sobre a ontologia — o sentido último da existência. Ir *além do ser* foi desafiar os cânones da tradição do pensamento e ousar uma outra forma de inteligibilidade, a saber, fazer recuar a Razão e deslocá-la da posição de fundamento da compreensão, estabelecendo a responsabilidade do um-pelo-outro como a fonte da significação.

¹⁶⁹ É interessante registrar a referência ao termo *recalque*, que é característico do vocabulário psicanalítico.

¹⁷⁰ Cf. WEBER, 1995, p. 95, nota de rodapé nº 62.

Com a noção de *criatura* que ele identifica com o *si-mesmo*, a história do Eu foi recuada para um âmbito pré-lógico, de onde emanará a possibilidade de o sujeito dizer-se eu, mostrar-se, aparecer à consciência, entrar na ordem do fenômeno. Tudo o que decorre da dimensão “outra que ser” não afeta uma unidade prévia; Levinas faz questão de ressaltar que não se trata de uma perda da substancialidade do eu no sentido de uma unidade perdida. Ao contrário, o *si-mesmo* é indivisível, não se divide em dois para se contemplar, não se separa de si, mas, ao mesmo tempo, Levinas assinala essa unidade como “torção e inquietude”¹⁷¹, impedida de retorno a si mesma, nem repouso na identidade, nem cisão dialética. Essa unidade como singularidade será melhor tematizada quando trabalharmos a *unicidade*.

7.2 A Recorrência

Quando Freud¹⁷² situa o eu ameaçado por três senhores (o mundo exterior, a libido e a consciência moral), já aponta para a fragilidade e a ilusão de poder que perpassam a instância egóica, e posteriormente Lacan irá definir como desconhecimento a função própria do eu.

Se a tese é, então, a de que a subjetividade não se reduz à consciência, e se a promessa de Levinas, desde **Totalité et Infini**, é a de “defesa da subjetividade”, segue-se que um longo trabalho de desconstrução deverá ser efetivado, antes de nos confrontarmos com o ‘perfil’ do novo sujeito. O filósofo indica que, certamente, ele será buscado — “termo irredutível à relação e entretanto em recorrência” (**AE**, p. 130) — fora da consciência e fora do ser, o que implica na noção de expulsão, e convém esclarecer que não se trata de uma troca de lugar: não será em outro sítio

¹⁷¹ **AE**, p. 136, nota de rodapé.

¹⁷² Cf. FREUD, S. **El ‘yo’ y el ‘ello’**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1968. (Obras completas, v. II). p. 29.

que ele se encontrará; ao contrário, o primeiro traço do sujeito levinasiano será o de exilado, sem recurso, *sem lugar onde repousar a cabeça*, “em si já fora de si, mal em sua própria pele” (**AE**, p. 132), inquieto, tendo que percorrer um caminho na direção inversa de seu interesse, de sua perseverança no ser, de sua auto-afirmação: “o *si-mesmo* não porta sua identidade como a portam os entes, idênticos enquanto ditos sem desdito e que, assim, se tematizam e aparecem à consciência” (**AE**, p. 132).

Podemos entender por recorrência a saída do nominativo, a saber, da esfera onde se dá a fixação de uma essência a uma identificação, uma quididade, uma stase, uma legenda se traduzindo em cristalização. Saída da esfera da verbosidade dos verbos, onde predomina o Dito e onde o Eu assume a iniciativa a partir da liberdade. O território agora é o do *si*, da *criaturalidade*, ‘instância’ aquém do Eu, onde tudo se passa no único registro possível: o da afecção absoluta, da ipseidade no lugar da identidade, paixão no sentido etimológico do termo, ou seja, remetendo à passividade — domínio do acusativo. Aqui a subjetividade ‘recua’, sendo inteligível apenas na perseguição, na (in)condição de refém. O que isto vem a significar para a substancialidade do eu?

É como se voltássemos para antes da constituição do eu (sem que isto signifique um retorno ao *il y a*), para um tempo impossível de ser recuperado como origem, para aquilo que constitui a materialidade do homem, a sua corporeidade, no que esta se distingue da matéria do mundo. *Vestígio criatural*, hipóstase que precede todo o jogo da consciência e implica necessariamente uma defasagem temporal, ou seja, a entrada num tempo que não é determinado a partir do Eu, mas a partir do Outro. “O sujeito se descreve como se, de saída já no acusativo (ou sob acusação!)” (**AE**, p. 69), e o seu sentido é ser-para-o-outro, apesar de si-mesmo.¹⁷³

¹⁷³ Cf. **AE**, p. 14.

Esse registro do acusativo implica a *perseguição* e remete a uma dívida, não sendo esta o resultado de algum compromisso assumido sob a égide da liberdade; trata-se, antes, de uma dívida originária, impagável, que pode ser articulada, por nós, à noção de culpa. Deixemos a esse respeito falar Susin: “quanto mais me aprofundo em mim, tanto mais a dívida cresce, o dever aumenta, a culpa torna-se uma invasão e um trauma, uma corrosão e uma obsessão” (1984, p. 313).

Mas é preciso evitar um mal-entendido: descrito assim, sem lugar, em exílio, voltando para o “antes do Eu”, sem que isto constitua um princípio, portando um nome de empréstimo ao ser, ou seja, sendo apenas pró-nome, no esvaziamento de si, poder-se-ia pensar que só de forma negativa se descreve o *si-mesmo*. Levinas, porém, ressalta que a dívida, a culpa, a acusação, a perseguição, que colocam o sujeito como refém, constitui a bondade original da criação.¹⁷⁴

7.3 A Encarnação

O corpo é o *locus* onde acontece a subjetividade do *si-mesmo*, mas corpo que não se reduz ao biológico; porque atravessado pela alteridade, é corpo ético, voltado ao outro, que é a própria “razão de ser” do Mesmo, “inspiração ou o psiquismo mesmo da alma” (**AE**, p. 139). Já não se trata aqui do corpo como o vimos em **Totalité et Infini**, corpo de gozo, interioridade, instituído dentro de uma ordem econômica, sensibilidade erótica, carícia, corpo destinado à trans-substanciação através da paternidade. Em **Autrement qu’être** temos um corpo animado pela alteridade, exposto a um tempo que se inscreve nele como envelhecimento e vulnerabilidade. Levinas diz que o corpo biológico se submete a uma estrutura mais

¹⁷⁴ Cf. **AE**, p. 156.

elevada que é a *despossessão*, nem fuga, nem alienação, porque responsabilizado pelo sofrimento do outro e até pelo sofrimento que o outro lhe inflige: “o corpo não é nem o obstáculo oposto à alma, nem o túmulo que a aprisiona, mas isso pelo qual o *Si* é a própria suscetibilidade” (**AE**, p. 139)

Levinas usa metáforas corporais relativas sobretudo à respiração, para apontar a despossessão do sujeito, que se desprende de si, de sua substancialidade, como se, exalando o último suspiro de egoidade, atingisse o ponto culminante da entrega. Constrangimento, contração, angústia, todos esses termos tentam falar da inversão da essência, da *desnucleação* do Eu, até a perda total de Si, mas perda que não culmina no nada, consistindo nisso a *substituição*: a saída de Si em termos de expulsão da esfera do ser, para dar lugar ao Outro. Mas se tal despossessão não conduz ao nada, de que forma o Eu se hipostasia? Através da responsabilidade pelos outros — e não como consciência de si — significando a *gestação do outro no mesmo*¹⁷⁵. Esta é uma tarefa para a qual o Si mesmo é insubstituível e que ele vai realizar através de sua encarnação, expondo-se e oferecendo-se ao outro. A hipóstase se expõe sob o modo de um acusativo como *si-mesmo*, antes da nominalização, ou seja, de aparecer no Dito como portador de um nome:

O *si-mesmo* se expõe como hipóstase a quem o ser que é como ente, não é senão uma máscara. Ele porta seu nome como nome de empréstimo, como pseudônimo, como pro-nome. Em Si, o *si-mesmo* é o um ou o único separado do ser. (**AE**, p. 135).

Para Levinas, a identidade, o saber da consciência só são possíveis porque existe essa in-condição da ipseidade do si-mesmo, antes de toda constituição do sujeito que advém ao saber e ao poder da intencionalidade, porque há uma inversão no processo do *interessamento*, uma retirada do jogo de luz e sombra onde o ser se revela e des-cobre a sua verdade. É preciso toda uma anterioridade sem

¹⁷⁵ Cf. **AE**, p. 134.

fundamento, sem origem, uma anterioridade anárquica, para que se dê como acontecimento todo o trabalho da mostração e do fenômeno que são próprios da essência. Levinas caracteriza o si-mesmo como “deficit em ser” (**AE**, p. 136) e nisso se aproxima do pensamento psicanalítico onde o sujeito padece de uma falta-a-ser estrutural, a saber, só se constitui como sujeito enquanto faltante.

Nesse extremo de despossessão, nessa passividade absoluta (que é não inércia), paixão radical, o outro ocupa o lugar do Eu, animando-o, constituindo doravante a própria mola da subjetividade, aquele pelo qual se deve sofrer, suportar nas duas acepções do verbo: ser suporte de, e acolher todo o peso da alteridade. “Sofrer pelo outro não é paciência absoluta senão se esse ‘por outrem’ é já para outrem” (**AE**, p. 141). Assim como é impensável um bebê sem mãe (sem alguém que cumpra a função materna), é impensável também o sujeito fora desse movimento *para* o outro. “Essa transferência — não sendo interessada, ‘outramente que essência’ — é a própria subjetividade” (**AE**, p. 141).

Podemos ver nesse ponto o entrecruzamento da *substituição* com a *responsabilidade*, porque o sujeito é *refém* do outro e ninguém pode substituí-lo; ele existe a partir do outro de onde emana o sentido de sua vida. Com o Eu responsável e substituído pelo outro, posto assim como insubstituível, a saber, “a subjetividade como o outro no mesmo” (**AE**, p. 141), já se está no *além da essência*, a subversão já é radical: quanto mais se é (sujeito responsável e insubstituível), menos se é (sujeito voltado para si mesmo), menos se tem, num despojamento cada vez mais completo, sem que isso constitua alienação. Paradoxo próprio da ética levinasiana, essa mudança de direção do *interessamento* revela a própria “glória do Infinito” que, debordando os limites da subjetividade, não cessa de irradiar, de espargir, de dizer-se em *dom*.

O sujeito dito encarnado não resulta de uma materialização, de uma entrada no espaço e nas relações de contato e de dinheiro que uma consciência realizaria — isto é, uma consciência de si, prevenida contra todo dano e previamente não-espacial. É porque a subjetividade é sensibilidade — exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, o um-para-o-outro, isto é, significação — e que a matéria é o lugar mesmo do para-o-outro, o modo pelo qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo — no sistema lingüístico — que o sujeito é de carne e de sangue, homem que tem fome e que come, entradas numa pele e, assim, suscetível de dar o pão de sua boca ou de dar sua pele. (**AE**, p. 97).

Entramos, assim, na lógica do dom, onde se expressa toda a força da subjetividade levinasiana, trazendo a relação do face-a-face, a relação com o Rosto, para o plano concreto, quando se está diante do outro sem o recurso da teoria, sem o apoio e a mediação dos conceitos, sem o consolo das promessas religiosas (onde uma recompensa pelo dar nos restituiria a dádiva); relação nua, desprotegida, viva e, por isso mesmo, perigosa ao extremo porque, através do dom, é o eu que se dá, não a partir de uma livre iniciativa, nem de uma benevolência natural, mas porque vocacionado ao outro, à revelia de sua vontade, apesar de si, do seu zelo pela liberdade.¹⁷⁶

Definindo o Dizer como “sentido da paciência e da dor” (**AE**, p. 64), Levinas articula linguagem e corpo como dom do outro, cuja maior expressão, literalmente falando, pode ser metaforizada através da maternidade¹⁷⁷, que ordena dar ao outro o pão de sua boca, dar as entradas como ponto extremo da hospitalidade, do acolhimento, onde se vive a intriga que me enoda aos outros antes que a meu próprio corpo.¹⁷⁸ Nisso consiste a significação própria do Dizer, que é inseparável da encarnação do sujeito. Ética vivida como sensibilidade: “não há espiritualidade que não seja dolorosamente material [...] O corpo integra perfeitamente o desígnio do bem que não permite espiritualidade sem encarnação, nem materialidade sem

¹⁷⁶ Cf. **AE**, p. 142.

¹⁷⁷ Cf. **AE**, p. 137.

¹⁷⁸ Cf. **AE**, p. 96.

espiritualidade" (SUSIN, 1984, p. 345-346). Podemos, nesse ponto, perceber a íntima articulação entre responsabilidade e substituição, onde, através da recorrência, o que é Si encontra-se diante de uma tarefa intransferível e na (in)condição de refém da alteridade, mas é a ele, único em sua singularidade, e não a nenhum outro, que nossa tarefa incumbe, qual seja, a de só dispor de uma única resposta ao apelo do outro, do próximo: eis-me aqui. Analisaremos, a seguir, o que torna o sujeito o único responsável na relação de sensibilidade, de vulnerabilidade, que ele mantém com o outro.

CAPÍTULO 8

A Unicidade

Deus fala a cada homem em particular.
Levinas¹⁷⁹

Um dos acentos colocados por Levinas na forma como ele descreve a subjetividade é o de que o Eu foi designado de forma única, como ente particular, mantendo com a Alteridade uma relação que não permite nenhum tipo de mediação, espaço de privacidade absoluta onde ninguém pode entrar. Desde **Totalité et Infini**, a noção de **unicidade** fora anunciada, como condição básica da justiça¹⁸⁰, fundamento de uma sociedade onde é possível a paz. “Falo da unicidade do eu a partir da eleição” (**EN**, p. 291).

O fato de o sujeito, em Levinas, ser expulso do ser, de encontrar sua pátria — se pudesse ter uma — fora da esfera da essência, é apenas a forma negativa de nos acercarmos dele. A esse *fora* do domínio ontológico corresponde uma vocação, um chamado *para*, no qual reside o sentido de sua existência. Mas quem teria convocado o homem?

A primeira tentação de resposta é referir a criatura, o si-mesmo da subjetividade, a um Criador, mas Levinas desencoraja-nos tal empreendimento: “a palavra criatura designa uma significação mais antiga que o contexto tecido em torno desse nome” (**AE**, p. 145), retirando da noção de criatura todo o resquício de viés teológico, onde a idéia de um Criador seria equivalente à de origem. Todo o sentido

¹⁷⁹ **AE**, p. 231

¹⁸⁰ Cf. **TI**, p. 224.

de criaturalidade remete a uma possibilidade anárquica, ou seja, não é possível estabelecer-se nenhum fundamento, nem a menor assunção, tomar para si livremente o estatuto criatural.

A subjetividade é investida pelo Bem além do Ser, que a elege antes que ela possa ouvir e escolher essa eleição, o que não se faz sem traumatismo, aquele decorrente da violência própria à alteridade. Nunca será demais frisar a diacronia que preside esse processo de eleição, a separação intransponível entre Aquele que chama, que escolhe, e aquele que é chamado. No contexto usual da palavra criatura, esse aspecto é elidido, restringindo-se ao Dito, onde tudo pode estar reunido em re-presentação e contemporaneidade. O Bem é alteridade radical, anterior a qualquer começo, não havendo para ele um Outro, o que equivale a sustentar que não há Outro do Outro e a aproximar, nesse ponto, o pensamento levinasiano do pensamento de Lacan. Essa anterioridade do Bem leva a caracterizá-lo como “imemorial, irrepresentável, invisível” (**AE**, p. 13), sem conjunção possível com o presente, em suma, como o *além da essência* onde Levinas situa o sujeito da responsabilidade.

Uma vez identificado o *quem* elege o sujeito, devemos nos interrogar sobre o modo, a direção dessa assignação e as conseqüências desta, ou seja, o que isso implica para o psiquismo. Tal questionamento nos leva à idéia de “suscepção pré-originária” (**AE**, p. 157) e de uma eleição na perseguição onde, de saída, eu sou acusado pela falta que não cometí voluntariamente. É algo que se dá como passividade absoluta do sujeito, cujo sentido é *bondade apesar de si* (**AE**, p. 73), mas não como a passividade da matéria sob a ação de um agente externo; ao contrário, o sujeito único e insubstituível em sua responsabilidade pelo outro ‘constitui-se’ precisamente quando — o tempo sendo aqui **acontecimento**, um

tempo novo, um outro tempo, e não o tempo linear, sucessão de instantes — a alteridade *irrompe* sob a forma de traumatismo: “a perseguição é um traumatismo — violência por excelência — sem aviso nem *a priori*, sem apologia possível, sem logos” (**AE**, p. 158).

A Assignação visa à proximidade com o outro, à substituição até a *exiação*, ao dar sem medida porque sem medida é o infinito em seu vestígio no Rosto do próximo. A Assignação a desejar o indesejável, fora de toda a concupiscência, além do erótico, o indesejável que me persegue e do qual sou refém pela excelência de sua alteridade: nisso consiste a subjetividade e a unicidade do sujeito.¹⁸¹ A partir da assignação ou eleição no traumatismo e na perseguição, o que equivale a dizer pressão extrema exercida por Outrem sobre o Mesmo, ordenando-o ao mandamento da proximidade como sensibilidade, como *obsessão* ou relação irredutível ao saber da consciência, o psiquismo deixa de ser interioridade, como em **Totalité et Infini**, para ser completamente aberto, sem segredo¹⁸², ‘fenômeno’ de superfície mais radical do que a exposição da pele, exposição da exposição. Alterado em seus limites, rompido além da dualidade continente—conteúdo (já não há um ‘dentro’ a ser preservado, a ser refúgio), em seu estatuto, em sua substancialidade, em sua ‘normalidade’, o psiquismo é já *psicose*, *desnucleação*, *fissão*, *semente de loucura*, *obsessão*, *doença da identidade*, *enlouquecimento pelo desejo*, mas também a própria significação ou inteligibilidade.¹⁸³ É assim que a alma — pneuma do psiquismo — anima o sujeito.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cf. **AE**, p. 158.

¹⁸² Cf. **AE**, p. 185.

¹⁸³ Cf. **AE**, p. 185.

¹⁸⁴ Cf. **AE**, p. 180. Nesse ponto existe uma aproximação entre o pensamento levinasiano e o platônico, uma vez que Platão já falava de um *pathos* originário, de uma afecção provinda de uma exterioridade absoluta e de um tempo imemorial que o sujeito não é capaz de conter em si e que literalmente o obriga a pensar (Cf. Platão *apud* Beckert, 1998, p. 9).

Vemos, assim, como Levinas subverte a tradição filosófica: para ele, esse “não-sentido” é o sentido do humano, e não algo a ser superado ou submetido à ortopedia da adaptação ao critério de espiritualidade e de verdade tal como tematizados pela história do pensamento.

Retomando o ponto de partida de Levinas, ou seja, a idéia do Infinito em nós, podemos ver agora, mais precisamente, qual a natureza da relação que o Infinito mantém com o finito; nas palavras de **Totalité et Infini**, qual a relação possível entre o Outro e o Mesmo?

O Infinito, enquanto Alteridade, enquanto heteronomia, se converte em autonomia; a exterioridade se torna interioridade. A Lei se inscreve na consciência, o que instaura uma ambivalência, que é a própria subjetividade: “Na responsabilidade pelo outro, eis-nos no coração desta ambigüidade da inspiração. O dizer inaudito está enigmaticamente na resposta an-árquica, em minha responsabilidade pelo outro.” (**AE**, p. 189).

Mas, o Infinito é glória que não pode aparecer, sob pena de comprometer a sua Transcendência e ser capturado pelo poder da Sincronia, tornando-se presença.¹⁸⁵ É como testemunha (etimologicamente ‘mártir’) que a subjetividade se relaciona com o Infinito, testemunhado a sua glória através da responsabilidade pelo outro, da exposição completa, onde esteja sem proteção, onde nada possa ocultar o sujeito, fazendo-o escapar à assignação pela qual, substituído pelo Outro, em sua unicidade de eleito, possa suportar o peso esmagador da Alteridade.¹⁸⁶

¹⁸⁵ No texto das Escrituras Sagradas, Deus interdita a Moisés ver a Sua face. Na Mitologia, Júpiter, atendendo à insistência de Sêmele, aparece em sua glória, o que redunda em explosão e morte para ela.

¹⁸⁶ Através dessa metáfora, identificamos mais um ponto de aproximação com o pensamento de Lacan, quando este invoca o livro de Ernest Jones sobre o pesadelo, dizendo: “O correlativo do pesadelo é o *incubus* ou o *succuba*, é este ser que pesa com todo seu peso opaco de gozo estranho sobre o peito de vocês, que os esmaga sob seu gozo”. LACAN, Jacques. **A Angústia**. Seminário inédito. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação para circulação interna), p. 70.

8.1 Unicidade: de que estamos falando?

A unicidade de que trata Levinas não se refere ao um da Totalidade, uma vez que, desde **Totalité et Infini**, temos visto a sua crítica à postura filosófica que tende a encerrar no Todo do Sistema as diferenças dos eus concretos, a singularidade de cada ente, que diz respeito ao fato de que cada um é chamado de modo único à responsabilidade pelo próximo (que é seu irmão em razão mesmo dessa proximidade que não é nem familiaridade nem contigüidade espacial):

A singularidade do sujeito [...] não se liga, com efeito, a uma qualidade distintiva qualquer como as impressões digitais que fariam dele um *unicum* incomparável e que, princípio de individuação, garantiria a essa unidade um nome próprio e, por essa razão, um lugar no discurso. A identidade do si-mesmo não é a inércia de uma quididade individuada graças a uma diferença específica última, inerente ao corpo ou ao caráter, nem graças à unicidade de uma conjuntura natural ou histórica. Ela é a unicidade do assignado. (**AE**, p. 133, nota de rodapé).

A responsabilidade que incumbe ao sujeito e que ele não pode declinar, ou seja, ser substituído por alguém, é a sua tarefa. Levinas faz questão de ressaltar que ela *lhe* compete, e esse eu que é responsável, insubstituível e único, não é a individuação de um universal, do conceito Eu, mas lhe é endereçada a ele, sujeito de carne e sangue, sem, no entanto, seguir-se daí que essa corporeidade do *Si* seja o equivalente de uma auto-identificação. O eu da responsabilidade e da unicidade é um eu na primeira pessoa e mais: “dizer que o Eu [*Moi*] é substituição [...] é restituir à alma sua egoidade, não suportando nenhuma generalização” (**AE**, p. 163-164).

Mas como esse *Si* não retornaria à essência, à coagulação do Dito?

Podemos tentar essa resposta indo por dois caminhos: primeiro, dando-nos conta de que o eu (*Moi ou Je*) é pura máscara, dissimulando aquele que fala, o único; na realidade, não existe de fato algo fixo que se chame *eu*.¹⁸⁷ Em segundo lugar, pela constatação de que, através da recorrência, da conversão do Eu em Si,

¹⁸⁷ Cf. **AE**, p. 73.

reverte-se todo o domínio do que seriam os atributos ‘naturais’ do eu, o egoísmo, a perseverança na auto-affirmação. Entra-se na esfera da passividade e do Dizer que está aquém do presente, tempo onde se diz o ser na “gravidade do corpo extirpado de seu *conatus*” (**AE**, p. 90-91). O cuidado de si constituirá uma ‘concessão’ da responsabilidade pelo outro, não se justificando por si mesmo, não encontrando seu sentido em si, mas na assignação pela qual é único, o que torna *outra* a perspectiva da liberdade, do ser e da morte.

Como pensar a unicidade do sujeito, a eleição na perseguição e na carência de identidade, se, por outro lado, o *Si* é materialidade, é sujeito de entranhas, *constrangido a dar* (sendo a subjetividade essa própria contração) o pão da sua boca?¹⁸⁸ Não é sem dificuldade e sem tensão que tentamos acompanhar Levinas nessa ultrapassagem da Ontologia, condicionados que estamos, por toda uma tradição do pensamento, a uma inteligibilidade em termos do ser e de todo o seu séquito de dito, mostração à consciência, etc. A diacronia — que designa a unicidade do sujeito — é algo que faz escapar a certeza, impede a captura pelo saber, anula o poder do Eu e abre essa hiância intransponível entre o Eu e o Si, obra do tempo se passando, condenando o sujeito à ambigüidade, à vacilação, ao nunca estar onde está: “a minha presença não responde à urgência da assignação. Eu sou acusado de atrasar” (**AE**, p. 112). Esse atraso, impossível de ser recuperado, correlato de uma dívida impagável¹⁸⁹ e de uma proximidade “jamais bastante próxima”, característico da relação do um-para-o-outro, inviabiliza a relação típica da “subjetividade engajada” (**AE**, p. 174), que supõe uma consciência livre, *capaz de*

¹⁸⁸ A subjetividade como ponto de enodamento da essência e do desinteressamento revela “a extraordinária ambigüidade do Eu que é, ao mesmo tempo, o ponto mesmo em que ser e o esforço em vista do ser se crispam em um *si-mesmo*, em ipseidade torcida sobre si mesma, primordial e o ponto em que é possível a estranha abolição ou suspensão desta urgência de existir e uma abnegação no cuidado pelos ‘interesses’ de outrem.” (**EN**, p. 245).

¹⁸⁹ “Cada pagamento não é um apagamento, mas um acréscimo da dívida, resposta que se torna invasão crescente de responsabilidade e de envio para o outro.” (SUSIN, 1984, p. 316).

assumir a responsabilidade. A maneira como o *um* está implicado na relação de *um-para-o-outro*, sem excluir a relação com o mundo, significa que o *um* é assignado pelo Outro, imperativo do Bem sobre o Mesmo que, interditando o *matar outrem*, implica não poder ser substituído por ninguém — mas poder substituir a qualquer um — na tarefa de garantir para o outro a dignidade de sua diferença, pela qual, singularidade para além de qualquer distinção na ordem do Ser, ele é meu próximo e eu devo responder por ele, custe o que custar.

Essa unicidade do assignado aponta, portanto, para uma diferença que extrapola a diferença formal (relativa à pertinência do sujeito ao gênero humano enquanto todo em relação ao qual é uma parte indivisível, um indivíduo) e a diferença assegurada pela racionalidade, que o coloca sob a Lei, submetido à força do direito, mas escapando, assim, ao direito da força: “O único antes do individual” (**EN**, p. 245) diz respeito à alternativa de não ser apenas alguém que confere e registra a diferença do outro e a respeita, visando, em troca, ser também respeitado e ter, assim, garantida a sua paz. É preciso um passo além: o de que a alteridade do outro não seja apenas diferença, mas reivindique, e exija mesmo a minha não-indiferença. É a Ética antes do saber e da tranqüilidade assegurada pela Razão. É o outro antes de mim, absolutamente prioritário, para o qual me volto em gratuidade, a partir de um lugar que é não-lugar, a partir de um Eu que a eleição tornou impermutável.

O ‘lugar’ único desde onde o sujeito responde pelo outro constitui a sua *santidade*¹⁹⁰, que é o outro nome para *separação*, uma vez que o sujeito é escolhido do mundo, designado, vocacionado para, de forma absolutamente única, instaurar a

¹⁹⁰ Noção a que Levinas dedicará uma de suas obras (**Do sagrado ao santo**), marca indelével do humano, do *subjectum*, que todas as contigências de sua história não conseguem conspurcar. Cf. **AE**, p. 75-76

paz entre os homens de boa vontade — boa vontade no sentido usual, e boa vontade na acepção kantiana do termo: santidade, desinteresse.

E aqui chegamos à noção de *terceiro*, sem a qual a filosofia de Levinas se encerraria no um-para-o-outro¹⁹¹, sem reverberar para a dimensão da sociedade — onde a multiplicidade de sujeitos concretos reclama a justiça e a caridade que são possíveis apenas se a relação com o outro como Rosto constitui a fonte de significação para todos os atos humanos.

Em **Totalité et Infini**, Levinas já introduzira a noção do *terceiro*, a saber, da humanidade que me olha através da epifania do rosto como rosto¹⁹², convocando à justiça, constituindo uma comunidade que excede a unidade do gênero humano enquanto reunião de indivíduos semelhantes — a comunidade de irmãos derivada da relação face-a-face.

Em **Autrement qu'être**, o *terceiro* vai introduzir a necessidade de comparação, de simultaneidade, de igualdade, da própria sincronia, ausentes na relação do um-para-o-outro: “se a proximidade me ordenasse somente a outrem [...] a questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si” (**AE**, p. 200). Todo problema da proximidade será trazido justamente pela entrada do terceiro, que não é um semelhante, mas o próximo, o Outro, do meu próximo. Advém dessa ampliação do universo de relações que eu possa assumir a primazia na relação com o outro, o que era impossível na relação dual, onde a assimetria da relação era mantida ‘em favor’ do meu próximo; só assim há justiça para mim. A instituição da sociedade garante cidadania à subjetividade, que passa a ter direitos, além de deveres, somente assim o sujeito goza do estatuto de ser *como os*

¹⁹¹ “Desde que sejamos dois, tudo está em perigo.” (**QLT**, p. 36).

¹⁹² Cf. **TI**, p. 188.

outros.¹⁹³ Mas, as instituições, o Estado, toda a organização social e política, deverão estar fundadas na justiça, cujo cerne é a *proximidade*. Assim, não será possível uma sociedade justa, igualitária, se não estiver alicerçada na proximidade, na responsabilidade do um-para-o-outro, onde o interesse do outro me concerne muito mais do que o meu próprio.¹⁹⁴ Essa igualdade não poderá ser imposta à força, no desrespeito de quem quer que seja; ela só poderá provir da Lei do Amor, que instaura o *desinteressamento* — noção fulcral na elaboração filosófica que Levinas empreende em sua descrição da subjetividade quando atravessada pela alteridade.

¹⁹³ Cf. **AE**, p. 204.

¹⁹⁴ “A justiça não permanece justiça senão numa sociedade onde não há distinção entre próximos e distantes.” (**AE**, p. 203).

CONCLUSÃO

Coerente com todo o desenvolvimento da filosofia de Levinas, em cujo centro encontramos o conceito de *Enigma*, a importância de sustentar a *Questão* mais do que encontrar a resposta, estamos de fato diante do paradoxo de que concluir é também iniciar. Ou é uma iniciação ao mistério de uma outra forma de pensar não só a filosofia, mas o sentido do humano e sua relação com o mundo e com os outros homens?

O poeta dizia: “é preciso devolver ao homem suas inquietações espirituais”, o que, em linguagem filosófica, talvez pudesse dizer-se: é preciso devolver ao homem a capacidade de *espanto*, de surpreender-se, de perguntar sempre, porque é o não-saber — se por saber entendemos um conjunto de informações que nos ajudam a controlar a realidade e aquilo que, da realidade, não se pode dizer — que, relançado, move e sustenta o sujeito em seu Desejo do Infinito. Não-saber que não é carência ou necessidade, que algo viria satisfazer, mas não-saber como condição estrutural da subjetividade, não-saber como a única coisa que torna possível o saber como sensibilidade.

Assim, no momento em que, precisando atender ao imperativo formal de encerrar num texto o trajeto percorrido durante a pesquisa, damo-nos conta de que, de fato, o Dito expõe, mas não tudo. Há sempre um resto a dizer que se fica devendo, débito que não há como ser pago, por ser da ordem da impossibilidade, aquém do Dito.

É então, nesse impasse entre dizer e não-dizer, que nos situamos no momento da conclusão deste trabalho. Convencidos de que o valor que se lhe possa atribuir não deriva certamente do que aqui vai de conteúdo, de explanações conceituais (pois fomos capazes apenas de uma aproximação tímida com a grandeza da reflexão de Levinas), mas do caminho trilhado, do incessante questionamento a que fomos convocados, exigindo a *passividade*, o esvaziamento de certezas, a exposição profunda à alteridade do texto levinasiano.

A partir da subversão operada na noção de Metafísica, do primado requerido para a Ética sobre a Ontologia, do confronto entre as categorias do Mesmo e do Outro, há um chamado imperativo para pensar a relação pessoal em outros termos que os da reciprocidade, da cooperação, do consenso. Levinas convoca a um redimensionamento do labor filosófico, trazendo para o primeiro plano do debate noções caras à tradição como **verdade, linguagem, razão, liberdade**. Ao estabelecer o face-a-face como relação assimétrica, em que o Outro detém a primazia, e permanece inacessível ao englobamento pela Totalidade, pelo Sistema, acena para um limite imposto ao Eu, que vai inverter toda a direção sugerida pelo Humanismo. Aliás, é para o *humanismo de outro homem* que ele vai encaminhar a sua reflexão, convidando a um ultrapassamento da atitude intelectualista e a uma relação não-tematizável, imediata, face-a-face, onde o outro é um ente particular — relação para onde confluem vocação e invocação, diversamente da Ontologia, que apenas nomeia o ente sem invocá-lo.

A Transcendência abordada pelo viés da *desmedida* do Infinito obriga a subjetividade a ‘olhar para cima’, para o que a ultrapassa, e a ter no Infinito a referência a partir da qual poderá pensar a si mesma.

Se a Alteridade, porém, só é possível de ser pensada a partir de um **eu**, a constituição deste é descrita, com o rigor do método fenomenológico, em **Totalité et Infini**. Surgindo no mundo após a saída da existência impessoal, do desvario e horror que caracterizam o *il y a*, ele precisa colocar-se de pé, assenhorar-se da terra, identificar-se. Tal como um bebê, o Eu é puro deleite, *fruição*, encontrando na absorção dos alimentos (que são tudo o que o rodeia e afeta os sentidos) o padrão de sua relação com o outro que é o mundo. Alimentação como o protótipo da relação com a alteridade. Modelo de oralidade, relação primitiva, em que o outro é assimilado até se transformar no igual, no Mesmo. Interessante indicar aqui um ponto de aproximação com o pensamento freudiano, quando este articula a assimilação — própria à fase oral do desenvolvimento sexual da criança — ao processo de identificação.

O Eu como corpo de gozo, através da habitação e do trabalho, como consciência encarnada, é obra da *separação*, noção fundamental para assegurar a não-fusão com a *divindade mítica dos elementos*, e com a infinitude da transcendência onde poderia perder-se sob as espécies do êxtase. Separação que é exigência do Infinito e que vai possibilitar a relação com Outrem.

Através do Eros, o Eu se confronta com o Outro enquanto feminino, alteridade radical, mistério, equívoco, mas será na revelação do Outro como Rosto que a subjetividade entrará no registro ético propriamente dito — registro da Lei, instaurando a primeira e crucial interdição através do mandamento: *não matarás*. É nesse momento que a Transcendência como Majestade se revela como primeiro discurso, no rosto do outro, exigindo uma resposta ética. Por sua manifestação sob a forma de traumatismo, o Eu soberano decai de seu poderio e o outro — ainda que pobre, órfão, viúva ou estrangeiro — é investido como mestre, diante do qual só é

possível obedecer. Dessa forma, o Eu do gozo, da fruição, da sensibilidade enquanto *viver de*, puramente egoísta, é ‘convidado’ a arrancar-se dos limites de sua interioridade e a abrir-se para o outro.

Sem deter-se na finitude enquanto tragédia do humano, Levinas parte dela, consegue vê-la, tocá-la, na dimensão do sujeito encarnado, mas é justamente aí que vislumbra a transcendência do Infinito que chama à responsabilidade. Acena ele para uma saída possível, para uma esperança, que não deriva da consciência intencional, do querer autônomo de um sujeito livre e senhor de si, mas, antes, de uma como que obrigatoriedade — sem servidão, porque ‘melhor’ que a segurança do repouso de uma identidade voltada sobre si mesma — diante do outro.

Será, entretanto, somente em **Autrement qu’être** que será definido o verdadeiro sentido da Transcendência, que Levinas situa para além do Ser. É preciso ir buscar na palavra original, no Dizer sem Dito, que é voz, a fonte da significação — o Intraduzível que, para se fazer filosofia, precisa entrar na linguagem ontológica. O Intraduzível que, traído na hora da “necessária traição”, manter-se-á incólume em sua integridade e em sua diferença, somente acessível em seu vestígio, como responsabilidade por outrem. Só a partir do *outramente que ser*, a subjetividade cumpre a sua vocação de eleita para o serviço do outro. Já eticamente alterada em sua identidade, psiquismo como *inspiração*, não é mais Eu senão na *obsessão* que a arranca ao movimento natural de perseverança no ser, ao *conatus essendi* spinoziano e a seqüestra para o âmbito de priorização do outro e além do egoísmo, onde se expõe até ao sacrifício e à morte, como o próprio da vocação humana. Em última instância, é para essa prontidão, é na direção dessa disponibilidade que aponta a ética levinasiana, para a qual, nas palavras de Pivatto, “ou o homem é moral ou não é humano”.

A grande questão trazida por Levinas em **Autrement qu'être** refere-se, portanto, ao fato de que a essência não pode ser a última fonte da significação; em suma, o sujeito não pode ser absorvido pelo ser. Nessa crítica, subjaz o reconhecimento de tudo o que é da ordem da essência, ou seja, a fenomenalidade, mas ele reivindica para a subjetividade algo além do desvelamento, do aparecer ao ser como sua última legitimação, e nisso Levinas afirma o ponto em que ele vai além da Fenomenologia. O que ele propõe é uma saída que não seja a resignação (do Estoicismo), nem a ilusão (do Epicurismo), porque estas ainda supõem um aprisionamento no jogo das essências. A proposta de Levinas vai no sentido de uma *abertura* para além do Ser, abertura para a qual ele utiliza a metáfora da respiração, concebendo a subjetividade como *pulmão*, como *pneumatismo*, o que traz uma alternativa diversa daquela do desvelamento. Assim, a Filosofia estaria cumprindo a sua missão, a saber, estaria se debruçando sobre o Invisível como sua serva; em outras palavras, estaria tornando possível ao homem atingir não a sua mais elevada possibilidade de ser, porém a de *outramente que ser*, o que equivale a atingir uma espiritualidade profética, oposta à espiritualidade como saber, conforme mostra a história da Filosofia ocidental.

Levinas sugere a busca de um parentesco além (o que não significa necessariamente *oposto*) do ser, onde seja possível um lugar para as diferenças, para o acolhimento do outro, fora do modelo da opressão.

Sobre a violência que a *alergia* à alteridade suscita, ele faz um convite que — apesar de ter sido formulado há 30 anos — é surpreendentemente atual, qual seja o de nos perguntarmos se a forma que empregamos para combatê-la, paradoxalmente, não é a mesma que a institui. Parece que os dias de hoje nos autorizam a responder afirmativamente a sua questão. Mas sabemos que as guerras, e a violência que elas

significam, não derivam simplesmente de contingências históricas; estas apenas modelam as diferentes faces da referida violência. Freud já o afirmava em 1929, quando escreveu o **Mal-estar na civilização**: a agressividade é inerente ao homem, está colada à sua natureza; não será negando-a que conseguiremos lidar com ela. Será antes, talvez, no reconhecimento de que ela faz parte de nós, e sobretudo no reconhecimento de que o sentido último e mais nobre do humano deverá ser buscado, necessariamente, fora do humano.

Essa lógica do Outro a que se encontra submetida a subjetividade, implicando uma torção da heteronomia em autonomia — responsabilidade; a minha palavra advindo como a palavra que recebo do Outro; a imbricação através da temporalidade entre Lei, Desejo e Linguagem; enfim, a partir dessas construções levinasianas, seria (im)possível pensar numa analogia com o pensamento de Lacan?

Em Levinas, a concepção do tempo, em sua vertente diacrônica, como passado irrecuperável pela memória, embora explicitamente não se refira a uma perda (por não ser vestígio de uma presença, porque jamais foi ‘ganho’), não sugere a perda — fundante em Psicanálise — do objeto do Desejo, que só se constitui enquanto perdido? É verdade que, em Levinas, o Desejo não deriva da falta, mas é verdade também que nenhum objeto existe capaz de satisfazê-lo — ponto que nos autoriza a aproximar Levinas de Lacan.

O nosso filósofo ‘excede’ no uso de metáforas, e, sobre a metáfora, Lacan nos diz que é por essa via que se cria a possibilidade de desenvolvimento do significante e a possibilidade de surgimento de sentidos sempre novos. Quando Levinas refere que as palavras não remetem a conteúdos, mas a outras palavras, não poderíamos pensar na supremacia do significante sobre o significado afirmada

por Lacan — invertendo o algoritmo saussuriano —, ou seja, não se trata da cadeia significante?

Finalmente, se temos em Levinas a subjetividade como ambigüidade, não será esse um outro ponto comum com a Psicanálise, que só existe a partir do equívoco e do enigma? Não existiria uma relação de parentesco entre a subjetividade como responsabilidade — resposta — diante do Outro que me traumatiza por sua impossível apreensão e a subjetividade como resposta a um *Che Vuoi* indecifrável, sempre apenas vestígio? Fica a questão, indicando um caminho que, como a *análise*, é “terminável e interminável”.

Outro ponto sobre o qual não gostaríamos de calar é o que vislumbramos ao longo das leituras de Levinas: uma analogia também com a estrutura lógica do Cristianismo. Um hino da Igreja Católica Ortodoxa diz assim: “[...] Aquele que o mundo inteiro não pôde conter, encerrou-se no teu seio ...” Não é esse o modo do Infinito em nós? Impossível de ser contido e, no entanto, podendo ‘estar’ no finito?

Essa aproximação, porém, já foi problematizada por Susin em sua obra **O homem messiânico**, e ele refere que na filosofia de Levinas não há elementos que a sustentem, sobretudo por ser “impossível e desnecessária” a idéia da encarnação de Deus.

De qualquer forma, concordamos plenamente com Pelizzoli quando ele afirma que a questão do sentido do humano e do sentido do saber exige algo mais que o estatuto filosófico, não se esgotando neste, mas exigindo abordagem pluridimensional.

Gostaríamos de encerrar analisando sucintamente a fórmula levinasiana que, para nós, responde a nossa pergunta inicial, qual seja a de que consequências éticas advêm para a subjetividade a partir de seu encontro com a alteridade. A

fórmula é: “Eis-me aqui, em nome de Deus, ao serviço dos homens que me olham [...]”

O *Eis-me* condensa a exposição, a passividade e a unicidade. O *me, sou eu* ‘ordenado’, insubstituível, eu mesmo e não outro, eu que aceito a ordem antes de ouvi-la, mesmo sem entender, entrega na gratuidade total, voz que obedece. *Em nome de Deus* revela o Infinito, a assignação, a eleição, a Transcendência, a Altura. *Ao serviço dos homens que me olham* designa a responsabilidade, o serviço, o *desinteressamento*; a relação de justiça começando na privacidade da relação face-a-face, mas se estendendo para a sociedade e instituindo a paz.

Como a saída de-si-mesmo, a abertura para o outro, a responsabilidade são tarefas incompatíveis com o egoísmo e a liberdade como poder, somente levando a sério a proposta de Levinas de uma subjetividade capaz de suportar, de portar o outro como se carrega o filho, pelo qual se é responsável e insubstituível até a morte, será possível adentrar em um sentido novo para o humano. Suportar sobretudo o enigma da alteridade, porque é o enigma — insuportável em sua ambigüidade e em sua independência — que nos lança na passividade radical, na exposição, fora da *virilidade do logos*, para além do ser. No *outramente que ser*, cumprimos a nossa missão de humanos, ou seja, de responsáveis pelo outro, que nos chega sem sabermos de onde, sem que possamos esperá-lo, do qual nunca estaremos bastante próximos e com o qual estaremos sempre em débito.

BIBLIOGRAFIA

A) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Obras de Emmanuel Levinas

LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **De Deus que vem à idéia**. Coord. e rev. trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Coord. trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. **Hors Sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. **Humanismo do outro homem**. Trad. Grupo de Tradução de Emmanuel Levinas da PUCRS. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Le Temps et l'autre**. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. **Quatro leituras talmúdicas**. S. Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Totalité et infini**: essais sur l'extériorité. (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991.

2 Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BECKERT, Cristina. **Subjectividade e diacronia no pensamento de Lévinas.** Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

BENOIST, Jocelyn. Le *cogito* lévinassien: Lévinas et Descartes. In: MARION, J.L. (dir.) **Emmanuel Lévinas:** Positivité et Transcendance. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 105-122

CASPER, Bernhard. La temporalisation de la chair. In: MARION, J. L. (dir.) **Emmanuel Lévinas:** Positivité et Transcendance. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 165-180.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La Traduction irreversible. In: MARION, J.L. (dir.) **Emmanuel Levinas:** Positivité et Transcendance. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 309-328.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas:** uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da filosofia no século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do Método;** As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas. São Paulo:Nova Cultural,1996. (Coleção Os pensadores)

ENTRALGO, Pedro Lain Timm. **Teoria y realidad del otro:** el otro como otro yo, nosotros, tú y yo. Madrid: Revista de Occident, 1961.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia:** subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FÉRON, Etienne. Le temps de la parole. **Exercices de la patience.** Paris, Obsidiane, n.1, p.19-32, 1980.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Parte 1. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise.** Lisboa: Moraes Editores, 1970.

MELO, Nélia Vieira de. Judaísmo e alteridade. Emmanuel Lévinas: entre a tradição filosófica e a tradição judaica. **Studium,** Recife, Instituto Salesiano de Filosofia, v.3, n. 5-6, p.35-93.

MÜLLER, Max. **Crise de la Métaphysique:** situation de la Philosophie au XXe siècle. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas:** a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

_____. **O eu e a diferença:** Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

ROLLAND, Jacques. Penser au-delà: notes de lecture. **Exercices de la patience**, Paris, Obsidiane, n.1, p.13-17, 1980.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação:** sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico:** uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

VASEY, Craig M. Le corps et l'Autre. **Exercices de la patience**, Paris, Obsidiane, n.1, p.33-41, 1980.

WALDENFELS, Bernhard. La responsabilité. In: MARION, J. L. (dir.) **Emmanuel Lévinas: Positivité et Transcendance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 259-283.

WEBER, Elisabeth. Anamnèse de l'immémorial. In: MÜNSTER, Arno (dir.). **La différence comme non-indifférence:** éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas. Paris: Edition Kimé, 1995. p. 69-96.

B) OBRAS CONSULTADAS

1 Livros

BAILHACHE, G. **Le Sujet chez E. Levinas:** fragilité et subjetivité. Paris: PUF, 1994.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** 2.ed. rev. São Paulo: Moraes, s.d.

DERRIDA, J. **Adieu à Emmanuel Lévinas.** Paris: Galilée, 1997.

DI MATTEO, Vincenzo. **Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no Ensaio sobre Freud de P. Ricoeur.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

FINKIELKRAUT, Alain. **La sabiduría del amor.** 2.ed. Barcelona: Editorial Gedisa, s.d.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

- _____. **Ontología:** hermenéutica de la facticidad. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a Filosofia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- LACAN, Jacques. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MARION, J.L. (dir.) **Emmanuel Lévinas:** Positivité et Transcendance. *Suivi de Lévinas et la phénoménologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- MÜNSTER, Arno (dir.). **La différence comme non-indifférence:** Éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas. Paris: Edition Kimé, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz . **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. **Correntes da ética ambiental.** Petrópolis: Vozes, 2003.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio:** análise do *Tractatus de Wittgenstein.* São Paulo: Loyola, 1998.
- RICOEUR, P. **Da interpretação:** ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICOEUR, P. **Soi même comme l'autre.** Paris: Editions du Seuil, 1990.
- WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida:** introducción a la fenomenología. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

2 Artigos

- ASSOUN, Paul-Laurent. O sujeito e o outro em Lévinas e Lacan. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade - PUC, v. 5, n. 1, p. 91-116, dez. 1997.
- FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. **Síntese**, v. 28, n. 91, p. 245-265, 2001.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. O interesse de Lévinas para a psicanálise: desinteresse do rosto. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 39-51, dez. 1997.

MARKENSON, Roberto. Posse ou carícia: O Eu e o desafio da alteridade em Emmanuel Lévinas. **Perspectiva Filosófica**, Recife: UFPE, v. 7, n. 14, jul.-dez. 2002.

SCHNEIDER, Monique. A proximidade em Levinas e o Nebenmensch Freudiano. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 71-90, dez. 1997.

SOUZA, José Tadeu Batista de. A categoria da alteridade em Lévinas. **Symposium**, v. 3, p. 225-233, jun. 1999.

_____. Emmanuel Lévinas: o homem e a obra. **Symposium**, v. 3, p. 45-53, jun. 1999.

_____. Ética e linguagem em Lévinas. **Symposium**, v. 3, p. 13-20, jun. 1999.

3 Revistas

ANTHROPOS. Emmanuel Levinas: un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad. Barcelona, n. 176, enero-feb. 1998.

CAHIERS DE L'HERNE. Número sobre Levinas. Paris, 1991.

EXERCICES DE LA PATIENCE. Número sobre Levinas. Paris: Obsidiane, n. 1, 1980.

PERSPECTIVA FILOSÓFICA. Recife: Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, v. 6, n. 11, jan.-jun. 1999.

PERSPECTIVA FILOSÓFICA. Recife: Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, v. 6, n. 12, jul.-dez. 1999.

STUDIUM. Recife: Instituto Salesiano do Recife, n. 5-6, 2000.

VERITAS. Número sobre Levinas. Porto Alegre: PUCRS, v. 37, n. 147, set. 1992.

VERITAS. Número sobre Levinas. Porto Alegre: PUCRS, v. 44, n. 2, jun. 1999.

VERITAS. 4 artigos sobre Levinas. Porto Alegre: PUCRS, v. 46, n. 2, jun. 2001.