

Tiegüe Vieira Rodrigues

*A CATEGORIA DA ALTERIDADE: UMA ANÁLISE DA OBRA
TOTALIDADE E INFINITO, DE EMMANUEL LEVINAS*

Dissertação apresentada como pré-requisito parcial e último para obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2007

Tiegüe Vieira Rodrigues

*A CATEGORIA DA ALTERIDADE: UMA ANÁLISE DA OBRA
TOTALIDADE E INFINITO, DE EMMANUEL LEVINAS*

Dissertação apresentada como pré-requisito parcial e último para obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 13 de Julho de 2007

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS-Orientador)

Prof. Dr. André Brayner de Farias (UCS).

Prof. Dr. P. S. Pivatto (PUCRS)

Porto Alegre

2007

À minha Família

Agradecimentos

Aos meus pais, Alzira Arlet Castro Vieira e Sílvio Mário Rodrigues;

À minha noiva Andréa Cordeiro e ao meu irmão Juliano Rech;

Aos mestres Ricardo Timm, Pergentino Pivatto;

Aos colegas do CEBEL;

Aos colegas do PPG, Mauro Castro e Eneida Braga;

À PUCRS e ao CAPES.

O presente texto tem por objetivo fazer uma análise da obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas, com ênfase na categoria de “alteridade”. O fio condutor deste projeto concentra-se na possibilidade de podermos encontrar o Outro na sua alteridade. Como problema geral de pesquisa, temos duas questões: a) Porque não se pode objetivar o Outro? b) Qual a possibilidade de pensarmos o Outro na sua “Alteridade” absoluta? O primeiro capítulo faz uma introdução geral ao problema de pesquisa mediante uma análise concentrada nos autores Husserl e Heidegger. Devido à opção fenomenológica assumida o entendimento desses autores nos ajuda a compreender melhor a estrutura e o modo de proceder do pensamento de Levinas. A análise empreendida neste capítulo nos possibilita uma melhor compreensão do nosso problema central, a categoria da alteridade. O segundo capítulo trata da interioridade. Descrições de noções como gozo, economia, casa, posse, trabalho e feminino foram analisadas a fim de demonstrar as relações do Eu frente ao real, bem como o seu modo de constituição, possibilitando a edificação de um ser separado e aberto para a relação com a exterioridade. O terceiro capítulo trata da categoria da alteridade, isto é, da abertura à exterioridade que possibilita e fundamenta a ética levinasiana. Nele está exposto o modo pelo qual se dá ou se constrói, no ser, esta abertura, através da análise de categorias como Infinito, Rosto e Exterioridade. Na conclusão apresentamos uma articulação entre a alteridade e a concepção de uma ética proposta por Levinas. O intuito desta articulação é demonstrar que, para o autor, o Outro, enquanto expressão do infinito, não pode ser objetivado e, desse modo, possível de ser pensado enquanto uma alteridade absoluta.

Palavras-chave: Alteridade. Exterioridade. Infinito. Rosto. Ética. Metafísica. Totalidade.

The present text has for objective to make an analysis of the workmanship Totality and the Infinite, by Emmanuel Levinas, with emphasis in the category of alterity. The conducting wire of this project is concentrated in the possibility to be able to find the Other in its alterity. As general problem of research, we have two questions: a) Why we cannot objectify the Other? b) Which the possibility to think the Other about its absolute Alterity? The first chapter makes a general introduction to the problem of research by means of an intent analysis in the authors Husserl and Heidegger. Due to phenomenological option assumed the agreement of these authors in the aid to better understand the structure and the way to proceed from the thought of Levinas. The analysis undertaken in this chapter it makes possible one better understanding of our central problem, the category of the alterity. The second chapter deals with the interiority category. Descriptions of slight knowledge as joy, economy, house, ownership, feminine work and had been analyzed in order to demonstrate the relations of I front to the Real, as well as its way of constitution, making possible the construction of separate one and to be opened for the relation with the exteriority. The third chapter deals with the category of the alterity, that is, of the opening to the exteriority that makes possible and bases the levinasian ethics. In it the way is displayed for which if of or if it constructs, in the being, this opening, through the analysis of categories as Infinity, Face and Exteriority. In the conclusion we present a joint between the alterity and the ethical conception proposal for Levinas. The intention of this joint is to demonstrate that, for the author, the Other, while expression of the infinity, cannot be objectified and, in this manner, possible of being thought while an absolute alterity.

Palavras-chave: Alterity. Exteriority. Infinity. Face. Ethics. Metaphysics.

*

De Levinas:

DEHH - *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*

EE - *Da existência ao existente*

EI - *Ética e infinito*

EN - *Entre nós*

TI - *Totalidade e infinito*

TRI - *Transcendência e inteligibilidade*

Outras Obras:

HM - *O homem Messiânico*

* Para mais informações sobre as obras consultar a bibliografia

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo I: Levinas: fenomenologia e a ontologia.....	18
1.1 Husserl e a fenomenologia.....	19
1.2 Heidegger e a ontologia.....	27
1.3 Levinas e a crítica à Ontologia: é ela fundamental?.....	37
Capítulo II: Interioridade.....	44
2.1 Separação: Eu, o Mesmo e o Outro.....	46
2.2 Gozo: a fruição, a sensibilidade, a necessidade e a felicidade.....	54
2.3 Na economia do ser: o trabalho, a posse, a morada e o feminino.....	60
2.4 Representação e pensamento.....	69
Capítulo III: Exterioridade: alteridade.....	73
3.1 Separação e pensamento: Desejo e a idéia do infinito.....	73
3.2 Rosto	83
3.3 Exterioridade e Alteridade.....	94
Conclusão: Ética e Alteridade.....	98
Referências Bibliográficas.....	103

Introdução

O pensamento levinasiano pode ser entendido como uma filosofia ética ou ainda como uma “fenomenologia ética”. A preocupação central a que seu pensamento se refere está ligada à relação inter-humana, no sentido de repensá-la e fornecer-lhe novo prisma compreensivo. Levinas¹ viveu uma experiência muito traumática com a segunda guerra mundial, foi mantido preso pelo regime nazista, além de ter seus pais e irmãos executados. Pôde vivenciar de perto as atrocidades cometidas pela dita “razão esclarecida” que se mostrou violenta e totalitária ao seu extremo. Estas experiências, em grande medida, são tensões formadoras do seu pensamento. Levinas quer, portanto, romper com esta racionalidade construída ao longo da história do pensamento ocidental

¹ Emmanuel Lévinas nasceu em 12 de Janeiro de 1906 em Kovno – ou Kaunas, como traduzem os portugueses – uma cidade da Lituânia, país em que para Lévinas o judaísmo havia conhecido o desenvolvimento espiritual mais elevado na Europa Oriental. A origem judia e burguesa marcará profundamente sua existência. Em Kovno seu pai possuía uma livraria e desde pequeno Lévinas aprende o hebraico e estuda o talmud e a bíblia. Os autores russos como Pouchkine, Gogol, Lermontov e Tolstói o envolvem, mas, sobretudo Dostoiévski, no qual aprecia uma inquietude ética e metafísica. Em 1914, em razão da Guerra, emigram por territórios russos, instalando-se, em 1916, como refugiados em Karkhov, Ucrânia, onde posteriormente presenciam os desdobramentos da Revolução Bolchevique que avança sobre toda aquela região, anexando em 1920 o território ucraniano à Rússia. Embora a Revolução Bolchevique atemorizasse sua família de certa condição burguesa, o jovem Lévinas a acompanhava com alguma curiosidade. Em 1923, mudam-se para Strasbourg, França, onde Lévinas cursará filosofia. Cinco anos mais tarde parte para Freiburg-im-Breisgau, onde assiste aos cursos de Husserl e Heidegger. Em 1930 publica sua tese de doutorado do terceiro ciclo de estudos, sob o título *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Nos anos de 1931 e 1932 participa dos Encontros Filosóficos organizados por Gabriel Marcel. De 1933 a 1939 ocorre o surgimento e a ascensão do nazismo, com Hitler tornando-se chanceler na Alemanha, promovendo a anexação e a invasão de outros países. Lévinas, que havia se naturalizado francês em 1930 é mobilizado em 1939 pelo serviço militar a fim de atuar como intérprete de russo e alemão no período da guerra. No ano seguinte é feito prisioneiro, permanecendo durante a guerra em um campo de cativeiro na Alemanha, com tratamento diferenciado dos demais judeus em razão de sua condição de oficial francês. Neste período quase toda sua família que permanecera na Lituânia é massacrada pelos nazistas. Sua esposa e filha escapam da morte ficando escondidas em um mosteiro em Orleans. No cativeiro Lévinas começa escrever *Da Existência ao Existente*, que publicará em 1947, ano em que também publica, *O tempo e o outro*, quatro conferências proferidas, após a guerra, no Collège de Philosophie fundado por Jean Wahl. Em 1957 realiza a primeira conferência sobre textos talmúdicos no Colóquio de Intelectuais Judeus da França. Em 1961 publica *Totalidade e Infinito*, sua tese de doutorado em Letras e é nomeado professor na Universidade de Poitiers. Dois anos mais tarde publica *Difícil Liberdade* - coletânea de ensaios sobre o judaísmo. Em 1967 é nomeado professor na Universidade de Nanterre e em 1973 é nomeado professor na Sorbonne. No ano seguinte publica *Otramente que ser ou para além da Essência* e, em 1982, *De Deus que vem à idéia*.

bem como ao longo da história da filosofia, em que a relação Eu - Outro sempre foi tratada como uma relação sujeito-objeto, subordinada a uma relação de conhecimento.

É muito improvável que exista algum filósofo cujo pensamento não se desenvolva como diálogo, seja crítico ou não, à filosofia feita anteriormente a ele, mais precisamente um diálogo com a tradição que o precede. Em Levinas isto também acontece. Sua filosofia é construída, em grande parte, como diálogo com a tradição e num primeiro momento – no contexto de *Totalidade e Infinito* – seus interlocutores mais próximos são Heidegger² e Husserl, cuja concepção de ontologia, a busca do fundamento ontológico do conhecimento colocando de novo em questão a noção de ser e de sua relação com o tempo, será questionada, não em sentido de falhas ou imprecisão, mas sim enquanto insuficiência para dar conta da complexidade da existência e mais ainda da relação com o Outro, a relação com a alteridade. Embora as influências de autores como Rosenzweig e Blanchot, entre outros, sejam fundamentais na obra levinasiana, neste trabalho, devido à opção fenomenológica assumida, nos concentraremos na análise da recepção levinasiana de Husserl e Heidegger.

Sua crítica, portanto, se revela como crítica ao primado ontológico que se afirma tanto como fundamento da verdade quanto como filosofia primeira. Segundo o autor, a ontologia teria o seu papel dentro da metafísica, mas este não seria o de filosofia primeira. A metafísica sempre foi entendida, ao longo da história, como uma tentativa de saída de transcendência do âmbito do “si” e do “ser”. Contudo, este movimento desvelou-se apenas como um movimento de retorno ao si mesmo, ao idêntico, ao ser e a sua preservação, não reconhecendo a alteridade. Levinas resgata o conceito de metafísica atribuindo-lhe novo significado: mantém o seu sentido de transcendência ao mesmo passo que inverte o seu sentido para uma relação inter-humana. A fenomenologia ao sugerir a necessidade do retorno às coisas mesmas, para além do empirismo, vai abrir caminho para a discussão sobre o fim da metafísica. Levinas propõe, portanto, não o fim, mas todo um outro entendimento da metafísica ao idealizá-la não enquanto tarefa de permitir o acesso ao ser, mas enquanto momento em que podemos transcendê-lo no desejo do infinito, na relação com o Rosto. A metafísica, segundo Levinas, seria essa tendência constante ao mais além do ser. Por sua disposição

² O Heidegger a que Levinas se refere é o da obra *Sein und Zeit*.

metafísica a filosofia não se deixa reduzir à ontologia. No entanto essa disposição é já a própria filosofia, é no desejo do ir além metafísico que a filosofia encontra seu lugar, sua razão de ser. Esta nova significação sugere uma transcendência em que o eu se edifica a partir do ser para além de sua *ecceidade*, voltando-se integralmente para e pelo Outro.

Em contraposição a Heidegger, para quem a relação do ser com outrem é subordinada a uma relação com o ser em geral³ e nada interfere no surgimento do eu, Levinas entende que o eu não se deve ao ser, mas ao Outro. É a partir do Outro, do Eu pôr-se a escuta pelo seu chamado, pela capacidade do Eu voltar-se completamente para e pelo Outro, que surge propriamente o Eu enquanto consciência. E esta relação é já a decorrência da responsabilidade como fundamento ético primeiro. Pode-se entender, num primeiro momento, a categoria de alteridade como uma relação responsável e ética, pois contém e revela a possibilidade do que está para além do ser e da identidade do mesmo como um transcender para o outro dentro de uma relação responsável. Levinas antevê, portanto, a alteridade enquanto anterioridade – metafísica – como significação que antecede toda e qualquer compreensão. Assim, antes da ontologia, antes da afirmação do ser em detrimento do outro, revela-se o Outro, e esta revelação não pode ser reduzida a uma simples representação, à mera operação do saber, ela é pura imediatidade. Inverte-se, deste modo, a saída da ontologia para a relação ética, invertendo-se também a posição do sujeito, que agora não é mais o eu egoísta que comanda a ordem do entendimento e do sentido, mas funda-se no outro que se revela e se oferece ao eu como totalidade de significação, suplicando para não ser tematizado e nem transformado em conceito.

Levinas, em obras anteriores já havia ascenado sobre a questão ética; no entanto, em *Totalidade e Infinito* esta questão é radicalizada, a saber, é colocada como uma tentativa de superação da ontologia, no que se refere ao estatuto de filosofia primeira. A questão ética, para Levinas, não é, portanto, apenas mais um problema dentre tantos tratados pela filosofia, mas é o que constitui a própria estrutura de determinação da vida humana, se considerada profundamente. Assim, o problema central da filosofia, segundo nosso

³ “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação de outrem com a relação com o ser em geral...mantém-se na obediência do anônimo e conduz fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania.” (TI. p.34).

autor, e que se amplia para a vida comum, é de fundo ético. A sua filosofia é, portanto, a tentativa de lançar um novo olhar sobre as relações entre o Eu e Outrem, uma relação que Levinas tenta mostrar ser ética.

Existe, por conseguinte, no pensamento do autor, uma dura crítica à totalidade e seus mecanismos gerados pela compreensão ontológica do ser, que consiste na neutralização do ente favorecendo a sua captação e a sua compreensão. Não há na totalidade deste modo, uma relação do outro enquanto tal, mas sim a redução do Outro ao Mesmo. Levinas sugere, deste modo, uma nova possibilidade de pensar o ser, uma alternativa que escape ao “mal de ser”, que não seja presa e subordinada ao ser como o primado da ontologia heideggeriana, onde para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser do ente: “Afirmar a prioridade do ser sobre o ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é ente (relação ética) a uma relação com o ser do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade”⁴. O autor propõe em *Totalidade e Infinito* uma nova escolha para a compreensão do ser em que a exterioridade não seja sacrificada. Faz-se necessária uma relação original e originária com o ser. E esta relação (ética) se dá como um excedente sempre exterior à totalidade, como se a totalidade objetiva não pudesse alcançar o exato grau do ser, como se outro conceito fosse necessário para exprimir essa transcendência em relação à totalidade, ou seja, o conceito de infinito. O conceito de infinito abordado por Levinas faz frente à totalidade, rompendo-a para além de si mesmo. Introduce a transcendência no âmago do processo totalizante, freando-o e criando – com a transcendência expressa no conceito de infinito – uma espécie de antídoto, uma permanente abertura do ser frente à exterioridade. Uma defesa da subjetividade frente à totalidade não fundada em um puro egoísmo, mas na própria idéia do infinito.

Levinas pretende, portanto, em *Totalidade e Infinito*, romper com o pensamento ontológico e a concepção de ser que se pretendem como fundamentais ao longo da tradição, e mais proximamente ao pensamento de Heidegger, propondo um novo caminho para relação Eu - Outro, um caminho em que esta relação se estabeleça de forma não violenta, uma relação (pré) originária (originariedade ética), que seja anterior e não subordinada a qualquer processo de conhecimento. A categoria de alteridade,

⁴ TI. p. 32

pensada levinasianamente, abre caminho para esta nova possibilidade que se dá como abertura à exterioridade, ao reconhecimento do outro em sua forma radical, em seu vestígio do infinito, assim, escapando à totalização e à dominação.

A alteridade como categoria poderá ser compreendida em se partindo do esquema de infinito presente no pensamento cartesiano. Na idéia de infinito seu ideatum supera sua idéia, entretanto, para as coisas a coincidência total de sua realidade “objetiva” e “formal” não é excluída. Enquanto nas relações existentes, entre o eu que pensa e as coisas em geral, são mantidas as adequações e identificações – isto é, o eu tem uma idéia adequada de tudo o que por ele pode ser conhecido – na relação com o infinito algo particular acontece, pois se confronta, no interior do seu pensamento, com algo que é maior que seu pensar, que transcende sua subjetividade e sua capacidade de adequação, mas que, no entanto, mantém algum tipo de relação. Portanto, a subjetividade do eu é, paradoxalmente, assinalada: por um lado, pela marca da infinitude, que representa uma ruptura no processo de adequação e, por outro, através deste traumatismo ocorrido no seio da identidade, lança o eu aberto para alteridade, para exterioridade, enfim, para o infinito.

O rosto se apresenta enquanto resistência ética, ele é a presença do infinito. É pela sua epifania, pela sua aparição, que a exterioridade do ser infinito pode se manifestar como resistência. A relação de resistência é, segundo Levinas, estabelecida com o absolutamente outro, que é uma resistência sobre aquilo que não resiste, isto é, uma resistência ética. Na esfera do infinito, o rosto não pode ser englobado pela compreensão enquanto objeto. A relação estabelecida com o rosto difere da relação com o objeto em geral. O rosto só pode ser apreendido enquanto afecção sensitiva, olhos, boca, nariz, ao que se pode ser reduzido enquanto manifestação plástica. Mas o rosto é mais que isso, ele é experiência pura que transcende esta representação objetiva, pois além de ser transcendente ele representa a idéia do infinito e se apresenta, diz Levinas, enquanto resistência ética que paralisa os meus poderes. O rosto se manifesta de um modo irreduzível à manifestação, se dá enquanto imposição para além de qualquer representação.

O extremo da tentativa de representação, de dominação do Outro pelo Mesmo é o homicídio que, em última instância, representa o fracasso desta tentativa, pois no

momento da morte o mesmo, enquanto infinito, escapa restando somente o cadáver, o puro existir indeterminado. Esta proibição de matar, revelada pelo rosto, não é uma exigência ontológica, mas sim ética. Para Levinas o acesso ao Rosto é, inicialmente, ético. O rosto manifesta uma pobreza essencial, ele está exposto, ameaçado e ao mesmo tempo em que me convida ao ato violento é a significação que me proíbe de matar.

O rosto fala. A alteridade indicada pelo rosto também revela um outro absoluto, que permanece infinitamente transcendente e estranho e que rompe com qualquer tentativa objetificação e identificação. A palavra procede da diferença absoluta e esta diferença, esta distância onde se situa o rosto, só pode ser instaurada pela linguagem. Assim, a relação do eu com o outro só existe enquanto linguagem. A palavra, enquanto linguagem, e por sua vez discurso é ao mesmo tempo revela e é revelada e integra o evento originário da transcendência do rosto. O rosto e o discurso estão fortemente ligados, o rosto fala porque é ele que torna possível e começa todo discurso.

O ser se manifesta através do rosto e se impõe, sem que o eu possa ser surdo ao seu apelo. O rosto, portanto, é presença imediata e pura significação. Sua palavra é ensinamento e este se inscreve na sua alteridade: "tu não matarás". Este ensinamento leva o eu para uma nova ordem ética, onde a miséria representa um apelo que se concretiza como responsabilidade. É o rosto que, no vestígio do infinito, provocando, questionando e chamando o eu a responsabilidade o possibilita a esta nova ordem, ele é a expressão que significa e dá significação à ética da alteridade levinasiana.

Esta abertura do ser à exterioridade, enquanto idéia de infinito, é a relação mesma de transcendência. A exterioridade, distância, não se perde pela representação da idéia de infinito. A idéia de infinito aponta aquilo que ela não consegue conter e, neste sentido, precisamente o infinito. Mais do que idéia ela é desejo suscitado pelo outro em relação ao mesmo, e este rompe a estrutura noemática, ou seja, existe uma relação comigo maior do que meus processos reflexivos de identificação possam abarcar. Esta espécie de esquematismo formal referente à idéia de infinito é o que possibilita a relação de alteridade.

O eu, portanto, estabelece com o infinito uma relação que corresponde à atestação de que a identidade é animada pela alteridade. A experiência, a idéia de infinito, está ligada

à relação com Outrem. A idéia de infinito é, segundo Levinas, a relação social. Contudo, é fundamental o conceito de *separação*, que se ergue como princípio absoluto, a partir do psiquismo e da interioridade de cada indivíduo e é através dele que se impede a dissolução do indivíduo frente à infinitude que o requisita. A filosofia levinasiana estabelece uma relação de responsabilidade para com o Outro que é anterior a qualquer processo de conhecimento por parte do Mesmo, assim, este ao relacionar-se com o Outro não poderá estabelecer uma relação de totalização. O Outro enquanto alteridade, exterioridade é infinito e sempre o escapa.

Nesta dissertação, nos propomos a analisar a obra *Totalidade e Infinito* com ênfase na categoria de "alteridade", sendo que o fio condutor deste projeto encontra-se na possibilidade de podermos pensar o outro na sua diferença absoluta. Este Outro se revela, tornando-se uma experiência de "irrupção" no Eu auto-suficiente. Experiência esta que é impossível de ser determinada reflexiva ou ontologicamente, antes de fazermos essa experiência. Portanto, é a partir desta abertura, desta relação (ética) com o outro, relação face-a-face, que surge efetivamente o sujeito. A categoria de alteridade demarca, assim, esta exterioridade (referindo-se conceito de infinito) para além do sujeito, mas que mantém com ele certa relação, abrindo-o para uma relação de responsabilidade, para uma relação ética. Como problema geral de pesquisa, temos então: a) Por que não se pode objetivar o Outro? b) Qual a possibilidade de pensarmos o Outro na sua "Alteridade" absoluta?

O primeiro capítulo do trabalho consistirá em expor a influência metodológica e filosófica sofrida por Levinas, através de uma breve análise de Husserl, expondo a questão da fenomenologia e da intencionalidade, e Heidegger, expondo a crítica à ontologia, bem como as rupturas que se erguem a estes pensamentos. Tal exposição irá concentrar-se numa leitura feita por Levinas destes autores, Husserl e Heidegger.

No segundo capítulo do trabalho será exposto o modo pelo qual são descritas, por Levinas, as relações do sujeito frente ao real, o modo como ele se constitui e se relaciona com o mundo, ainda que num psiquismo inicial, e que o constitui enquanto interioridade, enquanto ser separado, possibilitando, assim, a sua abertura para o surgimento da exterioridade. Descrições de noções como as de gozo, economia, casa, posse, trabalho e até a própria noção de feminino que se colocam como a acrescentar à

relação Eu – Tu e também como preparatória da relação com o outro como rosto (a edificação da subjetividade na interioridade e economia).

A terceira parte do texto trata acerca da categoria de alteridade, isto é, da abertura à exterioridade que possibilita e fundamenta a ética de Levinas. Será exposto neste capítulo o modo pelo qual se dá ou se constrói, no ser, a abertura do sujeito frente à exterioridade, através de uma análise de categorias como Rosto e Exterioridade.

Capítulo I

O intuito desta reflexão inicial sobre as influências fenomenológicas e o método levinasiano é inserir elementos que possam nos ajudar na compreensão do autor e da análise aqui pretendida, visto que a categoria de alteridade como problema não é o “objeto” central do seu pensamento, entretanto, ao nosso entender, assume posição-chave para a compreensão geral de sua filosofia, mais especificamente no contexto da obra *Totalidade e Infinito*, aqui abordada.

Muitas são as discussões e discordâncias entre filósofos, em geral, no que diz respeito à filosofia levinasiana poder ou não ser caracterizada como fenomenologia. Na verdade esta questão não nos é de suma importância, pois o que realmente está em jogo é o modo de proceder de Levinas, ou seja, a maneira pela qual ele entende e resolve os problemas que lhe são colocados, o modo pelo qual se produz o sentido sobre tais problemas.

Este processo pode ser entendido mediante o exame do pensamento de Husserl e Heidegger que são as grandes referências fenomenológicas e filosóficas levinasianas, referências estas que contribuíram de maneira substancial para a formação de seu pensamento. Seguiremos expondo a análise feita, por Levinas, sobre estes dois autores salientando alguns aspectos que consideramos importantes e mostrando como a fenomenologia é, por ele, entendida. É importante fazer esta análise, pois as críticas e os distanciamentos feitos por Levinas estão, em grande parte, ligados a esta reflexão.

O seu amadurecimento filosófico, como o entendemos, se deu a partir da visitação às obras de seus mestres, o que lhe proporcionou a sua própria compreensão do método fenomenológico, como também o delineamento dos problemas filosóficos que ele próprio encontra e tenta resolver.

O pensamento husserliano, como pensa Levinas, está, de maneira geral, voltado para os alicerces incertos que, ao longo da história, formaram o edifício do saber, embora estivesse convicto de que a tradição intelectual e o espírito científico do ocidente se encontravam numa situação privilegiada. Husserl estava preocupado, como Descartes, com o problema da certeza e do fundamento do saber, só que por outro viés, quer dizer, o de determinar o sentido que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser. Assim, Husserl emprega uma nova maneira de filosofar, pois percebe que ao invés de encarar a verdade com um único modelo que se desdobra em suas mais variadas aproximações cabe também encarar as ditas incertezas, que são próprias de certos conhecimentos, como indícios positivos e que podem se caracterizar como os próprios reveladores dos seus objetos.⁵

Para Levinas, a fenomenologia, como pensa e afirma Husserl, não passa, portanto, de uma tomada de consciência de si pela subjetividade transcendental, ou seja, o fundamento último de toda verdade é um elemento da tomada de consciência universal de si. Levinas não entende que a unidade estabelecida por meio da fenomenologia husserliana se deva somente a uma questão de metodologia, pois:

"A fenomenologia nunca foi no espírito de Husserl um puro *organon* [...] o seu interesse consiste na forma de como os fenômenos são abordados e nas razões que levam a abordá-los dessa maneira. Husserl quis apresentar uma teoria geral do ser e do espírito. Nessa filosofia, o método fenomenológico não é um "processo" que descobre um número certo de proposições verdadeiras, mas a própria existência da filosofia".⁶

Assim, para Levinas, as maneiras de tratar os fenômenos são justificadas pelas próprias razões que levam a tratá-los, e o método que os sustentam, de alguma maneira, já não são mais o próprio método. É por este motivo que, Levinas, quando se refere à fenomenologia, ou melhor, à técnica fenomenológica, apresenta correlativamente as noções que sustentam o pensamento husserliano, como a intencionalidade e subjetividade.

⁵ DEHH, p. 13.

⁶ DEHH, p. 14.

Para Levinas, Husserl quis apresentar uma filosofia geral do ser e do espírito, onde esta noção de espírito se refere ao pensamento, ou seja, pensamento implicado numa relação entre um sujeito e aquilo que ele pensa. Esta relação foi chamada, por Husserl, de intencionalidade e consiste no fato de o pensamento visar a um objeto, ou seja, significa que ele, o pensamento, contém em si o objeto como pensado. O pensamento, enquanto pensamento tem um sentido, quer dizer, pensa alguma coisa e essa alguma coisa, que é pensada, é comandada pela interioridade do sentido, assim, a vida do espírito consistiria em pensar este sentido⁷, do mesmo modo a fenomenologia pretenderia, ou melhor, pretende esclarecer o sentido pensado. “A oposição entre a evidência direta, ingenuamente vivida, e a evidência refletida, que abre uma nova dimensão de racionalidade, é o principal agente de todos os problemas fenomenológicos”⁸.

Segundo Husserl, na análise feita por Levinas, a subjetividade, diferentemente do psicologismo da sua época, “não é abordada com um conteúdo da consciência, mas como uma noese que pensa alguma unidade objetiva, que a atinge em certa medida ou em certo sentido”⁹. O método fenomenológico, modo filosófico da compreensão do sentido, se coloca pra além da simples representação lógica, pois aquilo que é pensado não se dá ao olhar ingênuo que adequa objetos e entes, ou seja, ao pensamento objetivo, mas sim pela compreensão do modo pelo qual, no sentido dos objetos, está implicado o modo subjetivo de pensá-los. Assim, o seu sentido surge mediante os atos intencionais da consciência, que constituem o horizonte no qual um determinado objeto aparece e deste modo o sentido é inseparável da sua constituição no sujeito.

A fenomenologia permite, portanto, uma nova compreensão do que significa a interioridade, a saber, é caracterizada pelo contato com as coisas através do pensamento. “Já a exterioridade, do objeto, representa a exterioridade daquilo que é pensado relativamente ao pensamento que o visa, deste modo, o objeto constitui um momento inevitável do próprio fenômeno do sentido”¹⁰. Este sentido, descrito por Levinas, é para Husserl

⁷ DEHH, p.20.

⁸ DEHH, p.15.

⁹ Ibidem.

¹⁰ DEHH, p.30

“Caracterizado pelo fenômeno da identificação, processo em que o objeto se constitui. A identificação de uma unidade através da multiplicidade representa o êxito fundamental de todo o pensamento. Pensar é, para Husserl, identificar e ter um sentido acaba por ser a mesma coisa. A intencionalidade da consciência é o fato de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade mais não faz do que efetuar a síntese. [...] A intencionalidade não é, pois, o apanágio do pensamento representativo. Todo o sentimento é sentimento de um sentido, todo o desejo, desejo de um desejado, etc. o que se visa aqui não é o objeto contemplado. O sentido, o querido, o desejado não são coisas”.¹¹

Para o pensamento husserliano, segundo a interpretação levinasiana, a idéia de transcendência não parte da realidade do objeto, mas da própria noção do sentido. A realidade do objeto é determinada pelo próprio pensamento que possui um sentido. A fenomenologia além de modificar a concepção de consciência (consciência de), modifica também a própria noção de ser, ou seja, ser é pensar e o pensamento não é mais um mero atributo, a transitividade que caracteriza o pensamento também caracteriza o ser. Esta própria noção de transitividade irá, diz Levinas, ser de grande importância para a concepção do ser e da existência em Heidegger.

Ocorre, mediante a descoberta husserliana dos atos intencionais pelos quais os objetos são dados, uma reconstituição de sentido fazendo com que seja modificada a noção da existência dos objetos exteriores à consciência. Portanto, o ser dos objetos se dá na medida em que é pensado ou manifestado ao sujeito e tal manifestação de uma noção ao espírito, o seu pensar, é também o seu ser. Segundo sublinha Levinas “dizer que o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto, significa não apenas admitir uma correspondência essencial entre os objetos e os atos subjetivos necessários para o seu aparecimento”¹². Segundo Levinas, o descobrimento dos horizontes de sentido, implícitos no pensamento, conferem sentido aos objetos, fazem com que haja a possibilidade para uma nova compreensão do domínio transcendental.

Podemos pensar, como salienta Levinas, que “uma nova ontologia começa: o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constitui”¹³. Desta maneira, “o horizonte implicado na

¹¹ DEHH, p. 30.

¹² DEEHH, p. 141.

¹³ DEHH, p. 158.

intencionalidade não é, pois, o contexto ainda vagamente pensado do objeto, mas a situação do sujeito. Esta potencialidade essencial da intenção anuncia um sujeito em situação”¹⁴.

“A atividade transcendental recebe em todo o caso na fenomenologia essa nova orientação. O mundo já não é só constituído, como constituinte. O sujeito já não é o puro sujeito, o objeto já não é o puro objeto. O fenômeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela ser acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenômeno como acesso – aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração”.¹⁵

Deste modo o método fenomenológico consiste numa reflexão sobre si, que reflete sobre os acontecimentos espirituais na vida subjetiva, porém analisando o pensamento para além do seu conteúdo objetivo, ou seja, analisando as intenções que o animam, como horizontes onde tudo o que é pensado se dá a partir do sentido. Segundo Levinas, para Husserl, este sentido depende das intenções – que são atos – da atividade cognoscitiva, mas o método fenomenológico, ou seja, a análise intencional da consciência permite pensar a vida espiritual e o sentido que anima sem restringi-la ao conhecimento. Levinas, diferentemente de Heidegger, irá pensar a vida espiritual e o sentido que a anima como a relação da subjetividade com o outro, com a alteridade, enquanto Heidegger pensará como atitude do homem em relação a sua existência.

Segundo o método husserliano, existe uma mudança de atitude frente aos objetos com o mundo e consigo próprio, o que ele chamará de redução, ou seja, um procedimento que garante o acesso aos atos intencionais. Levinas, não aborda os diversos tipos de redução propostas por Husserl, o que lhe interessa é a redução fenomenológica, importante para sua filosofia e para sua concepção de existência. Segundo Levinas, a redução fenomenológica é essencial na medida em que fornece elementos para descobrir a vida intencional, cujo sentido da existência pode vir à tona. A redução fenomenológica indica que não se deve considerar o mundo como condição do espírito, e em contra partida, permite ao espírito ser livre. Husserl procura um conhecimento radical, que seja fundado na evidência apodítica, assim, a redução caracteriza-se pela passagem daquilo que ainda não é conhecido de modo evidente para o conhecimento evidente. Para que isto aconteça, esta passagem, é necessária fazer a *epoché*, isto é, a suspensão do juízo a

¹⁴ DEHH, p. 160.

¹⁵ DEHH, p. 161.

respeito de tudo o que não é dado com evidência. Através da redução¹⁶ mediante a *epoché* é possibilitada ao eu a tarefa de instituinte da transcendência – exterioridade de todo objeto – que faz sentido, paradoxalmente, no domínio imanente da subjetividade. Levinas entende a redução fenomenológica como

“Uma operação pela qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência para estudar o sentido no pensamento que a constitui e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo. Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo”.¹⁷

Levinas reconhece a importância da redução, pois ela permite a descoberta da vida intencional, e é a partir deste fato que o sentido assumido pela existência – seja dos objetos ou do próprio sujeito – pode ser entendido. Não interessa para Levinas, embora reconheça a importância em Husserl, da procura pela certeza apodítica. Husserl se utiliza desta certeza para pensar a consciência transcendental como liberdade. Assim, a redução fenomenológica permite ao espírito ser livre em relação ao mundo, não tendo o mundo como sua condição.

Segundo Levinas, a redução realiza a reflexão da consciência sobre ela mesma, colocando-a como absoluto e, assim, encontrando a certeza absoluta de si mesma. Assim:

“O que esta análise procura não é tanto a certeza do mundo objetivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso da liberdade da evidência onde o objeto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque é compreendido por ele.[...] É por isso que ‘pôr entre parênteses’ o mundo não é um processo provisório que permita, mais tarde, a reunião indubitável com a realidade, mas sim uma atitude definitiva. A redução é mais aqui uma revolução interior do que uma procura de certezas, uma maneira de o espírito existir em conformidade com a sua vocação e, em suma, de ser livre em relação ao mundo. [...] O seu modo de existência não consiste em operar num mundo constituído e em integrar-se nele, mas em ter consciência dele na evidência, isto é, na liberdade”.¹⁸

¹⁶ Levinas não trata acerca das diversas reduções que Husserl estabelece ao longo de seu pensamento, ele está interessado e fala apenas na redução fenomenológica, pois esta se faz importante no tocante a mudança de noção de existência.

¹⁷ DEHH, p. 48.

¹⁸ DEHH, p. 49-50.

O método fenomenológico consiste também, além da redução, na descrição. Após suspender a validade do mundo, através da *epoché*, o fenomenólogo encontra os fatos originais, a realidade na sua estrutura última, isto é, o campo da experiência radical, e, a partir daí, inicia um processo de descrição; começa a descrever tanto os fenômenos quanto a relação entre os fenômenos que se mostram no campo da consciência, descreve tanto a sua ordem quanto a primazia de um fenômeno com relação ao outro. Com isso se pode afirmar que não há nenhum princípio que possa ser independente da descrição, ou seja, a argumentação não está em busca de conclusões – pois não existe nesse processo nem dedução e nem indução – dos fenômenos encontrados pela análise não se pode separar, portanto, já ao descrever os movimentos intencionais, o modo pelo qual se visa, descreve-se o sentido daquilo que a ação intencional visa, já que o sentido que o objeto assume está relacionado ao modo pelo qual se dá o seu acesso.

“A experiência dos fatos da consciência é a origem de todas as noções que se podem legitimamente empregar. A descrição – e reside aí à pretensão excepcional pela qual ela reivindica sua dignidade filosófica – não recorre a qualquer noção, previamente separada e que se intitularia necessária a descrição. [...] A descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito. Daí o estilo particular de descrição”.¹⁹

A abordagem fenomenológica ainda se desdobra em diferentes formas de abordar os problemas filosóficos. Podemos dizer, por primeiro, que há uma ausência da razão, num sentido forte e absoluto, que permitiria elevar-se acima da sua condição concreta. Levinas entende a liberdade da razão – mesmo que Husserl conceba o pensamento ou o espírito como livre na sua relação com o mundo – relacionada com a possibilidade de “refazer” ou “reconstruir” o mundo através da elucidação de como é produzido seu sentido, mas não de elevar-se acima dele. Deste modo, como diz Levinas, a redução fenomenológica possibilita ao homem poder tomar consciência do que está implícito na sua relação com o mundo, a possibilidade de uma reflexão profunda, o que não significa o poder de expurgar os condicionamentos ou até mesmo o mundo.

Pode-se dizer ainda que, conforme a análise levinasiana de Husserl, a descrição fenomenológica é marcada pelo concreto, o próprio Levinas demonstra a sua admiração com o aspecto concreto da análise husserliana. Em Husserl, o concreto é referido aos

¹⁹ DEHH, p. 137-138.

fatos da consciência analisados e descritos, desta maneira, “o intelectual nunca poderia ser tomado por um absoluto. Ele é incompreensível sem a base concreta com que, seguramente, não se confunde, mas sobre a qual assenta”²⁰.

Os fatos que são originais e concretos, pelos quais a realidade é dada de imediato, representam os atos da intuição sensível. É na intuição sensível, na sensibilidade e nos atos da percepção sensível que se funda a intuição categorial. Assim, a análise da

A análise do tempo elucida a forma ativa do sujeito ao receber os dados sensíveis, pois se situa e situa o ser em torno do presente, do começo. A *Urimpression*, chamada de intuição originária, é este começo, é a primeira consciência da realidade e a origem de toda a consciência. É a partir dela, portanto, que a consciência sensível, e também a subjetividade, podem ser definidas pelo processo de temporalização, pois, ao mesmo tempo, o sujeito que recebe a impressão se situa e situa todo o conteúdo da consciência, isto é, recebe o dado e dá o sentido.

“As noções que até então permaneciam no plano do objeto formam, desde logo, uma série cujos termos não se ligam uns aos outros, nem analítica e nem sinteticamente. Elas não se completam mutuamente como os fragmentos de um *puzzle*, mas condicionam-se transcendentalmente. O elo entre a situação e o objeto que a ela se refere, bem como o elo entre os fenômenos constitui a unidade de uma situação (revelada na reflexão descritiva) são tão necessários quanto os elos da dedução. A fenomenologia aproxima-os apesar de seu isolamento estritamente objetivo”.²³

A sensibilidade apresenta-se, portanto, como o situar-se da subjetividade e de todo o conteúdo da consciência, corroborando com a afirmação de que o sujeito está sempre em situação e que os horizontes de sentido, tornam possível a elucidação do sentido e são a sua situação e condição. Desta maneira é a sensibilidade que apóia e fundamenta toda a compreensão do sentido.

Para Levinas, o método husserliano quando tenta elucidar a ligação entre os fenômenos se aproxima ao método transcendental que procura as condições de possibilidade *a priori* ou transcendentais do conhecimento. Porém, a procura realizada por Husserl não visa a substâncias e nem a formas *a priori* do conhecimento, mas sim os processos e os acontecimentos, que, em grande medida, conduzem para uma espécie de desformalização de certas noções e que, através da subjetividade como um princípio, conduz à subjetivação do que sempre foi, ao longo da tradição, considerado como objetivo, ou seja, se apresenta uma nova e radical compreensão do objetivo e do subjetivo, do sujeito e do objeto e, em última análise da inteligibilidade do real como um todo. É também, mas não somente, com este novo olhar que Levinas terá a possibilidade de estruturar seu pensamento e assim poder pensar a categoria de alteridade.

²³ DEHH, p. 149.

Segundo a análise levinasiana, a filosofia heideggeriana está preocupada com os aspectos lógicos do ser e não com o fundamento ontológico do conhecimento, como pretendia a filosofia dialética. Heidegger procurava o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade, de certa maneira referenciado pela filosofia platônica, embora, englobando tudo o que na filosofia tinha sido ensinado desde Descartes, isto é, dando valor ao fato de a subjetividade ocupar um lugar privilegiado “na economia do ser”²⁴. O exame feito por Levinas constata no problema ontológico heideggeriano o ponto central de sua filosofia, traz novamente em questão a noção de ser e de sua relação com o tempo, tempo que sempre foi exorcizado e deduzido pela filosofia idealista²⁵. O tempo torna-se, portanto, uma noção obscura e estranha a própria natureza profunda do sujeito²⁶.

Podemos dizer que a filosofia heideggeriana, como a entende Levinas, levou até as últimas conseqüências as descobertas fenomenológicas realizadas por Husserl, concentrando-se na noção de ser e de existência. A fenomenologia, por meio da procura de condições e da busca pelo sentido para a relação de conhecimento frente aos objetos, é estendida na concepção de Heidegger. Enquanto Husserl está centrado na consciência como estrita atividade do pensar, Heidegger considera a consciência como uma forma de abstração que descobre no ser a noção última de consciência, quer dizer, “é o abandono da noção tradicional de consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser”²⁷.

Levinas coloca que na filosofia heideggeriana se processa uma distinção fundamental – que vai ser por ele considerada, na maioria de suas análises – também chamada de diferença ontológica, a saber, “entre aquilo que existe, o ente (*das Seiende*) e o ser do ente (*das Sein des Seienden*). O que existe, o ente, cobre todos os objetos. O ser do ente

²⁴ DEHH, p. 71.

²⁵ Para o idealismo, o exorcismo do tempo se dá na medida em que facilita a estabilidade de categorias universais que são a própria condição de possibilidade para que se possa pensar o tempo.

²⁶ DEHH, p. 69.

²⁷ DEHH, p. 76.

é o fato de todos objetos e pessoas serem²⁸. A análise filosófica heideggeriana não está preocupada com os entes, pois estes se reservam ao campo das investigações das ciências ônticas. Sua filosofia se orienta através da investigação acerca da pergunta sobre o sentido do ser, isto é, a pergunta ontológica. O ser do ente é o objeto da ontologia. A diferença da análise heideggeriana para a tradição é, justamente, manter esta diferenciação com clareza: o ser do ente separado do ente. "O ser do ente não se identifica com nenhum desses entes, nem mesmo com a idéia do ente em geral. Em certo sentido não *existe*; se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os entes"²⁹.

Para Heidegger, pensa Levinas, o homem só se torna interesse mediante o acesso que possibilita ao ser. A relação que o homem mantém com o ser não é apenas de apresentar-se, como pensava filosofia clássica, como seu atributo dentre outros atributos, mas sim o define como homem, é sua essência e pela qual o ser torna-se acessível. Tudo o que foi, para a filosofia clássica, atributos do ente-homem são para Heidegger modos de ser do homem. Assim, a relação com o ser é a própria existência do homem e a essência do homem sua existência. Devido ao novo questionamento e direcionamento filosófico sobre o ser ocorre que a noção de existência ganha nova dimensão. E esta nova dimensão da existência heideggeriana pode ser compreendida através de duas categorias: a de transitividade e de finitude. Conforme sublinha Levinas, estas duas noções já podiam ser identificadas em Husserl, mas com certeza é com Heidegger que elas se colocam como questão.

Pensando na questão da transitividade se pode dizer que o pensamento torna-se uma característica do ser e da existência, ou seja, não é certo pensá-la mais como estática, mas sim como um processo ou um acontecimento, procurando, pois, o modo pelo qual ela se realiza. A existência, enquanto tal pode ser pensada como uma intenção e a análise se transforma em investigação das intenções de que essas propriedades (os atributos segundo a filosofia clássica) são realizações ou revezes³⁰. Na perspectiva da análise levinasiana, é dessa maneira que

²⁸ DEHH, p. 72-73

²⁹ DEHH, p. 73.

³⁰ DEHH, p. 124.

“O verbo existir ganha aqui, de alguma forma, um sentido ativo. Poder-se-ia talvez dizer que toda a filosofia de Heidegger consiste em considerar o verbo existir como um verbo transitivo. E é a descrição dessa transição – dessa transcendência – que é, em suma, consagrada toda a sua obra”.³¹

Segundo Levinas, e já noutra prisma, a filosofia heideggeriana leva a compreensão da intencionalidade husserliana até o fim, pensando a própria existência como intenção. Enquanto que em Husserl a intencionalidade da consciência se dava num tender constante para o seu objeto, assim, transcendendo-se em direção a ele, para Heidegger a transcendência é a própria existência e, portanto, existir significa transcender. Conforme analisa Levinas, em se confrontando Husserl e Heidegger, se pode perceber como heideggerianamente a noção de existência substitui o que havia sido pensado como a consciência husserliana.

“Se o pensamento não atinge a inteligência do ser é porque tende para um objeto, conduz a uma *qualquer coisa*, a um ente; ao passo que a compreensão do ser deveria manter uma relação com o *ser* do ente de que apenas poderíamos dizer, por seu turno, que é e que, neste caso, é *nada*. Existência oposta a pensamento – significa precisamente essa compreensão do ser do ente. No entanto, na medida em que pensar o ente pressupõe a inteligência do ser do ente, qualquer pensamento pressupõe existência”.³²

Levinas entende que Heidegger coloca a compreensão como sendo o pano de fundo por trás de todas as relações que, alguma maneira, são mantidas entre o homem e o real, é o modo de se chegar ao real. A análise levinasiana fala que o espírito, o pensamento, delineia de antemão a estrutura do objeto, ou seja, significa dizer que ele se projeta em direção ao objeto; o que vai ao encontro da noção de intencionalidade da consciência e dos horizontes de sentido, já pensadas por Husserl. “A compreensão do ser em geral, o significado desse verbo, tal é o esboço primordial de um horizonte onde cada ser particular ou cada uma das essências pode apontar para nós”³³

Assim, podemos entender, a partir da explanação feita por Levinas, que a nova compreensão trazida pela filosofia heideggeriana está assentada em conceber que o horizonte necessário à compreensão de qualquer objeto é a compreensão do *ser* do

³¹ DEHH, p. 101.

³² DEHH, p. 117.

³³ DEHH, p. 99.

objeto, assim, o horizonte último da compreensão se dá através da apreensão do significado do ser em geral, ou do ser enquanto verbo.

“O ato de sair de si para ir aos objetos – essa relação do sujeito com o objeto que a filosofia moderna conhece – tem a sua razão num salto efetuado para além dos *entes* compreendidos de maneira ôntica em direção ao ser ontológico, salto que se efetua pela existência do *Dasein* e que é a própria ocorrência desta existência e não um fenômeno que se lhe reúne. É a esse salto para lá do ente em direção ao ser – e que é a própria ontologia, a compreensão do ser – que Heidegger atribui a palavra transcendência. Esta transcendência condiciona a transcendência do sujeito ao objeto – fenômeno derivado de que parte a teoria do conhecimento. O problema da ontologia é para Heidegger transcendental e neste novo sentido”.³⁴

Para Levinas, Heidegger introduz o termo projeto, caracterizado por *Entwurf*, para demonstrar que a existência do *Dasein* é um projetar-se, isto é, um rascunho antecipado das suas possibilidades, isto em se partindo que a compreensão constitua o modo de ser do *Dasein*. Conforme sublinha Levinas: “a possibilidade é a projeção do próprio *Dasein* por meio da sua existência, o impulso em direção àquilo que ainda não é”³⁵. Diferentemente da atitude contemplativa da consciência, o aprender as possibilidades se apresenta como um inquietar-se com a própria existência. Segundo a fórmula heideggeriana, que Levinas utiliza com frequência “o homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é a sua própria existência”³⁶. Deste modo, a análise de Heidegger mostra que:

“Apreender é [...] colocar-se perante novas possibilidades de ser. É sempre ‘ter de ser’. A relação com o seu poder ser que caracteriza a existência humana é, pois, o fato de ser exposto à aventura do ser, ter de a seguir. Existir é preocupar-se com a existência, existir é inquietar-se com a existência. nesta inquietação a existência humana esboça, desde já, o horizonte do ser em geral, do ser verbo, único em questão nesta inquietação: ela esboça-o precisamente por que ele não é um conceito, mas aquilo que temos de assumir[...] ele é proposto: é essencialmente problema”³⁷.

As possibilidades configuram-se, portanto, como algo que é o próprio *Dasein* e não apenas como atributos que ele possui³⁸. Ser suas possibilidades é, de certa forma saber

³⁴ DEHH, p. 84.

³⁵ DEHH, p. 88.

³⁶ DEHH, p. 77.

³⁷ DEHH, p. 99-100.

³⁸ Nas palavras de Levinas: “o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um *ente* que compreende o ser. Mas por outro lado, essa compreensão do ser é ela própria o ser; ela não é um atributo, mas o modo de existência do homem. [...] é o realçar da especificidade do homem

compreendê-las. Deste modo, Levinas relaciona a concepção heideggeriana de existência, ou seja, da relação com o ser, como uma espécie de poder, como se o existir consistisse em poder. Portanto, relacionar-se com a existência para Heidegger, da mesma maneira que relacionar-se com as possibilidades significa, em última instância, um poder que, ao contrário do poder exercido pelo pensamento, indica o caráter da finitude da existência. É por isso que se entende que "*Ser-no-mundo* é ser as suas possibilidades. E o *em*, o 'in-esse' envolve este paradoxo da *relação existencial com uma possibilidade: ser qualquer coisa que não passa de uma possibilidade*". O *Ser-no-mundo*, colocado por Heidegger, "*não é uma tomada de consciência, uma constatação pura e simples daquilo que se é, constatação capaz de aferir o nosso poder sobre nós mesmos, essa compreensão é o próprio dinamismo da existência, é esse poder sobre si*"

39

Levinas compreende que o *Dasein* se lança ou se projeta no mundo para um horizonte de possibilidades, porém este horizonte de possibilidades não contempla infinitas possibilidades. Isso ocorre porque o *Dasein* se projeta sempre a partir de uma situação, quer dizer, ele não é lançado de um ponto que fosse origem absoluta. Tal situação, em que o *Dasein* se encontra, é o estar lançado num mundo já dado de possibilidades que lhe são impostas e sobre as quais ele está entregue, esta situação de estar lançado é chamada por Heidegger de *Geworfenheit* e na tradução feita por Levinas de *Déréliction*, derrelição. Para Levinas, em Heidegger

"O *Dasein* compreende-se numa certa disposição afetiva. [...] Estas disposições não são estado, mas modos de se compreender, quer dizer, de ser neste mundo, o que é a mesma coisa. A disposição afetiva que não se separa da compreensão – pela qual a compreensão existe –, revela-nos o fa

Dasein se consagrar às possibilidades que o seu mundo lhe impõe. Ela não é o símbolo da situação – ela é a situação; a descrição da afetividade não prova a sua realidade, mas fornece a sua análise. Ao existir o *Dasein* é desde agora lançado no meio de suas possibilidades e não colapsa nelas. Heidegger fixa por meio do termo *Geworfenheit* esse fato de ser lançado e de se debater no meio de suas possibilidades e aí ser abandonado. Traduzi aqui pela palavra derrelição. A derrelição é a origem e o fundamento necessário da afetividade. A afetividade

cujos 'afetivos' e 'propriedades' são ontológicos. É também a derrelição, não a consciência como ponto de partida, com a precisão da própria consciência no acontecimento fundamental do ser – na existência (DEHH, p. 76).

³⁹ DEHH, p. 86; itálico do autor.

possível onde a existência é entregue ao seu próprio destino. A derrelição, o abandono às possibilidades impostas, dá à existência humana um caráter de fato num sentido muito forte e muito dramático do termo: é um fato que se compreende como tal pela sua facticidade".⁴⁰

Segundo Levinas, a *Geworfenheit* heideggeriana, ou seja, a estrutura ontológica do ser-no-mundo determina a finitude da existência e de toda a compreensão que o *Dasein* possa ter de si e do mundo. É importante notar como, em Husserl e diferentemente de Heidegger, o homem não pode coincidir com a sua própria origem pela reflexão e descrição, pois quando procura pela explicitação da compreensão da sua relação com o ser, de antemão, encontra-se num mundo já dado, assim, sem poder remontar à origem desta assunção por meio da reflexão acerca dos atos referentes à percepção sensível. Portanto o homem, no entendimento de Heidegger, nunca consegue se assumir por inteiro – devido ao fato de a sua compreensão ser “compreensão de um ser que só chega ao ser depois de já ter sido, que se encontra no interior do círculo da existência já disposto de certa maneira”⁴¹ – e no seu próprio seio “surge um núcleo inextrincável que transforma a consciência idealista em existência”⁴².

A compreensão do *Dasein* é marcada pela finitude da existência e pela sua oposição ao pensamento que estão explicitadas pela possibilidade mais própria do *Dasein*, a saber, a morte. Heidegger defende que o ser-para-morte é a própria condição do *Dasein*. Portanto, se a existência do *Dasein* significa precipitar-se antecipadamente para as suas possibilidades, a possibilidade da morte é sua possibilidade excepcional, ou seja, a que define mais especificamente a sua existência. Heidegger descobre a estrutura ontológica do *Dasein*, quer dizer, a condição de todas suas possibilidades a partir da sua condição de ser-para-morte. De todas as possibilidades para as quais o *Dasein* se precipita antecipadamente, realiza-se a sua possibilidade excepcional e última que é a morte, a possibilidade da própria impossibilidade do *Dasein*, a possibilidade do nada. Desta maneira “ser para a morte é a condição do sujeito, da ipseidade que caracteriza o *Dasein*”⁴³. Conforme a análise levinasiana de Heidegger

“Na vida cotidiana estamos sempre em relação com os empreendimentos possíveis. A relação consiste em realizá-los.

⁴⁰ DEHH, p. 87.

⁴¹ DEHH, p. 105.

⁴² DEHH, p. 120.

⁴³ DEHH, p. 108.

Isto é, em destruir a própria possibilidade do possível para fazer dele uma realidade. A relação ontológica da existência com a sua possibilidade de existir não poderia, pois, ter esta estrutura, mesmo que existir seja compreender o possível enquanto possível e que existir um possível não seja a mesma coisa que torná-lo real. Qual é, então, o comportamento relativamente ao possível enquanto possível? Heidegger fixa-o pelo termo 'precipitar-se para o possível'. Mas a aproximação do objetivo que esta aproximação comporta será diferente da realização? Sim. Desde que, quando desta aproximação, o possível fique cada vez mais afastado da realização. Ora, esta possibilidade é a morte: ela não passa da possibilidade da própria impossibilidade da existência. a morte enquanto possibilidade não dá 'à realidade humana nada para realizar, nada que possa existir enquanto qualquer coisa real'".⁴⁴

O ser-para-morte explicita radicalmente o caráter da finitude da existência como compreensão e é justamente por ser finita que esta compreensão, que esta relação do *Dasein* com o ser, é distinta do pensamento, justamente por ser finitude sem nenhuma referência aparente ao infinito. Enquanto que para a filosofia clássica a finitude é compreendida a partir da relação que possui com a idéia de infinito, para a fenomenologia há uma renúncia à idéia do infinito e do perfeito, e pretende descrever a finitude sem referenciar a estas duas noções. A reflexão e a descrição realizadas por Husserl para mostrar o meio pelo qual o sujeito remonta às suas condições e à origem da consciência, ou seja, à certeza apodítica de si mesmo, da consciência se diferencia de Heidegger, pois, esta coincidência com a origem não se faz possível, ou seja, a existência não pode voltar-se às suas condições pelo pensamento, não pode apreender a sua finitude e nem a si mesma a não ser pela referência ao seu próprio movimento de existência, isto é, pelo seu ato de findar, pelo acontecimento de morrer.

Levinas sublinha como sendo o ponto mais característico da filosofia heideggeriana da existência o fato de que o poder que caracteriza a relação do homem com a existência ser o poder de morrer. Porém, existe uma outra idéia em Heidegger que Levinas acredita exprimir sua principal intuição metafísica, a saber, a noção de tempo e sua relação com o ser. A noção heideggeriana da existência, "a linguagem nova que ela introduz traduz seguramente uma intuição do ser e deve-se metafisicamente a uma distinção entre o tempo e toda a relação que participa do infinito. Ou ainda à analogia entre a estrutura do pensamento e a estrutura da existência"⁴⁵.

⁴⁴ DEHH, p. 107.

⁴⁵ DEHH, p. 125.

“Tomando do pensamento a sua transitividade, rejeitando a sua pretensão ao infinito, é assim que surge a noção existencialista da existência. Qual é o significado metafísico dessa revolução no domínio das categorias? A existência, privada de qualquer possibilidade de se colocar pelo pensamento atrás dela, privada de qualquer relação com o seu fundamento, de qualquer substituto idealista da idéia de criação, também já não existe como uma matéria ou uma coisa, não assenta tranquilamente no seu presente. Ela é poder. [...] Como é que existir pode significar poder, se existir é não poder colocar-se atrás do existir? Incapaz de se virar para o absoluto que é o ato pelo qual ela voltava à sua condição, isto é, executando o equivalente a um movimento para o passado e para além desse passado – (e o absoluto na sua própria intemporalidade significa ‘já’ – remete para um lugar situado atrás do passado, volta em direção ao princípio) – essencialmente reminiscência de ‘um profundo outrora, outrora nunca bastante’ – a existência é um movimento para o futuro. E este movimento para o futuro que conservará a transitividade do pensamento será a negação do pensamento, na medida em que, precisamente, esse mesmo futuro será a negação do absoluto, será o não ser, será o nada. O poder que não é um pensamento – é a morte. O poder de ser finito é o poder de morrer. Sem a transitividade para a morte, a filosofia da existência teria voltado fatalmente a uma filosofia do pensamento”.⁴⁶

Podemos perceber, assim, que o tempo encontra-se na estrutura mais fundamental do *Dasein* e que a sua relação com o ser é cumprida por meio do tempo. A relação do ente com o ser é caracterizada pelo tempo, tal temporalização é o dinamismo que movimenta essa relação, ou seja, “o impulso pelo qual o homem se inscreve no ser, pelo qual o assume. No fato de existir Heidegger percebe uma tensão interna: a inquietação que o existente sente com a existência a que está votado e que assume. É essa tensão que é a temporalização”⁴⁷. O tempo⁴⁸ marcado pela finitude é o tempo original e tal finitude não possui significado quantitativo do tempo, mas sim ontológico, pois “ela significa, em suma, que ao inscrevermo-nos no ser inscrevemo-nos no nada. A finitude está no plano da relação do ser que nós somos com o ser enquanto verbo. É a finitude que é a condição da nossa transcendência”⁴⁹. A finitude marca em todos os aspectos a compreensão da sua existência.

Para Heidegger, entendido levinasianamente, o pensamento teórico é fundado nos acontecimentos que, longe de caracterizarem saberes ou pensamentos, efetuam a própria

⁴⁶ DEHH, p. 127.

⁴⁷ DEHH, p. 110.

⁴⁸ “A análise do tempo tirada do ser para a morte leva à tese de que o tempo é finito. O infinito do tempo dos relógios não passa de um modo da temporalização do tempo original, que é finito. Só a finitude aqui tem um novo sentido” (DEHH, p. 110).

⁴⁹ DEHH, p. 111.

existência, isto é, na relação com o ser como horizonte último de sentido. Deste modo a filosofia, heideggeriana, é igualmente relacionada à existência, ela caracteriza-se pela explicitação implícita do ser que é efetuada no dinamismo do existir fazendo, portanto, com que a filosofia seja, ao seu modo, “uma forma explícita de transcender, baseada na transcendência implícita da pré-filosofia ou da pré-ontologia da própria existência e, por conseguinte, as ligações da filosofia explícita com a existência ou com a queda no cotidiano, nunca se rompem”⁵⁰. É por isso que, segundo Heidegger

“A diferença entre os modos, implícito e explícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não-autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana”.⁵¹

Percebe-se, portanto, uma relação particular entre a filosofia e a existência ou a vida, uma vez que, segundo Heidegger, “o elo entre a existência e a filosofia é, pois, dos mais estreitos. A filosofia é a condição da vida ela é o seu acontecimento mais íntimo”⁵². Contudo, esta relação entre filosofia e vida, sublinhada por Levinas, na filosofia heideggeriana faz com que a ele faça uma opção, a saber, de se afastar desta concepção – da subordinação ao ser – para poder compreender a filosofia como relação ao outro.

Com relação à concepção de filosofia como possibilidade concreta da existência, no pensamento heideggeriano, Levinas chama a atenção, pois, ao status dado à noção de concreto na fenomenologia de Heidegger. Segundo ele a compreensão do ser não se diferencia da facticidade própria do *Dasein*, já que o modo de ser concreto que caracteriza o *Dasein* é a sua capacidade de acesso ao sentido do ser. Levinas cita como exemplo deste modo heideggeriano de pensar o conceber da angústia como sendo um modo concreto de ser do *Dasein*, onde ele compreende de forma autêntica suas possibilidades, sob o conceito de cuidado. Onde este cuidado “deve fornecer a condição ontológica da unidade da estrutura do *Dasein*. A inquietação angustiada não passa do modo da existência em que o *Dasein* sai da sua dispersão e volta ao seu isolamento, à sua possibilidade inicial de ser-no-mundo”⁵³.

⁵⁰ DEHH, p. 130.

⁵¹ DEHH, p. 74.

⁵² DEHH, p. 104.

⁵³ DEHH, p. 94.

A partir da análise levinasiana, os fatos originais cuja descrição fenomenológica deve chegar para captar o sentido não são, para Heidegger, fatos da percepção sensível, como era pra Husserl, mas uma situação de facticidade compreendida pela disposição afetiva. A fenomenologia, dentro da concepção heideggerina, revela o acontecimento ontológico da manifestação dos entes. Ela possibilita a revelação do ser, visto que é na descrição dos fenômenos e das relações entre eles que o ser se ilumina. O ser sustenta os fenômenos, a sua aparição, bem como a do sujeito. Desta maneira

“O fenômeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenômeno como acesso –, aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração. A nova ênfase e o brilho de certas análises fenomenológicas – essa impressão que elas deixam de desformalizar noções e coisas – devem-se a essa dupla perspectiva em que as entidades são respostas. Os objetos são arrancados à sua fixidez baça para cintilarem no jogo dos raios de luz que vão e vêm entre o dador e o dado. Vai e vêm onde o homem constitui o mundo a que, no entanto, já pertence. A análise assemelhasse à repetição de uma tautologia: o espaço pressupõe o espaço, o espaço representado pressupõe uma determinada implantação no espaço, a qual, por sua vez, só é possível como projeto do espaço. Nesta aparente tautologia, a essência – o ser da entidade – resplandece”⁵⁴.

Segundo a interpretação feita por Levinas, a filosofia heideggeriana consiste, portanto, através da fenomenologia, em possibilitar a revelação do ser. Heidegger concebe como o fundamental em sua obra o fato de que “ao colocar o problema da ontologia, [...] ele subordinou a verdade ôntica [...] à questão ontológica que se coloca no seio do Mesmo, e esse si - mesmo de que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser”⁵⁵. No entender heideggeriano a subjetividade é requisitada pelo ser como lugar da revelação e vai ser nesta relação, a saber, entre a subjetividade e o ser que Levinas se distanciará fazendo uma inversão significativa nesta relação.

⁵⁴ DEHH, p. 161.

⁵⁵ DEHH, p. 111.

O texto Levinasiano intitulado "*A ontologia é fundamental?*"⁵⁶ questiona a ontologia, mais precisamente num diálogo com Heidegger, no tocante a sua fundamentação última. O exame de Levinas se revela como crítica ao primado ontológico, que se afirma tanto como fundamento da verdade quanto como filosofia primeira. A crítica levinasiana à ontologia também se estende a uma crítica da tradição filosófica ocidental, que se ergue como pano de fundo para a elaboração do seu próprio pensamento. Segundo o autor, a ontologia teria o seu papel dentro da metafísica, mas este não seria o de filosofia primeira. Conforme afirma Levinas, já no prefácio da obra *Totalidade e Infinito*⁵⁷, "é necessária uma relação originária e original com o ser", pois, segundo ele, a ontologia não trata da relação mais originária com o ser. Isso porque "a ontologia heideggeriana, ao subordinar a relação com o ser toda a relação com o ente afirma o primado da liberdade em relação à ética"⁵⁸.

"A relação com o ser que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o outro, mas no seio de uma negação da sua independência, 'Eu penso' redundando a 'eu posso' – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder"⁵⁹.

A ontologia, portanto, enquanto se pretende como filosofia primeira se torna sinônimo de uma primazia do princípio de liberdade, isto é, significa o primado da liberdade. Conseqüentemente, "o primado do Ser relativamente aos entes revela-se momento de uma dinâmica de aniquilação da diferença dos entes em relação ao Ser"⁶⁰. "Afirmar a

⁵⁶ E. Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), p. 88-98. Reeditado em EN, p. 21-33.

⁵⁷ TI, p. 10.

⁵⁸ TI, p. 33.

⁵⁹ TI, p. 33.

⁶⁰ SOUZA, 1999, p.24.

prioridade do ser sobre o ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é ente (relação ética) a uma relação com o ser do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade”⁶¹. Segundo afirma Levinas: a

“Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania”⁶².

A tradição filosófica caracterizou-se, nesta perspectiva, como uma exaustiva tentativa de saída de transcendência do âmbito do “si” e do “ser”. Contudo, este movimento desvelou-se apenas como um movimento de retorno a si mesmo, ao idêntico, ao ser e a sua preservação. Com Heidegger, este processo chega ao seu apogeu, pois ele introduz novas questões que acabam por renovar os temas ontológicos tradicionais, fazendo com que se dirijam para as inquietações da sua época, suas próprias inquietações. Não se pode entender a compreensão do ser como mais uma dentre as faculdades da razão humana, senão que, ela coincidindo com a própria existência, com a relação entre o homem e o seu próprio ser. Assim, todo o comportamento humano, juntamente com a tensão entre a existência e a própria condição temporal é ontologia, ou seja, “o homem inteiro é ontologia”⁶³.

Conseqüentemente, o questionamento do primado da ontologia significa questionar a evidência sobre a qual repousa este primado e que, por sua vez, deriva a excelência das investigações ontológicas, a saber, a evidência da existência dos entes, a evidência ou a compreensão implícita em todas as relações com entes, em todo o conhecimento e em todas as relações entre eles. Percebe-se, com isso, uma comprovação, por parte de Levinas, da existência dos entes que, em última análise, habitam o mundo, seja este entendido como *Base* ou como *Horizonte* da existência⁶⁴.

⁶¹ TI, P. 32

⁶² TI, p. 34.

⁶³ EN, p. 22.

⁶⁴ SOUZA, 1999, p.29.

“O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo o 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? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sobre a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo o conhecimento filosófico, científico, ou vulgar permanece ingênuo”.⁶⁵

Segundo Levinas, o voltar-se novamente, da filosofia contemporânea para a ontologia deve-se ao fato de que o conhecimento do ser em geral está assentado sobre uma ‘situação de fato’ para o espírito que conhece. “Deste modo, a ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir”⁶⁶. Portanto, existe um fato: a existência se dá no tempo. Ser e pensar são a mesma coisa, ao passo que, existir é ser. “A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume”⁶⁷ e, assim, a grande novidade da ontologia contemporânea, descoberta por Husserl e ligada à intelecção do ser em geral por Heidegger, se dá através da “possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção, [...] possibilidade de mostrar, na brutalidade dos fatos e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e de uma ‘intenção significativa’”⁶⁸.

Heidegger, por sua vez, rompe com o intelectualismo, quer dizer, rompe com a estrutura teórica do pensamento e da compreensão do ser, em que o pensar não se caracteriza mais como uma atitude contemplativa, mas sim como o próprio engajamento do homem no que pensa, isto é, o próprio acontecimento do ser-no-mundo. Para Levinas “nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela [...] estamos aí prontos para aderir”⁶⁹ adesão do pensamento levinasiano à superação do primado do teórico e da consciência, pois os nossos atos excedem as intenções conscientes, de fato para além das nossas intenções.

⁶⁵ EN, p. 21.

⁶⁶ EN, p. 22.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ EN, p.24

Segundo a análise de Levinas, a transitividade do verbo ser, em Heidegger, revela a sua proximidade com o verbo conhecer, pois ainda continua válida, na concepção heideggeriana, a antiga afirmação de Aristóteles de que “todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento”⁷⁰. Para a ontologia clássica a relação teórica com o ser, pensamento, configurava-se como apenas uma das dimensões de existência, porém a mais alta e mais digna; já em Heidegger, a extensão da compreensão do ser para toda a existência não quer dizer a superação do intelectualismo, mas a penetração do teórico, da inteligibilidade, da compreensão, em todas as dimensões da existência concreta do homem. Deste modo, ao contrário do intelectualismo clássico, o:

“Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva: compreender o ser é existir. Tudo isto está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – no acontecimento dramático do ser-no-mundo”.⁷¹

Segundo o entendimento levinasiano, no pensamento heideggeriano o ser não se pode separar da sua abertura, da sua inteligibilidade e verdade, já que a existência humana como compreensão está fundada numa noção do ser. É a abertura do ser que possibilita o *Dasein* como compreensão do ser e, assim, a inteligibilidade de cada ente particular para o *Dasein*. Assim a inteligibilidade de cada ser estaria contida no seu próprio fato de ser, ou seja, identificá-lo no horizonte do ser, através da sua abertura. Segundo Levinas, trazer esta discussão para os termos da filosofia da tradição quer dizer que: “compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal”⁷².

“O fato de o ente ser ‘aberto’ não pertence ao próprio fato do seu ser? Nossa existência concreta interpreta-se em função da sua entrada no ‘aberto’ do ser em geral. Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim,

Levinas aceita, ou parece aceitar, em certa medida, a evidência imediata da remissão dos entes ao ser, pois, ir contra ela, contra o lugar fundamental do ser, não é possível, assim como também não se pode erigir uma predileção pessoal pelo ente em contraposição à condição ontológica. No entanto, segundo Levinas, a questão é a de mostrar que a ontologia, isto é, a relação de compreensão, não é a primeira relação com o ente e nem a relação fundamental, pois tais relações também possuem condições e que a abertura do ser que permite a inteligibilidade do ente não é compreensão.

“A venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. A tese fundamental segundo a qual toda a relação com um ente particular supõe a intimidade ou o esquecimento do ser, não se pode ‘preferir’ uma relação como ente como condição da ontologia. Aí somos forçados, ao que parece, desde que nos engajamos na reflexão, e precisamente pelas mesmas razões que, desde Platão, submetem a sensação do particular ao conhecimento universal, a submeter relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário.”⁷⁴

Levinas coloca como questão se a relação com o ente poderá ser, de início, outra coisa diferente que sua compreensão? Em última análise este é o problema colocado por Levinas com relação à ontologia, a saber, escapar da subordinação exercida sobre o ente pelo ser, pois “nossa relação com ele consiste em certamente querer compreendê-lo, mas está relação excede a compreensão. [...] na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente como tal”⁷⁵. Conforme sugerido anteriormente, Levinas entende que o eu não se deve ao ser, mas ao Outro. É a partir do Outro, do meu pôr-se a escuta pelo seu chamado, pela capacidade do eu voltar-se completamente para e pelo Outro, que surge propriamente o Eu enquanto consciência.

Para Heidegger, referir-se ao ente enquanto ente, ou seja, deixar ser o ente, quer dizer compreendê-lo como independente da percepção que o descobre e o apreende, deste modo, ele se dá como ente e não apenas como um objeto. Já para Levinas, respondendo a relação com outrem, aquele a quem se fala não é, de antemão, compreendido no seu ser, a independência de outrem, frente ao ser, se realiza na sua função de interpelado. Conforme explica Levinas:

⁷⁴ EN, p. 26.

⁷⁵ Ibidem.

“Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. ‘Ter aceito’, ‘ter considerado’, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada a *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança. Ou da comunidade com ele, mas como condição desta ‘tomada de consciência’”⁷⁶

Ainda no texto *“A ontologia é fundamental?”* Levinas afirma com propriedade que se deva, como saída à supremacia do ser, começar pela consideração do outro, dito de outro modo, é possível a superação do primado ontológico e teórico mediante a consideração do ser a partir da relação com outrem. A ontologia, filosofia do poder, filosofia da tensão entre o existente para com o seu ser é desatada, perturbada pelo mistério do acontecimento do outro, que lhe confere, dessa, maneira, uma permanência não violenta no ser. Para Levinas, neste mesmo texto, “a relação com outrem não é ontologia”⁷⁷.

Levinas faz um grande esforço para demonstrar que a relação com outrem é a condição de possibilidade da compreensão, que a inteligibilidade do ser não consiste na relação de poder que o homem mantém com as coisas e com o ser na compreensão, mas se instaura na ordem humana, distinta e anterior à ontologia.

“O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas franquezas, de suas renúncias as suas particularidades, a partir do horizonte do ser universal? Inteligência como ardil, inteligência da luta e da violência, feita para as coisas – estará ela em condições de constituir uma ordem humana? Paradoxalmente, fomos habituados a procurar na luta a própria manifestação do espírito e sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que ‘se fala’, em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?”⁷⁸

⁷⁶ EN, p. 27.

⁷⁷ EN, p. 29.

⁷⁸ EN, p. 30.

Portanto, a pensamento levinasiano revela conter, como pano de fundo, uma dura crítica à totalidade. O conceito de totalidade que é criticado por Levinas diz respeito aquele cuja tendência é englobar toda a diferença na imanência do pensar, isto é, tudo o que penso passa a fazer parte do “meu mundo”, é minha propriedade. A racionalidade, e aqui se faz referencia a razão hegeliana, afirma ter o poder de submeter tudo ao seu conhecimento e às suas formas de representação do real. Trata-se de uma lógica capaz de dar conta do todo da realidade, da sua capacidade de infinita multiplicidade e dinamicidade. O pensamento, deste modo, compreende tudo e em tudo há um domínio da razão. Aí está a totalidade e nela tudo pode ser apreendido sob a forma de conceito. Não há na totalidade deste modo, uma relação do outro enquanto tal, mas sim a redução do Outro ao Mesmo. Levinas sugere, portanto, uma nova possibilidade de pensar o ser, uma alternativa que escape ao “mal de ser”, que não seja presa e subordinada ao ser como o primado da ontologia heideggeriana, onde para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser do ente. Não há na totalidade deste modo, uma relação do outro enquanto tal, mas sim a redução do Outro ao Mesmo. Levinas sugere, portanto, uma nova possibilidade de pensar o ser, uma alternativa que escape ao “mal de ser”, que não seja presa e subordinada ao ser como o primado da ontologia heideggeriana, onde para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser do ente. Assim, Levinas caminha para uma filosofia onde “o humano só se oferece a uma relação que não é poder” ⁷⁹.

⁷⁹ EN, p. 33.

Capítulo II

Interioridade

O intuito desta reflexão inicial, isto é, da reflexão feita no capítulo anterior, sobre as influências fenomenológicas e o método levinasiano é inserir elementos que possam nos ajudar na compreensão do autor e da análise aqui pretendida, visto que a categoria de alteridade como problema não é o “objeto” central do seu pensamento, entretanto, ao nosso entender, assume posição-chave para a compreensão geral de sua filosofia, mais especificamente no contexto da obra *Totalidade e Infinito*, aqui abordada.

Neste capítulo será exposto como são descritas, por Levinas, as relações do sujeito frente a realidade, como ele se constitui e se relaciona com o mundo, ainda que num psiquismo inicial, e que o constitui enquanto interioridade, enquanto ser separado, possibilitando, assim, a sua abertura para o surgimento da exterioridade. Descrições de noções como as de gozo, economia, casa, posse, trabalho e até a própria noção de feminino que se colocam como a acrescentar à relação Eu – Tu e também como preparatória da relação com o outro como rosto (322zhyyCpG2zhyy23CaGJzyhB))CIJz22By7CosG:

A interioridade do sujeito levinasiano é um ponto muito importante para o entendimento e para a possibilidade da alteridade. É somente a partir de um indivíduo interiormente bem estruturado em suas relações, isto é, bem estruturado nas suas relações subjetivas e nas suas relações com o mundo exterior, que se torna possível o questionamento sobre o porquê de não podermos objetivar o Outro, bem como a indagação sobre a (im)possibilidade de pensarmos a alteridade absoluta.

Levinas busca um constante distanciamento do ser por meio de uma dura crítica à totalidade, trazida pela Ontologia, a qual expressa o formalismo do ser que reduz o ente a participante de um gênero. Ele pretende romper com esta totalidade, pois desta ruptura depende a constituição da subjetividade do indivíduo. Assim, pode-se perceber a recusa levinasiana em pensar a subjetividade subordinada ao ser, que se reflete também como uma crítica ao *Dasein* heideggeriano. Levinas procura, portanto, em *Totalidade e Infinito*, abandonar qualquer discurso sobre o ser, nos moldes heideggerianos.

O processo de separação no ser levinasiano é um movimento do Eu e também do Outro. Movimento que, contudo, não impede a relação entre o Eu e o Outro, visto que o Outro é o fato primeiro, sempre já dado. A separação se opõe à totalidade. Em primeiro lugar, a totalidade significa a relação de representação, da objetivação do Outro pelo Mesmo, o que é a desconsideração da alteridade. A totalidade é, no fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que destrói a identidade do Eu e a alteridade do Outro. Neste sentido, ela é sempre violenta em relação aos entes absolutos. O conceito da totalidade fixa a face do ser que se mostra na guerra.

Como escapar ao formalismo do ser? Para Levinas a possibilidade de viver à margem do ser, fora deste formalismo e impessoalidade de uma categoria significa, num primeiro momento, viver em si, ser Eu Mesmo, ser um 'ser' separado. Para Levinas

"A separação deve delinear-se fora do formalismo, como acontecimento que não equivale, a partir do momento que se produz, ao seu contrário. Separar-se não é permanecer solidário a uma totalidade, é positivamente estar *algures*, na casa, estar economicamente. O 'algures' e a casa explicam o egoísmo, maneira de ser original onde se produz a separação. O egoísmo é um acontecimento ontológico, uma dilaceração efetiva e não um sonho que decorre à superfície do ser e que se poderia negligenciar como uma sombra. O desmembramento de uma totalidade só pode produzir-se pelo estremecimento do egoísmo, nem ilusório e nem subordinado no que quer que seja na totalidade que ele rasga. O egoísmo é vida, vida de..., ou fruição."⁸⁰

A primeira abordagem da subjetividade enquanto ipseidade, elaborada na segunda seção de *TI*, parte da interioridade e persegue a possibilidade de um rompimento com o ser na hipótese do ente mediante as suas relações egoístas. Levinas retoma a concepção de *ego* para concebê-lo de maneira diferente, não apenas como uma consciência constitu

interioridade do eu que seja imune a um solipsismo e que torne possível uma relação com Outrem.

O primeiro passo que o ente levinasiano empreende em direção à “alteridade” caracteriza-se pelo processo de identificação e constituição do Eu, pois a “alteridade só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, (servir de entrada na relação) ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente.”⁸¹ Um termo só pode se manter absolutamente no ponto de partida da relação, para servir de entrada, como Eu. Este Eu, como explica Levinas, não se refere apenas a toda individualização possível frente a um sistema de referências, mas ao próprio fato de possuir a identidade como conteúdo. Desta maneira “o eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar sua identidade a partir de tudo o que lhe acontece.”⁸² O Eu e o Mesmo podem ser definidos essencialmente pela obra da identificação.

Possuir identidade, ou seja, ser o idêntico ou o Mesmo a partir de tudo o que acontece pode ter pelo menos dois sentidos: por um lado, significa que o Mesmo é um pensamento universal, isto é, que representa para si tudo o que se apresenta como heterogêneo, que o mesmo é necessariamente um sujeito, em primeira pessoa, daí “pensamento universal é um ‘eu penso’”⁸³. Por outro lado, esta identidade universal do Eu pode significar a ausência da diferença radical na sua interioridade, quer dizer, o Eu é sempre o si-mesmo, frente a qualquer alteridade se confunde consigo mesmo, sendo incapaz de se separar de si. Porém, esta identidade não é formal como uma tautologia e a ela se pode escapar, uma vez que se deve partir da relação concreta do Eu com o mundo e não da representação abstrata de si mesmo ou da distinção em relação aos outros. Desta forma, a relação no mundo é poder e possuir, pelo gozo, pelo trabalho, pelo conhecimento, que são os modos de o Eu ser o Mesmo, os momentos do processo da identificação; o modo de ser do Eu é egoísmo. Diz Levinas:

“A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É

⁸¹ TI, p.24.

⁸² TI, p.24

⁸³ Ibidem.

preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os 'momentos' dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo.”⁸⁴

A identificação do Eu a partir da sua interioridade, é a identificação do Eu a partir dele mesmo e não a partir de fora, ou seja, não se dá a partir de um termo exterior e nem por meio de um pensamento formal. As descrições do modo pelo qual o Eu se identifica como o Mesmo são uma espécie de des-formalização do processo da identificação que se dá a partir de elementos concretos e empíricos deste processo, são eles que articulam o seu sentido. O concreto, nesta perspectiva, se caracteriza como sensibilidade. Portanto, a concretização não se apresenta apenas uma questão do método, ela é o modo de o Eu ser ele mesmo, a partir de si.

Segundo Levinas, a significação do Eu a partir de si mesmo, a partir do seu modo concreto de ser, é o que caracteriza um Eu separado. O Eu, que não entra na totalidade, é absoluto e pode ser o Mesmo também perante alguém que é absolutamente Outro, pode relacionar-se com o Outro, é capaz da transcendência. Por este motivo, Levinas dedica uma seção inteira da obra *Totalidade e Infinito* às relações no interior do Mesmo, “relações econômicas”, que são relações com o mundo cuja alteridade o Eu é capaz de suspender pela posse, identificando-se nele.

O Mesmo está separado em relação ao Outro. Isto significa dizer que, para além da alteridade do mundo, que pode reduzir-se a uma alteridade apenas formal e assim transformar-se no Mesmo, há uma alteridade mais radical, absoluta ou metafísica. Conforme Explica Levinas

“O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria

⁸⁴ TI, p.25-26.

rigorosamente o Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.”⁸⁵

Desta maneira, assim como o Mesmo, também o Outro deveria ser definido a partir dele mesmo, não por alguma outra referência ao Mesmo e nem através de alguma instância diversa. Com base nisto, Levinas persiste na afirmação de que não se trata simplesmente de uma alteridade formal em conjuntura necessária com o Mesmo no pensamento, mas sim de uma alteridade como conteúdo. Assumir, desta maneira, a alteridade do Outro apenas formalmente, ou seja, o modo como ela se revela no pensamento abstrato, significa estabelecer simetria e reversibilidade entre os termos, assim, falar de um seria o mesmo que falar do outro. Em contraposição à tradição filosófica ocidental, Levinas afirma uma diferença originária, a saber, uma assimetria e irreversibilidade entre o Mesmo e o Outro. O Outro é transcendência. Entretanto, esta alteridade ou transcendência só é possível a partir do Eu separado. Levinas coloca a separação entre Eu e o Outro como idéia contrária ao ser enquanto totalidade, fazendo com que ela seja, primeiramente, a possibilidade de poder se definir o Eu a partir de si e não a partir do todo. Desta forma, Levinas entende que o processo da separação

“é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O facto de partir de si equivale à separação. Mas o facto de partir de si e a própria separação só podem produzir-se no ser, abrindo a dimensão da interioridade.”⁸⁶

É mediante a possibilidade de uma relação com o mundo que se abre no ser a dimensão da interioridade. A separação, entretanto, não é primeiramente uma negação ou oposição à totalidade, mas é um movimento positivo. Embora, o Eu seja assinalado também pela negatividade como uma recusa da condição em que está instalado, mas uma recusa que pressupõe esta mesma instalação. Este enfatizar da negatividade no Mesmo, que no fundo é a dialética da identificação, apenas tem sentido enquanto Levinas quer opor-lhe o movimento da transcendência do Outro, que se apresenta não como uma negação ou recusa do que é dado, mas a diferença absoluta.

⁸⁵ TI, p.26.

⁸⁶ TI, p. 279-280.

A alteridade do Outro também se apresenta como uma recusa à relação com a totalidade, ela é a própria ruptura da totalidade, pois define o Outro como aquele que não se deixa ser englobado numa conjunção fechada e única; ao mesmo passo que a totalidade é entendida sempre como finita, ou seja, imanente, o Outro é infinitamente outro, transcendente, é o Infinito. Desta maneira, afirma Levinas, a transcendência, isto é, a revelação da transcendência só é possível, por intermédio de um Eu que permanece como ponto de partida da relação com o Outro. A totalidade e a ruptura da totalidade são produzidas a partir da relação do Eu com o Outro. Enquanto para o Eu existe a possibilidade de se definir a si mesmo a partir da relação com o mundo, o “a partir de si” do Outro só se revela na sua relação com o Eu, quando a transcendência se produz no ser. Portanto, o Outro enquanto outro não está, pois, no ser e na relação com o ser, a não ser pela sua revelação ao Eu.

Para Levinas, tanto o Mesmo quanto o Outro são caracterizados como entes absolutos, ou seja, entes que não se podem reduzir um ao outro. Embora, o Eu em si seja definido a partir dele mesmo, a relação mantida por eles é, também, irreduzível. O Outro é o fato primeiro, originário, que não precisa de justificação e do qual é preciso partir para compreender a alteridade. Assim, o processo de identificação do Eu a partir da relação com o mundo é uma suspensão do Outro, não podendo ser caracterizada como uma ignorância espontânea a respeito do Outro. Levinas a entende como uma suspensão ou epoché, analisada enquanto método, que, por sua vez, permite colher o sentido primeiro ou a intencionalidade do movimento espontâneo do ser do Eu, como uma força que se movimenta em direção ao outro para se manter em si ou para voltar a si mesmo, suspendendo a sua alteridade, fruindo dela, possuindo-a, exercendo o poder de ser o Mesmo.

O Mesmo pode ser caracterizado como poder e posse, egoísmo. Em relação ao mundo, este é um movimento positivo da separação e que possibilita o nascimento da interioridade no ser. Contudo, este movimento do ser muda de sentido perante o Outro e isto pode ser percebido em dois momentos distintos: num primeiro momento, se o poder, a posse e a suspensão da alteridade do Outro se tornam um modo de relação com o Outro, esta relação sugere a sua aniquilação, violência; porém, num segundo momento, se a alteridade do Outro que é diferente da alteridade do mundo, é respeitada,

e acolhida, o movimento espontâneo do ser deve modificar seu sentido, se orientando, desse modo, diferentemente, e, assim, suspendendo a volta para si mesmo.

Neste sentido, se pode perceber que o termo ou categoria da “separação” é exigido pela transcendência correspondente à idéia do Infinito para demarcar a separação radical do Mesmo em relação ao Outro. Mas esta separação, segundo Levinas, não pode dar-se por uma simples oposição do Mesmo ao Outro, nem por uma simples réplica lógica, pois, se assim fosse, a transcendência pretendida pela idéia do Infinito seria integrada na totalidade e “uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável”.⁸⁷

A separação do Mesmo em relação ao Outro se produz sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. A dimensão aberta pelo psiquismo, conseqüência da separação radical, se revela como abertura “sob o impulso da resistência que o ser opõe a sua totalização”.⁸⁸ Segundo Levinas, o psiquismo, que se caracteriza como o início da vida subjetiva do sujeito, não consiste em refletir apenas o ser, mas é já uma maneira de ser, de resistência à totalidade.

“A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar seu significado na história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que historicamente já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo.”⁸⁹

A temporalidade que é instaurada pela vida psíquica inicial do sujeito separado é de uma ordem diversa do tempo da história. A temporalidade triunfa como ruptura e descontinuidade mediante a morte. A morte instaura o paradoxo que permite o estabelecimento da temporalidade: para a história universal a morte do Outro representa um fim, ou seja, um momento onde ele se integra novamente na totalidade, enquanto que para o ser separado a morte do Outro representa uma perturbação, “a angústia da

⁸⁷ TI, p.41.

⁸⁸ TI, p.42.

⁸⁹ TI, p.43.

morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambigüidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda”.⁹⁰ Como condição emergente, inevitável e imprevisível do sujeito, a morte perturba e questiona a virilidade e o poder do eu. Esta situação torna possível a saída do Eu de sua solidão para entrar em relação com o Outro.

A existência de uma temporalidade interior do sujeito se desenrola numa dimensão totalmente diversa da do tempo comum da história, pois a temporalidade interior não se dá nem paralelamente e nem se situa em relação a esse tempo absoluto. Como diz Levinas: “não haveria ser separado se o tempo do Uno pudesse cair no tempo do Outro.”⁹¹ Dizer isto significa dizer que o fenômeno da separação só é radical e só ocorre se realmente cada ser tiver o seu tempo, a sua interioridade e estas não forem dissolvidas pelo tempo universal.

A subjetividade enquanto ipseidade parte, portanto, da interioridade e persegue a possibilidade de rompimento com o ser na hipóstase do ente mediante suas relações egoístas. A separação radical que é ipseidade pode ser caracterizada, como faz Levinas, de ateísmo, ou seja, uma separação tão completa e egoísta que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado, é uma independência absoluta. Tal ipseidade se mostra sozinho na sua existência, sem participação do ser e sem estar também fechada em si⁹². A idéia de infinito – relação entre o Mesmo e o Outro – exige um ser separado, não por uma simples oposição, mas esta se atesta na transcendência.

O processo de individuação além do isolamento do ego, aquém da presença em si e do interesse em si, e que ao mesmo tempo é capaz de acolher Outrem na experiência heterônoma, que é também experiência moral, implica a constituição original não alérgica do psiquismo, em que a porta para o exterior estaria ao mesmo tempo aberta e fechada⁹³. Levinas pretende assegurar, portanto, que a individualidade seja apta originalmente à abertura ao absolutamente Outro, numa espécie de ambigüidade que permite, através da constituição do eu, a possibilidade de receber de fora o imprevisível.

⁹⁰ TI, p.44.

⁹¹ Ibidem

⁹² “[...] separação que é ipseidade – no fenômeno fundamental da fruição. Pode-se chamar ateísmo a esta separação tão complicada que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz de eventualmente de a ele aderir pela crença”. TI, p.52.

⁹³ TI, p.159.

O psiquismo, deste modo, será pensado como sensibilidade, elemento de fruição, como egoísmo, erguendo-se no próprio gozo da vida. ⁹⁴ O que lança também para a pluralidade, já que não há aqui como estabelecer sincronia e simetria, cada um é um na sua forma de fruir.

Distanciando-se mais claramente de Heidegger, a pretensão Levinasiana é indicar a possibilidade original da vida interior, ou o psiquismo, como que alheio ao pastoreio do ser. No início não se estaria jogado no ser, mas mergulhado no mundo, imerso e fruindo dos conteúdos do próprio mundo, aberto a uma relação que se dispensa do anteparado do ser.

A abordagem feita por Levinas acerca da interioridade e do ser separado é melhor compreendida mediante a análise de algumas categorias que marcam os momentos de sua constituição e identificação, nos quais o Eu se estabelece se relacionando com a alteridade do mundo. Tais categorias como o gozo, a felicidade, a necessidade, o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia, o feminino são as articulações que constituem a estrutura do Mesmo, do ser separado.

⁹⁴ Cf. TI, p. 52.

A primeira relação que o eu levinasiano tem com o mundo é uma relação de gozo (*jouissance*) e alegria de viver, de felicidade e esta relação é ao mesmo tempo separação e interioridade. A fruição se dá no atrito com o mundo. Para Levinas, é pelo gozo, da fruição na relação com o mundo que se dá o surgimento do eu, enquanto psiquismo. O mundo representa a primeira dimensão de positividade, uma primeira possibilidade de afirmação. “Vive-se o si mesmo sem superestruturas.”⁹⁵

“A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de facto, o suporte da fruição. A estrutura ‘intencional’ é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento [...]. É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição”⁹⁶.

Esta articulação entre a afirmação do si - existente e sua aparente dependência frente aos conteúdos oferecidos pelo mundo se dá na forma de gozo, assim, viver é “gozar de...”, fruir, “viver de...”, a transcendência primeira se dá neste âmbito, se dá como “viver de...” e não como “consciência de...”. Portanto nesta primeira relação com o mundo que se dá sob a forma de fruição se produz numa esfera diferente, isto é, não é um “dado” como objeto, senão um “dado” enquanto alimento. Neste nível de relação com o mundo não há ainda processos de conhecimento, enquanto objeto do conhecimento.

A fruição se dá mediante relações intencionais de afetividade e sensibilidade, pensadas não ao modo husserliano. A sensibilidade é expressão da irreflexibilidade do gozo; é inocente e sem perguntas, puro sentimento e afecção: “Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com o que é sentido, fruir, recusar-se aos prolongamentos inconscientes, ser sem pensamento, quer dizer, sem segundas intenções, sem equívoco,

⁹⁵ SUSIN, 1984, p. 35.

⁹⁶ TI, p. 104.

romper com todas as implicações”⁹⁷. Segundo a análise levinasiana, a modalidade do gozo no si - existente é a sensibilidade. A sensibilidade se articula como o estar no interior de algo. Sentir é estar dentro de, onde o si - existente vive das qualidades (sensíveis) das coisas elementares que o circundam, como o perfume das rosas, o verde dos campos, o frescor dos ventos.

A modalidade da sensibilidade do eu é o corpo. O corpo concretiza o ser sensível. Separado de seu fim, vai a ele sem precisão de mediação ou instrumentos. O corpo é elevação e peso no mundo. Realiza a posição do si - existente no mundo. Pelo corpo, a intencionalidade do gozo difere da intencionalidade da representação precisamente porque esta, por sua ação pensante, não consegue converter em transcendentalidade representativa a concretude do gozo⁹⁸.

“O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas. Vive enquanto tal contestação. O mundo em que vivo não é apenas o frente a frente ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constituo alimenta-me e embebe-me, é alimento e ‘meio’”⁹⁹.

Gozar, viver de algo é estancar a sede e a fome de algo, pois "O consumo dos alimentos é a alimentação da vida"¹⁰⁰. A felicidade se inscreve nesta relação de dependência na afirmação do eu. É a satisfação de todas as necessidades. O eu goza o mundo e é feliz, vida e mundo se confundem. Ao mesmo passo em que o eu, egoísta, frui do mundo ele se separa, se diferencia do mundo, sabe que não é o mundo, embora esteja, em parte, nele. Vive a reflexividade do verbo viver, vive-se. O mundo, contudo, se apresenta numa dimensão de distância, num intervalo entre o eu e o si mesmo e é devido a este intervalo que o eu consegue ir e fazer uma volta pelo mundo não retornando imediatamente a si mesmo, mas antes se relacionando com o mundo.

Aquilo de que vivemos, o ar que respiramos, a comida de que nos alimentamos, o sol de que nos aquecemos são mais do que simples fatores de dependência do mundo, na

⁹⁷ TI, p. 112.

⁹⁸ Cf. TI, p. 146.

⁹⁹ TI, p. 102.

¹⁰⁰ TI, p. 86.

verdade não o são, pois aquilo de que vivemos não nos escraviza, mas são, primeiramente, objetos de fruição, se dão primeiramente ao prazer. Em toda relação de prazer existe, de algum modo, um princípio de alimentação, desta maneira, o Eu reconhece nas coisas um outro, uma energia diversa e, em se alimentando delas, transmuta-as em Mesmo. O gozo é esta maravilha da vida e nisto consiste a felicidade do eu, a saber, na satisfação gratuita e imediata de suas necessidades. “O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades” ¹⁰¹. A fruição se caracteriza “sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio - eis o humano” ¹⁰². A fruição é a origem da subjetividade, o gesto primeiro, a condição, porque é gesto de separação e soberania em relação ao ser. Para Levinas:

“A felicidade é a condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição.” ¹⁰³

O aparente paradoxo existente entre certa dependência e independência frente ao outro do mundo se dá pelo fato da necessidade estar ligado à falta de..., porém, a “independência reside numa complacência de que a vida depende. Não domínio de uma parte e dependência da outra, mas domínio desta dependência. Viver de... é a dependência que se transmuta em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” ¹⁰⁴. O gozo se refere como alegria ou sofrimento de respirar, alimentar-se, olhar, tocar. As coisas, das quais o eu depende são a graça da vida. Com elas se ocupa e se entretém. Os conteúdos do mundo tornam-se conteúdo da vida, seu alimento. São mais queridos que o próprio eu. Formam o egoísmo do si - existente. “A vida é amor da vida, relação com conteúdos que não são o meu ser [...] Distintos da minha substância, mas constituindo-a, esses conteúdos constituem o preço da minha vida” ¹⁰⁵.

¹⁰¹ TI, p.100.

¹⁰² TI, p.118.

¹⁰³ TI, p. 99.

¹⁰⁴ TI, p.100.

¹⁰⁵ TI, p. 84 .

A pretensa falta imposta pelas necessidades é fonte de plenitude e de satisfação, atestam uma dependência feliz. A fruição, na relação com o alimento que é o outro da vida, caracteriza uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Portanto, o Eu depende do mundo que o completa e o satisfaz (intencionalidade), mas por outro lado, retorna para si reafirmando sua alteridade em relação aos seus conteúdos e é capaz inclusive de se abster dos mesmo, através da sua interioridade.

A necessidade (*Besoin*), conseqüentemente, não pode ser reduzida a uma mera falta, como faz a fisiologia e a biologia, nem tão pouco se dá como causa para um efeito. A necessidade se apresenta como um primeiro movimento do Mesmo. O gozo, como satisfação das necessidades, é já um primeiro momento de transcendência: “De fora, a fisiologia ensina-nos que a necessidade é uma falta”, porém, “o fato de o homem poder ser feliz com as suas necessidades indica que o plano fisiológico é transcendido pela necessidade humana, que, a partir da necessidade, estamos fora das categorias do ser”¹⁰⁶. Para Levinas, a distância existente entre o homem e o mundo é a essência da necessidade, o homem pode desligar-se do mundo, apesar de se alimentar dele. Isto equivale a interioridade do sujeito.

As necessidades se apresentam, portanto, como necessidades materiais, isto é, são capazes de serem satisfeitas. O corpo é responsável por esta mediação entre interioridade e mundo, ele realiza esta articulação. Enquanto a necessidade marca, por um lado, uma independência que se coloca como distância e separação do mundo e afirmação do Mesmo, por outro, demonstra a dependência e incerteza, desta forma, a necessidade se configura também como tempo de trabalho. Ou seja:

“Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro sujeito capaz de assegurar a satisfação de suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir a escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma

¹⁰⁶ TI, p.100.

maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superara a própria alteridade daquilo de que eu devo viver.”¹⁰⁷

O processo do gozo, da fruição representa um momento de suma importância para a constituição do sujeito, pois só um ser egoísta é capaz de viver separado e de possuir uma identidade. Para Levinas o princípio de individuação dos sujeitos é atribuído à fruição, pois “a personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do eu e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição”.¹⁰⁸ Desta maneira, o processo do gozo, da fruição, que, de certo modo, revela o psiquismo inicial também o indica como responsável pelo princípio de individuação, ao invés da matéria.

Segundo a crítica feita por Levinas, a intencionalidade do gozo e a intencionalidade da representação se distinguem, pois:

“A tese husserliana sobre o primado do ato objetivante [...] leva a filosofia transcendental à afirmação – tão surpreendente após os temas realistas que a idéia de intencionalidade parecia abordar – de que o objeto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência, como ‘sentido’ emprestado por ela, como resultado da *Sinngebung*”¹⁰⁹.

Podemos entender que, na representação, o objeto perde a sua característica de resistência frente o sujeito, pois o outro é identificado pelo Mesmo, tendo sido reduzido pela consciência a um noema. Diferentemente da representação intencional, ou seja, no processo ou intencionalidade da fruição o sujeito feliz e os objetos com que se satisfaz não se confundem uns aos outros, eles continuam sendo alteridades (do mundo). O fato da imprecisão causada pela dependência/independência, que é inerente ao processo ou movimento da fruição afirma a exterioridade como não constituída pelo Eu. Deste modo, ainda que o outro seja determinado pelo gozo, existe um extravasamento, um transbordamento naquilo de que se alimenta, portanto, ao invés de uma ‘consciência de...’ temos um viver de...’.

A fruição, o gozo é justamente a intencionalidade do ‘viver de...’. O ‘viver de...’ como fruição expõe a individualidade a um universo que está para além da mera plasticidade

¹⁰⁷ TI, p.102.

¹⁰⁸ TI, p. 101.

¹⁰⁹ TI, p.108.

possível de ser objetivada, sendo, portanto, um universo onde a sensibilidade se mostra antes que a razão, antes que a “consciência de” e ainda antes que o compreender. O empenho feito por Levinas ao descrever o movimento da fruição como modo pelo qual a individualidade rompe o silêncio seminal em que se encontram os demais entes do mundo, diz respeito à abertura e possibilidade de novos horizontes do existir; de um novo explorar da existência sem a complexidade própria da ontologia.

A fruição, descrita por Levinas, procura o existir simples e imediato, a sensibilidade capaz de fundar seu próprio tempo através do seu lidar com o mundo. Um mundo que, ao mesmo tempo, é alimento em meio à eguidade que frui, uma fruição que se refere à própria busca e ao próprio emprego das forças do Eu para satisfazer suas necessidades. Por sua vez, Levinas, ao descrever a intencionalidade da fruição em contraposição à intencionalidade da representação ¹¹⁰ tenta retornar à exterioridade, ou seja, ao universo distinto do eu, para, assim, retomar o sentido próprio do mundo em sua completa estranheza e em sua alteridade. Entretanto, toma cuidado de, com isto, não só afirmar o mundo, mas perceber sua exterioridade e sua oposição em relação ao Eu.

Embora, para Levinas, a relação original do homem com o mundo se dê pela fruição e pelo prazer da vida, a retomada do sentido próprio do mundo em sua completa estranheza serve como estopim para que nasça no ente uma insegurança que perturba e ameaça a plenitude da fruição, isto é, tal insegurança se coloca como a “preocupação do amanhã” ¹¹¹. Deste modo, o mundo, cujo homem mantém relação de satisfação e que não pode ser ultrapassada na sua interioridade, pode se apresentar como hostil. Abre-se, a partir deste fato, uma fissura por onde se instaurará um novo contexto de sentido em que a relação com o ser não mais será tratada como um evento elementar, mas como um outro momento do ‘viver de’, ou seja, um segundo momento que é resultado do próprio viver decorrente da fruição em que a ipseidade elementar, que se desprende da inércia seminal do mundo, começa a viver em si e para si. Ou seja, “a interioridade da fruição é a separação em si, o modo segundo o qual um acontecimento como a separação se pode verificar na economia do ser” ¹¹².

¹¹⁰ “A intencionalidade da fruição pode descrever-se em oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende.” (TI, p.133).

¹¹¹ TI, p. 133.

¹¹² TI, p. 121.

A incerteza do futuro recorda ao gozo que sua independência implica dependência e embora o mundo possa parecer hostil, passando a ser negado e conquistado, a relação é de felicidade com a vida. O gozo continua sendo sorte e encontro feliz, pois não se garante frente ao desconhecido do elemento. O gozo e a felicidade, satisfação das necessidades do eu, não se empenham pela preocupação do amanhã. Porém, quando o risco de um futuro incerto ameaça a condição paradisíaca vivida pelo ente na fruição se vislumbra a necessidade de um novo movimento, o trabalho.

A “preocupação pelo amanhã” empurra o Eu para o trabalho, deste modo, dominando a incerteza e a insegurança do futuro, significando-o como adiamento e demora. O trabalho se apresenta como novo e distinto movimento do ser separado, enraizando novas condições de separação, pois opera a apreensão sobre o elemental. É através do trabalho que o elemento perde sua independência e a suspensão de sua imprevisibilidade. O trabalho, que vence a insegurança do Eu frente um amanhã incerto, instaura a posse e exige do sujeito a possibilidade de se recolher num espaço próprio em que ele possa abordar a extraterritorialidade. Este recolhimento se efetiva em sua casa, isto é, “o homem se mantém no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um ‘em sua casa’, para onde se pode retirar em qualquer altura” ¹¹³. O movimento para si do eu concretiza-se por um apanhar as coisas e trazê-las para o seu interior, guardá-las na casa. O trabalho, por sua vez, enfrenta igualmente a resistência da matéria sem nome e sem rosto, a resistência do nada, inaugurando uma nova relação do eu com o mundo, a vida econômica ¹¹⁴.

De acordo com Levinas, o trabalho “domina o futuro e apazigua o murmúrio anônimo do há, a barafunda (confusão) incontrolável do elemental, inquietante até ao âmago da própria fruição” ¹¹⁵, ou seja, o trabalho elimina a incerteza do porvir do elemental, reduz

¹¹³ TI, p.135.

¹¹⁴ Etimologicamente a palavra economia vem do grego e remete em seu sentido original: οἰκονομία (óikos = casa, nómos = medida).

¹¹⁵ TI, p. 133.

o tempo diacrônico de um ente sensível ao tempo sincrônico das coisas num mundo, embora não haja necessidade advinda desta relação com o elemental. A matéria apreendida pelo trabalho não é determinada, pois, caso fosse, poderia ser relacionada ao infinito representativo. Assim, ela é indefinível e incompreensível. O trabalho não é sensibilidade, como fruição, ou seja, é já ação e domínio. Porque o ser suspenso do elemento pode ser guardado na casa para a fruição futura, a coisa ganha a permanência estável, durável, torna-se substância. O trabalho domina o porvir indeterminado do elemento tratando-o como móvel transportável para casa. Dispõe, assim, do imprevisível e afirma seu poder sobre o que não tem dono. Surge a possessão.

“Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebatava o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. [...] A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser. Mas assim, por meio dessa suspensão, a posse com-preende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas – é uma tarefa espontânea e préteórica de todo o habitante da terra”¹¹⁶.

A posse é baseada em um novo modo de ser, a saber, a morada. Através do movimento frutivo, o homem é, por um lado, capaz de se manter no mundo, por outro, o mundo não é originalmente hostil para o eu, pois se o mundo pode ter também sentido hostil e negativo é porque originalmente ele se oferece à fruição. Mas, por sua vez, a familiaridade no mundo se solidifica a partir de um domínio privado, ou seja, da interioridade, que se configura como a morada ou a casa. É a partir da morada que o ser pode se perceber mais concretamente num âmbito em que existe um fora e num dentro.

“A posse capta no objecto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. [...] A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se, dão-se”¹¹⁷.

No recolhimento da casa o eu, pelo trabalho e pela propriedade, arranca as coisas aos elementos e descobre o mundo. Suscita as coisas e transforma a natureza em mundo. O

¹¹⁶ TI, p.141.

¹¹⁷ TI, p.144.

nascimento do mundo, latentemente, se produz a partir da habitação. O homem está no mundo como em sua casa (*chez soi*), a partir da morada na qual se abriga frente o que é exterior e na qual o mundo lhe é familiar. A morada é uma nova relação com o ser, ou seja, é um recolhimento na intimidade, uma saída do elemento e da insegurança da fruição, para superá-la com o trabalho e a posse. “A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída porque é desde logo hospitaleira para seu proprietário” ¹¹⁸. A morada pode ser compreendida como uma concretização e uma realização da separação. A morada é uma distância também em relação à fruição, uma nova liberdade do eu, uma suspensão do mergulho no elemento.

O mundo objetivo se situa em relação à morada do eu. É o centro do mundo. É o ponto de referência que não deixa o eu perder-se no anônimo elemental. A condição do trabalho é a habitação na morada. A casa rompe com “a plenitude do elemento, abrindo aí a utopia em que o Eu se recolhe, permanecendo em sua casa” ¹¹⁹. Do mesmo modo que o corpo é a modalidade da sensibilidade na relação ao elemental, o corpo é também a modulação que demarca a interação entre a interioridade da casa e a sua exterioridade no elemental. O corpo se caracteriza enquanto o “modo material de ser da interioridade no mundo” ¹²⁰, possibilitando a aquisição ao elemental as coisas para dentro do domicílio. O corpo não é apenas um objeto dentre objetos, mas existência corporal efetiva do estar em casa, diferente de si, vivendo a partir de uma coisa igualmente distinta de si (e da casa).

A dinâmica da separação se efetiva na morada, pois o eu separado se recolhe em sua casa e assim se distancia do outro. Mas, este é também um movimento do corpo, em que a sua posição no mundo e o seu vir ao mundo se dá pela mão que tateia, que apanha e guarda. A mão não é a extremidade que apenas desempenha força à matéria, ela atravessa a indeterminação do anônimo e suspende as inevitáveis surpresas de aquisição. A mão, instrumento privilegiado de captura do elemental incerto para constituí-lo como coisa, deposita esta numa morada. O corpo é, ao mesmo tempo, dependência e independência, quer dizer, é o modo pelo qual o eu frui do elemento,

¹¹⁸ TI. P. 140.

¹¹⁹ TI. P. 130.

¹²⁰ SUSIN, 1984, p. 61.

dependendo dele. No entanto, a sua soberania pode traí-lo, o corpo pode sofrer, obstruir o eu: “a vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença” ¹²¹.

“A morada, ultrapassando a insegurança da vida, é um perpetuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de soçobrar. A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da data. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo” ¹²².

Como consequência, o sentimento de insegurança causado pelo medo da morte, que está fundado na própria fruição e na sua felicidade denota a ambigüidade presente no corpo. Ambigüidade no tocante à pertença e à liberdade em relação ao ser, ao mundo, da felicidade e sofrimento, do perigo e adiamento do perigo. Segundo Levinas, a ambigüidade do corpo é a consciência ¹²³, a saber, a consciência da morte e do adiamento da morte. Tal consciência é este adiamento, pelo corpo, da própria corporeidade do corpo, da sua mortalidade. Ter consciência é, portanto, ter tempo para se antepor ao perigo, se precaver. A morada, o trabalho, a posse transformam a indeterminação dos elementos em temporalidade. É no presente do perigo iminente e na possibilidade do futuro da morte que surge uma distância, o tempo. Ele é produzido pelo trabalho e se funda na morada. Entretanto esta temporalidade não é ainda a verdadeira abertura para o futuro, não é ainda vestígio do infinito, a qual é fundada somente a partir da revelação do Outro, da relação com o Rosto. A consciência da qual goza o corpo é o querer. Este ainda não enquanto liberdade plena, nem liberdade finita, mas como liberdade a serviço da construção de um mundo onde se possa ser livre.

Desta maneira, diz Levinas :

“Toda a liberdade da habitação tem a ver com o tempo que ainda resta ao habitante. O incomensurável, isto é, o incompreensível formato do meio, dá tempo. A distância em relação ao elemento ao qual o eu está entregue só o ameaça na sua morada no futuro. O presente é para já apenas a consciência do perigo, o medo, sentimento por excelência. A indeterminação do elemento, o seu futuro, torna-se consciência, possibilidade de utilizar o tempo.” ¹²⁴

¹²¹ TI, p.146.

¹²² TI, p.147.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ TI, p.148.

Para Levinas, “o sujeito que contempla o mundo supõe, pois, o acontecimento da morada, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã), o recolhimento na intimidade da casa”¹²⁵. O recolhimento indica, deste modo, a suspensão das reações imediatas que o mundo pede, visando à maior atenção para consigo mesmo. A habitação se caracteriza, portanto, como uma concretização do movimento de recolhimento do Eu, pois ela possibilita tal recolhimento é uma distância também em relação à fruição, uma nova liberdade do Eu, suspensão do mergulho no elemento.

A interioridade do Eu não surge exclusivamente pelo fato de existir uma casa. É necessário a existência de algo mais, algo que possibilite a casa de tornar-se lar, aconchego, intimidade, possibilidade de recolhimento, e isto se dá através da presença do feminino. E a mulher é este Outro concreto que se expressa como feminino de recebimento hospitaleiro: “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação”.¹²⁶

Familiaridade íntima, a relação com o feminino também só é possível mediante a o evento da morada, a possibilidade do eu estar em sua casa. Mais do que seu próprio recolhimento a morada permite o acolhimento hospitaleiro de Outrem. A familiaridade e a intimidade são produzidas como uma doçura que se dissemina sobre as coisas, não somente como conformidade por parte das necessidades do Eu com a natureza, mas sim como uma doçura originária de uma amizade em relação a este Eu. Enquanto a fruição implica a afecção do eu que goza (e se basta a si mesmo), a doçura supõe a familiaridade, intimidade com alguém. A intimidade que a familiaridade supõe é uma intimidade com alguém. Este Outrem se revela neste momento como o feminino. Segundo Levinas:

“O acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque correspondente ao Desejo inextinguível do Infinito [...] ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele habita, e na sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a

¹²⁵ TI, p.136.

¹²⁶ TI, p. 128.

intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de Outrem.”¹²⁷

O Outro aqui não se revela na sua transcendência absoluta, mas como uma retirada do ser, que espalha doçura sobre o ser, um desfalecimento no ser; o que é “presente” no ser no modo de retirar-se para acolher é a mulher.

“Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecumenia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com esta presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstrata da dialética, mas a própria essência da discrição. E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.”¹²⁸

Deste modo, a habitação e a intimidade da morada tornam possível a separação do ser humano, supondo com isso já uma primeira manifestação de Outrem, não ainda na sua alteridade absoluta. Para Levinas a idéia do infinito, que se revela no rosto, não exige apenas um ser separado, ela é necessária à separação. Mas, ao fundamentar a intimidade da casa, a idéia do infinito não provoca a separação por nenhuma força que seja de oposição ou negação, mas sim pela graça feminina de sua irradiação. A dimensão feminina da morada, por outro lado, não se esvai diante da ausência do gênero feminino físico, isto é, não se refere a uma presença significada por uma significação psicofísica de um sistema social. Esta presença do Outro feminino não aponta ainda para o movimento da transcendência mesma.

“Se não posso abandonar o espaço em que estou mergulhado, posso, a partir de uma morada, abordar apenas esses elementos, possuir coisas. Posso, sem dúvida, recolher-me no seio da minha vida que é vida de... Só que o momento negativo do morar que determina a posse, o recolhimento que tira da imersão, não é um simples eco da posse. Não pode ver-se nisso a réplica da presença junto das coisas, como se a pose das coisas, enquanto presença junto delas, contivesse dialeticamente o recuo em relação a elas. Tal recuo implica um acontecimento novo. É preciso que eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo. Esse acontecimento é a relação com Outrem que me acolhe na Casa, a presença discreta do Feminino”¹²⁹

¹²⁷ TI, p.134.

¹²⁸ TI, p.138.

¹²⁹ TI, p. 145.

Deste modo, o Eu, através da presença feminina, ultrapassa o gozar do elemental ao morar numa extraterritorialidade no seio do mundo e ao tatear o mundo através do trabalho. O órgão privilegiado de sua sensibilidade corporal migra da boca que tudo assimila em gozo de satisfação à mão que toca e arrisca-se. Ao mundo toca penetrando a insondabilidade do elemental, produzindo-o como coisas distintas entre si e transportáveis para a segurança da extraterritorialidade, vindo a adiar o porvir incerto e demorar-se na felicidade da quietude.

Na casa, em relação ao feminino da intimidade toca enquanto carícia sensível que procura aquilo do Outro que não sacia suas necessidades. Tomado por relações, o Eu se põe no mundo como advérbio (corpo), em que seu verbo original (gozar), pelo “surplus” da presença da alteridade feminina, se recria em dois novos verbos (morar e trabalhar), iniciar novo momento em sua interioridade separada.

Contudo, a isolamento e a solidão deste mundo, que já pode ser considerado humano, é solidão a dois, ou seja, neste espaço de intimidade, a ternura e carícia erótica cessam toda atividade. Esta intimidade se apresenta como uma forma de linguagem do silêncio, entendimento sem palavras. É, como sugere Levinas, linguagem sem ensinamento, isto é, linguagem com um tu e não, portanto, a um Vós que ensina, próprio do Outro absolutamente outro. Entretanto, não se refere por oposição à linguagem travada do elemental sem face. Não é abertura ética já em sentido estrito, uma vez que não se abre para a sociedade com o absolutamente Outro. Porém, este egoísmo a dois se apresenta como movimento indispensável e positivo ao ser, pois nele se concretiza o evento da fecundidade no lar. Abre-se então a fissura no ser que possibilita a sociabilidade: a vinda do filho. Este terceiro é que inaugura o momento de transcendência no seio da economia do ser. Mediante o evento da paternidade e da filiação, ocorre a ruptura da bondade na economia do ser, na medida em que o pai cumpre a responsabilidade para com os filhos e estes a executam entre si, desse modo, se o Desejo e o Infinito se produzem como rosto (*visage*) a fecundidade seria o modo pelo qual aqueles engendrariam nos seres separados o ser bom.

A “condição econômica” do ser compreende, portando, a relação do Eu que desde uma casa, que serve como proteção para a separação deste Eu, se recolhe na sua interioridade

e intimidade do lar em que também acolhe hospitaleiramente outrem, a mulher, até uma nova relação com o exterior elementar, que se torna menos imediata. Do mesmo modo que a sensibilidade representa uma exposição passiva, um “deixar-se afetar” pelo que é

por sua vez, também assumem nova forma. A liberdade é, como diz Levinas, “construir um mundo onde se possa ser livre” ¹³⁰, ou seja, a liberdade não é mais entendida como simples felicidade do gozo, mas como a liberdade de trabalhar para ser livre, como um produto do trabalho, condicionada pelo trabalho. A vontade se caracteriza por poder querer com distanciamento, antever com tempo, agindo para amanhã e garantindo a continuidade.

¹³⁰ TI, p.140.

Podemos perceber até este momento que a noção de hipóstase do eu como ser separado cumpre-se como existência que goza, frui e existência econômica. O Eu, goza submerso no elemental que, por sua vez, traz incerteza, mas garante-se de segurança através da posse pelo trabalho, recolhendo-se na doce intimidade da habitação, tendo o corpo a partir da morada como ligamento que prende tais movimentos.

Segundo Lévinas, o movimento de separação demanda o fechamento do Eu sobre si construído a partir da dependência ao mundo. Mas este Eu ainda se apresenta como Mesmo, na medida em que no processo de representação perde sua oposição a seu objeto de pensamento, desta maneira, observando o caráter inflexível de si como um eu idêntico ¹³¹. A partir disso, “a representação ocupa, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. [...] Nela o Mesmo está em relação com o Outro de tal maneira que o Outro não determina ao Mesmo, mas, ao invés, sempre o Mesmo determinando ao Outro”. ¹³²

O pensamento representativo, conforme pensa Levinas, vem ao ser separado de modo que a consciência da hipóstase possa se afirmar como ponto de origem sem relação com seu aqui e agora, referentes consecutivamente ao corpo e ao instante presente, da hipóstase. Entretanto, podemos perceber por onde segue Levinas ao analisar uma colocação de Derrida, em que a representação, enquanto entendida como categoria mais geral utilizada para apreensão de qualquer coisa, que diga respeito ou interesse em uma relação qualquer, é a saída mais utilizada, pela filosofia, para assinalar as modificações de um sujeito na sua relação com um objeto. Contrariamente aos pensadores que, de maneira geral, postulam a primordialidade do transcendental, da representação, enquanto determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro, se produz depois, uma vez que “a sua pretensão transcendental é constantemente desmentida pela vida já implantada no ser, que a representação pretende constituir”. ¹³³

¹³¹ TI, p.145.

¹³² TI, p.143.

¹³³ TI, p. 143.

Porém, se a representação não se configura como criadora, mas se apresenta essencialmente sob a forma de recordação, ou seja, se se apresenta como um movimento posterior, então ela não expressa que a essência crítica desta representação se confunda com as atividades do gozo e do trabalho ou venha restituir à eternidade abstrata o privilégio de medir todas as coisas. É saber crítico que remonta à própria origem do eu, pois:

“A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada)”.¹³⁴

Assim, para Levinas, a produção da separação está diretamente ligada a temporalidade e sua articulação se produz em si mesma, não posteriormente. A separação é produzida antes e conhecida depois. Como consequência, a representação constituinte assinala o caráter radical do desenraizamento de quem é recolhido numa casa em que o Eu mergulhado se coloca perante uma Natureza.

Desde a possibilidade de o Eu permanecer fechado sobre si mesmo, mantendo seu desconhecimento em relação ao Outro enquanto alteridade, parte da suspeita da deficiência dos atos do trabalho do eu. Dessa forma, a representação se basearia sobre a experiência do fracasso em assegurar a quietude no porvir. Essa quietude do porvir se dá como “um salto em busca de garantia, de objetividade, de certeza, evidência e iluminação do ato”¹³⁵, visando à afirmação de si, permanecendo então como “um prolongamento da asseguarção econômica, um desdobramento em função das próprias necessidades”.¹³⁶

Desta maneira, Lévinas pode propor um momento crítico na própria constituição da hipótese no ser, pois “a consciência do fracasso é já teórica”¹³⁷. Assim, tendo em vista que a ontologia, em suas diversas facetas na história do pensamento ocidental, não considera devidamente as fissuras presentes neste mesmo pensamento e, portanto, não

¹³⁴ TI, p. 54.

¹³⁵ SUSIN, 1984, p. 74.

¹³⁶ Idem, p. 71.

¹³⁷ TI, p. 55.

sinaliza para a possibilidade de um saber excedente a ela mesma, torna-se ela mesma o objeto principal da crítica de Lévinas em sua obra filosófica. Neste ponto já se mostra o sentido imanente da criticidade do eu, que possibilita, indiscutivelmente, a determinação do Outro pelo Mesmo, sem que este o seja. A liberdade em sua espontaneidade não se questiona. Deste modo, o

“Mesmo quando reflete sobre si, reflete desde um eu ‘desdobrado’ em dois, e o ‘eu crítico’ fica livre e espontâneo fora da crítica, recolhido numa interioridade intocável, como um absoluto inquestionável. Torna-se um eu ‘transcendental’ e puro, um máximo de interioridade e de soberania”¹³⁸.

Portanto, o eu se justifica através da argumentação da necessidade da adesão numa totalidade, diante da rejeição dele. Desta forma, o caráter de determinação representativa referente ao Outro é sua tematização. O condicional da representação na experiência do fracasso, que busca a evidência da certeza, é a luz. Assim, o ato teorético implica a visão, “uma relação com um ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’”¹³⁹. A luz elimina a noite escura criando um espaço, um vazio no qual faz aparecer o objeto. Do lado do Eu, o olho passa a ser um instrumento privilegiado. Se, por um lado, a boca exige, para o gozo, o movimento de toda estrutura corpórea, que se faz necessária para inclinar-se ao elemental, por outro, a mão precisa da locomoção até que alcance a coisa, o olho apenas requer a pálpebra aberta. Em se partindo de um ponto fixo, pela condição da luz, o Eu, por intermédio do olho, consome indiscretamente todas as distâncias de seu ser, tornando presente a si todos os fenômenos: aborda sem ser abordado.

No entanto, se é o caso que a luz é a exterioridade para a visão, mas que ela mesma, como objeto, não difere dos demais, pois é a fonte da luz é compreendida como mais um objeto a partir das estrelas que surgem no céu noturno, então a luz necessita de uma luz para si¹⁴⁰. Refere-se, portanto, ao horizonte que, por sua vez, assinala o limite da abordagem da vista. É o “fim da finitude”, o limite último da claridade da luz. O mundo a partir de então estará sempre circunscrito no interior do horizonte.

¹³⁸ SUSIN, 1984, p. 72

¹³⁹ TI, p. 163.

¹⁴⁰ TI, p.166 .

Entretanto, a tematização da representação se exercita como temporalização. Deste modo, as referências espaciais são mediadas pela visão no horizonte, o antes e o depois, sincronizados no presente, se integram ao som de um sujeito escutando seu pensamento ou surpreendendo-se com sua espontaneidade frente à palavra do Outro: “essa genialidade é a própria estrutura da representação; regresso no pensamento presente ao passado do pensamento, assunção do passado no presente; ultrapassagem do passado e do presente, como na recordação platônica em que o sujeito se eleva ao eterno”¹⁴¹. Assim, pela tematização, o eu idêntico da representação é um passo natural para o universal e o pensamento universal é pensamento em primeira pessoa.

A representação, em Levinas, sob o aspecto de pensamento teórico, enquanto momento crítico do ser separado é colocado como uma força nova que se oferece como

Capítulo III

Exterioridade

Com a demarcação e constituição do ser separado se torna possível pensar a exterioridade que se revela ao Eu como Outro, não mais o outro da natureza, mas o Outro enquanto Rosto, enquanto alteridade absoluta, vestígio do infinito. Abre-se também a possibilidade ética. Poderemos ver com mais clareza o que representa a categoria de alteridade e a forma como ela é produzida no ser, através da revelação ou epifania do Rosto, que, por sua vez, faz com que aconteça uma abertura para a exterioridade, para o infinito.

A separação, como foi tratada até este momento, a saber, enquanto um movimento fenomenal do ser no Mesmo não contempla plenamente o seu sentido, pois na fruição e na posse, ou seja, no âmbito da economia, o Outro é ignorado na sua alteridade, como que posto entre parênteses. A separação, portanto, também deve ser mostrada a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, em que o Outro se apresenta ao Mesmo exatamente como Outro, transcendente. Esta relação, diz Levinas, é pensamento, com isso, estabelece a superação da separação, mostrando o seu verdadeiro alcance. Contudo, são necessários a interioridade e o pensamento para que se produza a transcendência no ser.

A interioridade do Mesmo na fruição e na posse ainda não é pensamento. Levinas se esforça para descrever como ela é produzida independentemente da relação com o Outro, tentando mostrar que a interioridade do Mesmo não é obtida por oposição formal à exterioridade ou à relação com o Outro. O pensamento é a relação com o Outro, relação do finito com o Infinito ¹⁴².

Para analisarmos a concepção levinasiana do pensamento da transcendência, ou seja, da idéia de infinito, cabe, paralelamente, prestarmos atenção e situar a sua crítica ao modelo preferido da relação ao transcendente, comumente utilizados na tradição ocidental, a relação teórica entre o Mesmo e o Outro. Os autores explicitamente visados pela crítica levinasiana são Husserl e Heidegger, enquanto representam, a seu ver, o auge da filosofia ocidental, embora a referência a outros autores também seja feita, de forma menos contundente. Tal crítica visa a mostrar que a relação entre Mesmo e Outro se revela como a redução da alteridade ao Mesmo, anulando-a. Desse modo, o significado da relação teórica implica a captação de um indivíduo na sua generalidade e não na sua individualidade, subsumindo-a no conceito, ou seja, se apresenta como relação apropriada e única possível para abordar cientificamente as coisas, que neste prisma acaba se transformando em objetos do conhecimento. Coisas prestam o seu ser ao conceito, fazendo com que a sua alteridade seja negada. A própria idéia de representação indica que pelo conceito a coisa se encontra em mim, isto é, no sujeito pensante, assim, o objeto é a presença recente da coisa no sujeito.

Segundo a análise levinasiana, a idéia dos horizontes implícitos como objetos, em Husserl, afirmam a prioridade da consciência teórica e dos atos objetivantes, desta maneira, “a fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da idéia do horizonte que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito.” ¹⁴³ Para Levinas existe uma primazia que pode ser encontrada na própria estrutura da intencionalidade, que corresponderia ao correlato ou a adequação entre a noese e o noema, o pensamento e o pensado, ou ainda no plano ideal da intuição e da

¹⁴² “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência da sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida” (EN, p. 36).

¹⁴³ TI, p. 32.

inteligibilidade em que se dá tal correlação, remissível à “idéia clara e distinta” de Descartes.

Ainda que possa ser encontrada uma diferenciação entre noese e noema, e o objeto representacional seja, num primeiro momento, externo ao ato do pensamento, na clareza, quer dizer, enquanto ele é inteligível, “dá-se, ou seja, entrega-se a quem o encontra, como se tivesse sido inteiramente determinado por ele. Na clareza, o ser exterior apresenta-se como obra do pensamento que o recebe.”¹⁴⁴ Desse modo, a conformação entre o pensado e o pensamento significa o apagar-se das diferenciações entre Eu e o objeto, ou seja, entre o exterior e o interior. Contudo, ela é a determinação do pensado pelo pensamento, que tem o sentido preciso de “um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência de ser exterior se desvanece no objeto. Este domínio é total e como que criador; se efetua como uma doação de sentido: o objeto da representação reduz-se a noemas”¹⁴⁵.

Para Levinas, o processo da representação é, portanto, um exercício da liberdade e da espontaneidade do Mesmo, é fundada em algo que se apresenta anterior a ela mesma, mas que ela, por sua vez, não constitui. Entretanto, no momento em que sua representação se dá toda a anterioridade é reduzida ao instante do pensamento, isto é, ao presente puro, onde surge simultaneamente com o pensamento como constituído por ele, ganhando, desta maneira, o sentido. Com isso, Levinas também descreve a representação a partir da relação entre Mesmo e Outro, isto é, relação em que o Outro perde a sua transcendência, pois “o Mesmo está nela em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro”¹⁴⁶. Nesta perspectiva, o pensamento levinasiano entende que o processo de representação referente ao Outro se mantém como uma extensão da relação de posse que vale para os outros objetos. Desta maneira, o Mesmo é entendido como um Eu que pensa e representa o Outro sem se deixar ser afetado por ele, ou seja, “a identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ TI, p. 108.

¹⁴⁵ TI, p. 108-109.

¹⁴⁶ TI, p. 109.

¹⁴⁷ TI, p. 111.

Assim, segundo a interpretação de Levinas, a relação de representação entre o Mesmo e o outro não passa de uma relação totalitária. Desse modo, o poder que é exercido sobre as coisas não se caracteriza como violento, pois na medida em que as coisas não têm a identidade própria elas não podem se opor à posse e ao trabalho, ou seja, o Eu da fruição e da posse é apenas ingênuo, é um Eu que não pensa. Contudo, o Outro que ampara a representação denuncia esta ingenuidade como violência, quando o Mesmo tende captar o Outro como uma coisa entre as coisas, como objeto.

A ontologia Heideggeriana, por sua vez, embora também faça críticas à primazia do teórico na fenomenologia de Husserl não ultrapassa este domínio do Mesmo sobre o Outro, continuando assim a dominação e o desvanecimento da alteridade. Para Heidegger, um outro termo que ameniza o embate da diferença entre o Mesmo e o Outro é o ser do ente, isto é, se caracteriza como o horizonte da luminosidade a partir da qual surge a compreensão, “a luz em que os entes se tornam inteligíveis”.¹⁴⁸ Ele não é um conceito, mas também não é o nada. Esta luminosidade pela qual dá inteligibilidade aos entes pode não ser a claridade ou clareza da adequação entre ato de pensar e o pensado, porém nela os entes estão irremediavelmente entregues à compreensão do sujeito. Deste modo, Levinas entende que

“A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência. O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para o medir com o horizonte em que ele se perfila. [...] Mas o que impõe a não coincidência do ente e do pensamento – o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente – é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. Sein und Zeit talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade”.¹⁴⁹

¹⁴⁸ TI, p. 30.

¹⁴⁹ TI, p. 32.

Para Levinas, na análise de Heidegger sobre o modo de ser, aquilo que justamente precisaria assegurar a distância do Outro em relação ao Eu e sua alteridade, transforma o ente em inteligibilidade, neutralizando a diferença, embarcando no jogo da compreensão. O ser é, segundo Heidegger, o próprio processo da manifestação dos entes, que pressupõe a subjetividade para a qual há manifestação. Desse modo, Levinas conclui imediatamente o caráter negativo da relação com o ser que se dá pela ontologia, pois a compreensão do ser é uma supressão ou posse do Outro pelo Mesmo, exercício da liberdade como poder sobre o Outro.¹⁵⁰ Do mesmo modo, Levinas se refere à filosofia ocidental responsável pelo primado do Mesmo sobre o outro, apenas à idéia platônica do Bem acima do ser e à idéia do Infinito em Descartes escapam à condenação geral da ontologia, porque são as que possibilitam o pensamento da transcendência. Levinas opõe à ontologia ocidental a metafísica, a relação com a transcendência. Portanto, a filosofia primeira não é a ontologia, porque esta, reduzindo a Alteridade ou a transcendência ao Mesmo, não respeita a estrutura última da realidade ou do ser, a saber, é a metafísica que precede a ontologia, a metafísica é a filosofia primeira.

Contudo, quando Levinas condena a inteligibilidade ontológica ele não pretende condenar o pensamento, pois é através do pensamento que se torna possível pensar a transcendência. É pelo pensamento que a transcendência pode produzir-se no ser, desde que o pensamento não seja identificado à teoria ou objetivação, ou seja, desde que ele não se dê como adequação do ente à idéia ou como o abandono do ente a um termo neutro.

O esquema formal do pensamento da transcendência, isto é, do pensamento metafísico, relação que não elimina, mas exprime a distância entre o Mesmo e o Outro, relação que não se serve de intermediário, é a idéia do Infinito. Levinas se debruça sobre a conhecida meditação cartesiana a respeito da idéia do infinito, na qual Descartes descreve: o cogito descobre em si uma idéia da qual se reconhece incapaz de ser o autor, a idéia cujo conteúdo ou o ideatum ultrapassa a idéia pensada, a idéia de um ultrapassamento ou transbordamento infinito da idéia. Descartes afirma, portanto, Deus como Outro, ser eminente, transcendente não imanente, ideatum além dos contornos do Eu e de toda idéia que o pensa, e nela encontra elementos filosóficos que se

¹⁵⁰ Para maiores detalhes sobre a crítica Levinasiana a Heidegger consultar a primeira parte desse trabalho.

transformam capazes de lançar luz sobre a possibilidade da saída do contexto de argumentação no qual se mantêm fixadas na adequação da consciência e na dinamicidade noético-noemática o sentido filosófico conhecido pela tradição.

“O que é, portanto, a ‘Idée de l’infini’ em Descartes? Trata-se novamente de uma ‘questão de fronteiras’. A idéia do Infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar demais, coloca -se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da Totalidade pensante”¹⁵¹.

O ponto central se refere ao fato do Eu que pensa poder se dar conta de uma forma de relação que não é aquela que liga o noese ao noema, mas uma relação na qual existe a prioridade de algo, nesse caso o infinito, em relação à idéia do ser e à ontologia e ainda em relação a si, desde a qual se ultrapassa os limites da própria egoidade e de toda intencionalidade. Ou seja, ao dizer a idéia do perfeito, que é a idéia infinito,¹⁵² como uma idéia excepcional, Descartes tenta argumentar a respeito de um sentido não convencional de desproporção em que, segundo Levinas, visando ao que não se pode conter se desagregaria a coação e toda adequação do visível ao que é visada.

A idéia do Infinito descreve, portanto, a distância infinita entre o que é pensado e a sua idéia, exprime a transcendência do Infinito em relação ao Eu que o pensa. O Eu, por sua vez, pensa o Infinito: por um lado, sem fechar no seu pensamento o conteúdo daquilo que é pensado, por outro, sem adequar a idéia ao seu ideatum. O Infinito está, desta maneira, absolutamente separado da sua idéia.¹⁵³ “O infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único ideatum do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito.”¹⁵⁴. Assim, a exterioridade contemplada pelo Infinito, embora sendo pensada, manifestada ao Eu, não se perde com esta manifestação. O Absoluto na relação é absolvido da mesma, continua Absoluto. Esta é, portanto, a característica peculiar da relação chamada a idéia do Infinito.

“A idéia do infinito – pensamento desligado da consciência, não segundo o conceito negativo do inconsciente, mas segundo

¹⁵¹ Souza, R.T. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1999. p.85.

¹⁵² A idéia do perfeito é a idéia do infinito. TI, p. 31 e 41.

¹⁵³ Ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na idéia do infinito, não é apreendido; essa idéia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude. DEHH, p.209.

¹⁵⁴ TI, p. 36.

o pensamento, talvez o mais profundamente pensado, o da libertação a respeito do ser, o do des-inter-esse: relação sem tomada de posse do ser e sem insujeição no conatus essendi, contrariamente ao saber e à percepção. O que não se transforma concretamente em qualquer modificação, em pura negação abstrata, da visão, mas que se realiza eticamente como relação ao outro homem”¹⁵⁵.

Desta maneira, o infinito como idéia do infinito significa a marca em nós de um contexto de quebra da própria estrutura dinâmica de assimilação e classificação que usualmente confunde saber e poder, além do fato que ensina sobre a diferença entre a objetividade e a transcendência. Assim, se torna possível para o pensamento descobrir a capacidade de pensar mais do que pode conter, sem desdobrar em conteúdo o próprio pensado, vislumbrando a presença por um lado e distância por outro. Presença caracterizada como relação, mas sem correlação, pensamento extravasado ao mesmo tempo em que é atravessado pela transcendência, a partir do qual se rompe o círculo vicioso da imanência e a órbita do ego a ponto de se implodir a pretensão de validade universal e o caráter original da intencionalidade. Para Levinas, a idéia do infinito

“ não é uma noção que uma subjectividade forje casualmente para reflectir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da idéia do infinito, porque é precisamente na desproporção entre a idéia do infinito de que ela é idéia que se produz a ultrapassagem dos limites. A idéia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinição produz-se como revelação, como colocação em *mim* da sua idéia. Produz-se no facto inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjectividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter”¹⁵⁶

Segundo Levinas, portanto, a idéia do Infinito atesta a separação entre o Mesmo e o Outro, ou seja, a separação entre o Mesmo e o Outro é deduzida a partir da idéia do Infinito, mas não em termos de uma oposição formal do Mesmo à alteridade do Outro. A separação é produzida através de um movimento positivo, como a interioridade do Eu. Pode-se entender deste modo, que o movimento do ser no Mesmo é um movimento original, o movimento da resistência à totalidade que estaria pressuposta se houvesse oposição formal entre o Mesmo e o Outro, se a identidade do Mesmo fosse obtida por

¹⁵⁵ TI, p.22.

¹⁵⁶ TI, p.14.

esta oposição ao Outro. A idéia do Infinito também pode ser entendida como a relação entre o Eu e o Outro, em que o Outro permanece transcendente à sua idéia no Eu, ou seja, relação em que os termos se abstêm da relação, não sendo englobados por ela.

A intencionalidade da idéia do infinito não é caracterizada pela intencionalidade objetivante doadora de sentido, pensada husserlianamente, e nem pela intencionalidade vivida na fruição. Ao contrário, ela é o desejo, desejo metafísico. O desejo é o modo pelo qual a idéia do infinito é produzida no ser. “O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua en-ergia na visão do rosto ou na idéia do infinito”¹⁵⁷. Contudo, diferentemente das necessidades, em que a posse satisfaz, o desejo é insaciável, é fome de fome, é saciedade insaciável. O desejo ao invés de satisfazer suscita. Por sua vez, esta idéia de infinito é originada do exterior, isto é, ela provém de fora do ser, pois se assim não fosse ela seria uma idéia do ser, o que tornaria inviável a possibilidade de uma alteridade, já que pertenceria de antemão ao próprio eu. Se a necessidade pode sempre ser pensada a partir do Eu, e qualquer objeto contemplado ou conhecido deve ser adequado ao Eu, então o único meio de se tratar o Infinito sem medida comum comigo é o Desejo. A relação com o infinito que, por sua vez, se abre como desejo metafísico é uma relação com o mais irredutível e externo ao sujeito, isto é, a experiência mais radical, o encontro com o absolutamente outro. Portanto, o movimento do Desejo é suscitado pelo Desejável, ou seja, ele parte do Outro.

“A idéia do Infinito não parte, pois de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. [...] A idéia do Infinito *revela-se*, no sentido forte do termo. [...] O Infinito não é ‘objecto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante *pensa mais do que pensa*. O Infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida”¹⁵⁸

¹⁵⁷ TI, p.213.

¹⁵⁸ TI, p.49.

O Desejo metafísico, enquanto movimento suscitado pelo Outro num Eu satisfeito e separado provoca na interioridade uma abertura à exterioridade, que vai além da simples relação com as coisas, uma ruptura da satisfação ingênua. O Desejo suscitado pelo Outro traz a tona no Mesmo uma insaciável fome e sede que, nenhuma comida ou bebida, fruição ou posse são capazes de saciar. Tal ruptura, ou ainda, abertura no Mesmo pelo infinitamente outro é o despertar da consciência, a produção do pensamento: o pensamento é a relação de um finito com o Infinito.

Segundo Levinas, A idéia do Infinito caracteriza apenas o esquema formal da relação entre o Eu e o Outro. É a partir desta relação, que foi possibilitada pela alteridade do Outro, pelo Infinito que suscita no Mesmo o Desejo e o abre à alteridade, que o Mesmo altera o seu modo de ser, a orientação do seu exercício do ser. Não é mais o Mesmo, isto é, a sua existência passa da fenomenalidade ao ser. A abertura à exterioridade no ser, como a abertura da própria interioridade, condiciona esta passagem. Apenas o Outro pessoal pode despertar uma distância radical entre o exterior e o interior. Levinas, efetivamente, define o Outro como Rosto.

Contudo, o Desejo revela a possibilidade de relação com quem não se tem correlação, com quem se está completamente além e alheio às nossas próprias forças. É possível perceber através da relação do Eu com o Outro, que se dá de uma maneira extremamente fértil, um completo transbordar dos horizontes de compreensão do pensamento tradicional em que todas as coisas só adquirem existência na medida em que se convertem às regras do pensamento e à dinâmica do ser. Assim, não procedendo de uma relação com o perfeito, a idéia do infinito é erigida a partir da minha experiência concreta com o rosto do Outro, que, por sua vez, também não procede de nenhuma relação com o Perfeito, mas é neste momento tomada de forma positiva, num contexto em que antes de dar limites a liberdade do Mesmo o chama à responsabilidade, fazendo com que a alergia à exterioridade seja eliminada, ensinando-o a assumir uma nova posição pacífica de engajamento. Ensino que se desvela na forma de revelação anterior a todo dito, como palavra silenciosa que solicita e chama – elege, e que expõe o seu interlocutor à necessidade inalienável de responder. O Desejo vai representar, portanto, a ruptura da totalidade e a abertura de uma nova possibilidade de sentido desde a qual a subjetividade se mostrará num contexto ético por excelência.

Neste contexto, podemos perceber duas questões que nos são importantes para a compreensão do porque não podemos objetivar o outro, o que de certa maneira já credencia a possibilidade de pensarmos uma 'alteridade absoluta'. A primeira questão diz respeito ao próprio sentido da alteridade, sentido que vai expressar uma espécie de altura em relação ao Mesmo, já a segunda questão trata acerca do modo pelo qual Levinas articula esse sentido específico da alteridade num contexto desde o qual se ergue a subjetividade, ou seja, como o sentido de superioridade/altura do Outro vai ecoar na constituição da subjetividade.

Entretanto, para Levinas, no Desejo já são explicitados, mesmo que inicialmente, traços de uma socialidade exótica, que é formada antes da consciência e em meio à própria separação absoluta dos termos que a constituem. Levinas descreve isso a partir de um contexto que é anterior à lógica focada nos aspectos cognitivos, ou seja, anterior à dinâmica do ser e do não-ser, como âmbito real da experiência concreta com o Outro desde o qual é possível visualizar, para além de qualquer espécie de enquadramento, uma relação com o que permanece essencialmente transcendente, sem que nisso se pense em sistema, sem que novamente aí se desemboque na objetivação do Outro pelo Mesmo.

Com isso, podemos dizer que anteriormente à esfera da lógica é possível vislumbrar através do Desejo uma instância de absoluta separação, uma distância abismal entre o Mesmo e o Outro, na qual se mantém a transcendência e a diferença absoluta de outrem, ao mesmo tempo em que se comprova uma instância de grande proximidade desde o qual se instituem laços que animam e vitalizam. "Levinas se esforça para mostrar de que maneira na socialidade com o transcendente, que é a experiência het

3.2 Rosto

O Rosto (*visage*)¹⁵⁹ à guisa de Outrem é, para Levinas, a manifestação Outro, do transcendente que, na esfera do infinito, não pode ser englobado pela compreensão enquanto objeto. A relação estabelecida com o Rosto difere da relação com o objeto em geral, pois ele só pode ser apreendido enquanto afecção sensitiva, olhos, boca, nariz, ao que pode ser reduzido enquanto manifestação plástica. Mas o Rosto é mais que isso, ele representa a experiência pura que transcende esta representação objetiva, pois além de ser transcendente ele dá origem à idéia do infinito e se apresenta enquanto “resistência ética que paralisa os meus poderes”¹⁶⁰. O Rosto se manifesta de um modo irreduzível à manifestação, se dá enquanto imposição para além de qualquer representação. A manifestação do Rosto do Outro se caracteriza por uma ausência paradoxal, a saber, é ao mesmo tempo em que escapa. “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado”

161

Diferentemente das coisas do mundo, dos fenômenos, o Rosto se exprime, fala, o que o possibilita ser completamente exterior ao Eu. O Rosto é *kath'auto*, porque ao se exprimir se revela, diz o seu significado, isto é, dirige-se a mim, expondo-se de frente, fazendo face ao Eu, dizendo a sua identidade ou o seu próprio conteúdo. A presença do Rosto, enquanto expressão, é a ultrapassagem incessante da idéia que um Eu pode fazer dele. O Outro, como Rosto, se apresenta sob o aspecto de uma presença sensível e que pode ser vista – face, corpo –, mas representa ao mesmo tempo mais do que essa

¹⁵⁹ O termo *Visage* tem sido comumente traduzido para o português por “Rosto” (ver p. e. TI, HH, EI, TRI, EN), entretanto alguns comentadores como Susin (1984: 203 nota 8) preferem utilizar o termo “Olhar”: “em maiúscula para diferenciar do verbo”, pois “tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Levinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou ‘semblante’, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver.”. Souza (1996: 182-3 nota 327) também não adere a tradução por “Rosto”, pois “pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como ‘circunscrição espacial’ – isto não acontece com ‘olhar’, cuja presença é a *subversão mesma* da noção normal de espacialidade determinável”. Contudo, o termo “Olhar” também pode gerar outros problemas.

¹⁶⁰ TI, p.178.

¹⁶¹ TI, p.173.

presença sensível, mais do que aquilo que se pode ver. O olhar é já palavra, porque se expõe a mim com franqueza. O rosto fala. “A palavra procede da diferença absoluta”¹⁶² e esta diferença, esta distância onde se situa o rosto, só pode ser instaurada pela linguagem. Assim, a relação do eu com o outro só existe na medida em que a linguagem está presente. A palavra, enquanto linguagem, e, por sua vez, enquanto discurso, revela e é revelada, além de integrar o evento originário da transcendência do Rosto. “O rosto e o discurso estão, portanto, intimamente ligados [...] o rosto fala porque é ele que torna possível e começa todo discurso”¹⁶³ O ser que se exprime através do rosto se impõe sem que o eu possa ser surdo ao seu apelo. Dizer que o Rosto é expressão significa dizer que o Outro se apresenta no Rosto em pessoa, imediatamente, sem intermediários.

Segundo Levinas, o Rosto se apresenta na sua nudez, ou seja, sob a ausência de qualquer forma que possa funcionar como o que apresenta um conteúdo. A alteridade indicada pelo Rosto além de revelar um outro absoluto, permanece infinitamente transcendente e estranho rompendo com qualquer tentativa de objetificação e identificação. Deste modo, o Rosto

tgund

“Assim, contrariamente a todas as condições de visibilidade de objectos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação, que somente o manifesta. A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação – coincidência do expresso e daquele que exprime. [...] O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. [...] A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade.[...] O sentido [...] é dito e ensinado pela presença”¹⁶⁴.

Segundo a análise levinasiana, a significação do Rosto representa um excedente, um transbordamento da imagem sensível pelo fato de se dirigir a mim o olhar, também representa um extravasamento do presente da presença pelo seu futuro sempre imprevisível e novo, além de um exceder da palavra estática através da interpelação e da possibilidade do estabelecimento de um novo discurso. Estes fatores serão compreendidos dentro do plano ético, em que o Rosto representa, no ser, a produção deste transbordar, deste exceder do ser, fazendo através de uma ruptura no ser, deste modo, produzindo a exterioridade e a transcendência.

A categoria de Rosto, utilizada por Levinas, implica “a anterioridade filosófica do ente sobre o ser”¹⁶⁵, ou seja, se pensarmos o ser enquanto um horizonte a partir do qual alguma coisa pode se dar como ente, quer dizer, possa ser compreendida, no próprio fato da compreensão o ente já não é tomado em si, mas sim referencialmente em relação ao horizonte no qual pertence ao ser, à uma luminosidade que não lhe pertence. Em Levinas, a relação do Outro como Rosto não é de maneira alguma compreensão, o Rosto escapa aos processos da lógica do conhecimento. “O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo”¹⁶⁶. Deste modo, a relação do Outro como Rosto é a relação com o ente enquanto tal, fora do escopo e da luminosidade referente ao ser, sem referência ao ser como à luz do horizonte.

¹⁶⁴ TI, p.53.

¹⁶⁵ TI, p.38.

¹⁶⁶ TI, p.173.

Levinas faz uma análise, da filosofia ocidental, acerca do privilégio da luz ou da visão que vai desde Platão até Heidegger, partindo do pressuposto que: ver um ente, ou seja, compreendê-lo, colher sua aparição, requer uma pressuposição da luminosidade como condição para uma relação de inteligibilidade com o ente. Desta maneira, diz Levinas,

“A visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz, mas o objecto na luz. A visão é, portanto, uma relação com ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’. Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa afastando as trevas, esvazia o espaço. Faz surgir precisamente o espaço como um vazio. [...] Assim, para a visão e para o tacto, um ser vem como que do nada e aí reside o seu privilégio ontológico tradicional. A vinda a partir do vazio é assim a sua vinda a partir da sua origem – essa ‘abertura’ da experiência ou a experiência da abertura – explica o privilégio da objetividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos entes”¹⁶⁷.

Neste sentido, a visão, ao deixar que a luminosidade destaque os objetos a partir de um determinado espaço, o vazio, parece tomá-los na sua originariedade. Contudo, Levinas reconduz este espaço vazio à ressignificação da impessoalidade do há. A invasão correspondente ao fenômeno do há não corresponde a nenhuma representação do espaço vazio que a luz ilumina, distinto de todos os objetos iluminados, não é o nada absoluto, mas se dá como condição de relação. A visão não se caracteriza, deste modo, como transcendente, se não como possibilitadora da relação. Portanto, não é a origem verdadeira dos objetos ou do pensamento, este seria o há, o ser neutro e impessoal.

“Se o vazio que a luz faz no espaço de que ela afasta as trevas não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objecto particular, há lá esse mesmo vazio. Ele não existe por força de um jogo das palavras. A negação de toda a coisa qualificável deixa ressurgir o impessoal há que, por detrás de toda a negação, regressa intacto e indiferente ao grau da negação”¹⁶⁸.

O há impessoal se caracteriza, portanto, como sendo por si pertencente às trevas, cuja luz da visão é possível afastar. Porém esta luz não é de pertença e nem proveniente do ser. Os objetos se dão ao aparecer na luminosidade e deste modo as trevas do há impessoal, através da luz são afastadas. A luz deveria vir de uma abertura, da transcendência, mas

¹⁶⁷ TI, p.169.

¹⁶⁸ TI, p.170.

o recuo ao ser não é esta abertura, o ser não é aberto por si. A visão é apenas “uma modalidade da fruição e da separação”¹⁶⁹, cujo contentamento permite esquecer o horror do há e agüentar-se perante o vazio, abordando os objetos; ela não pára o jogo do há.

O espaço preenchido pela luminosidade não se caracteriza como sendo o intervalo absoluto, que supostamente poderia dar origem ao ser absolutamente exterior, pois em última instância a visão se transforma em apreensão, já que tanto a ligação entre visão e tato, como a ligação entre trabalho e representação, continuam essencialmente permanentes. Contudo, a visão permite que se tenha uma abertura de perspectiva, ou seja, abre-se um horizonte de possibilidades que descrevem uma distância ultrapassável, em que a mão é convocada ao movimento e ao contato, fazendo com que os mesmos se confirmem.

“O espaço vazio é a condição dessa relação, não é uma abertura do horizonte. A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela relação que torna possível. Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si. A luz condiciona a relação entre os dados – torna possível a significação dos objectos que se encontram lado a lado”¹⁷⁰.

Portanto, não sendo transcendente em relação ao Mesmo, a visão não permite uma relação de forma que se mantenha a originariedade entre os entes, já que remontar aos próprios horizontes do ser não significa saída do Mesmo, mas sim permanência, ficando distante do encontro com o ente em si, a saber, o Outro. Segundo Levinas, a relação com o ente em si implica uma transcendência além do puro ser. “É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical. É preciso uma luz para ver a luz.”¹⁷¹. Tal luz é proveniente do encontro com o Rosto. Desta forma, fica melhor explicitada a crítica à ontologia Heideggeriana, pois na medida em que sinaliza para uma origem diversa, anterior ao ser, a noção de Rosto (ente por excelência) significa a anterioridade do ente sobre o ser. Levinas enfatiza sua concepção do Rosto como “o ente por excelência”, como um ente na sua individualidade, ou seja, na sua exterioridade ao gênero ou ao conceito do ente, ao ente na sua entidade. O Rosto é o ente enquanto

¹⁶⁹ TI, p.170.

¹⁷⁰ TI, p.171.

¹⁷¹ Ibidem.

único, por isso tem dificuldade em permitir até uma nomenclatura genérica. Deste modo, se pode afirmar que em Levinas a concepção de Rosto indica também uma individualidade, que também pode ser entendida como uma modalidade do exprimir-se da individualidade. Daí também pode ser inferido uma impossibilidade de que o encontro originário com o Rosto seja apenas um evento teórico. Contudo, é importante que o Rosto se caracterize em termos de uma aparição sensível, pois o Outro no Rosto não é uma idéia do Outro, mas este Outro concreto que me visa e assim estabelece a relação comigo.

O ser que se exprime através do rosto se impõe sem que o eu possa ser surdo ao seu apelo. O rosto é, portanto, presença imediata e pura significação. Sua palavra é ensinamento e este se inscreve na sua alteridade: “tu não matarás”. Este ensinamento leva o eu para uma nova ordem ética, onde a miséria representa um apelo que se concretiza como responsabilidade. É o rosto que, no vestígio do infinito, provocando, questionando e chamando o eu à responsabilidade, lhe possibilita a esta nova ordem, ele é a expressão que significa e dá significação a ética da alteridade levinasiana.

A noção do Rosto é, para Levinas, um meio pelo qual se pode dizer o Infinito no finito, ou o finito em relação com o Infinito. O Rosto é o modo como o Infinito chega até mim no concreto do outro homem. O Infinito possibilita um rompimento, uma oposição frente a totalidade. “A idéia do infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação”¹⁷².

No Rosto se abrem as duas dimensões: o Rosto é o Outro Infinito, Deus, ou/e o outro homem concreto que me é acessível na sua face. O rosto é neste sentido ambíguo; mas é nisto, precisamente, que consiste a força do seu sentido. Contudo, a relação com Deus passa pela relação com os homens e é no ser que o Infinito deverá se produzir para poder ter um sentido para o homem. Para o ser, conseqüentemente, poder significar, isto é, romper a totalidade e ser exterior.

“A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a

¹⁷² TI, p.175.

dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. [...] Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela”¹⁷³.

O Rosto também revela a possibilidade da dimensão ética. Ele se apresenta enquanto resistência ética, ele é a presença do infinito. É pela sua epifania, pela sua aparição que a exterioridade do ser infinito pode se manifestar como resistência. A relação de resistência é, segundo Levinas, estabelecida com o absolutamente outro, que é uma resistência sobre aquilo que não resiste, isto é, uma resistência ética.

A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele, o Rosto é o que não se pode matar, ou pelo menos cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás”. O extremo da tentativa de dominação do Outro pelo Mesmo é o homicídio que, em última instância, representa o fracasso desta tentativa, pois no momento da morte o mesmo, enquanto infinito, escapa restando somente o cadáver, o puro existir indeterminado. Esta proibição de matar, revelada pelo rosto, não é uma exigência ontológica, mas sim ética. Para Levinas, o acesso ao Rosto é, inicialmente, ético. O rosto manifesta uma pobreza essencial, ele está exposto, ameaçado e ao mesmo tempo em que me convida ao ato violento é a significação que me proíbe de matar.

O Rosto do Outro, portanto, revela a impossibilidade do assassinato. Desta maneira, a primeira palavra, enquanto significação, instaurada por ele no discurso consiste na expressão - não cometerás assassinato¹⁷⁴. Tal revelação, que é sobretudo a revelação de sua infinitude, revelação da sua diferença, compromete e evoca, ou seja, é ela que se revela e ensina significando.

¹⁷³ TI, p.64-65.

¹⁷⁴ TI, p. 217.

Assim, o infinito, segundo Levinas, não é apático, passivo e parte dele o primeiro movimento que já se revela como resistência daquilo que não oferece resistência alguma, isto é, resistência ética que chega antes de toda e qualquer ação do Mesmo e que por ser ética rompe com o movimento violento de uma consciência de luta. Dito de outra maneira, a epifania ou revelação do Rosto instaura a ética, pois se não fosse assim, perpetuaríamos uma redundância do Eu. A resistência oferecida pelo Rosto se configura como anterior à própria consciência, vai além dessa consciência e, por esse motivo, a condiciona de forma positiva, ou seja, a resistência instaura a proximidade.

“O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso”¹⁷⁵.

É importante observarmos o modo pelo qual Levinas faz uma inversão do próprio sentido da subjetividade, representando a sua dependência em relação ao Outro. Assim, a subjetividade não é mais compreendida enquanto algo que se ergue das forças do seu próprio interesse, nem do exercício de suas próprias habilidades ou da sua liberdade, mas é resposta ao chamado do Outro, é segunda em relação ao Outro, podemos até dizer que ela depende do Outro.

O Outro enquanto alteridade, impróprio a toda idéia que aqui é entendido numa dimensão de altura¹⁷⁶. Altura que representa sua nobreza, como se a alteridade do Outro pudesse ser compreendida como a alteridade do Altíssimo capaz de ensinar e inspirar. O Rosto do Outro, que é nudez e fragilidade, é também altura que ensina, que chama e convoca.

“O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando minha bondade... O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade”¹⁷⁷. 436

¹⁷⁵ TI, p. 178.

¹⁷⁶ Para o Desejo, a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. TI. P. 23.

¹⁷⁷ TI, p.219.

Segundo Levinas, no desejo, os movimentos que vão para a Altura e a Humildade de Outrem são confundidos, pois “o ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim de sua miséria e de sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo”¹⁷⁸. Nesta perspectiva, portanto, a dimensão correspondente à Altura tem a ver aqui com a própria fragilidade e nudez do Outro, que ensina de forma original a resistência do que não tem resistência, ou seja, resistência ética que ensina a impossibilidade de matar, numa significação que nos condiciona de um modo positivo. Altura de quem pode comandar e julgar, sem medir forças e sem se colocar num mesmo.

De maneira geral, Levinas, através da justiça vai contextualizar a instância elementar em que as individualidades se esvaziam de si, da gravitação em si, e se voltam para o Outro, se oferecendo à relação com o Outro como bondade sem interesse. Segundo ele, há já na própria epifania do Rosto do Outro um acusativo:

“[...] quando me olha e me acusa no rosto de Outrem – cuja epifania é ela mesma feita dessa ofensa suportada, desse estatuto de estrangeiro, de viúva e de órfão. A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer assassinio”¹⁷⁹.

Desse modo, o Rosto fala e enquanto palavra acusa. Este acusativo se desdobra em intimação, em convocação, como movimento, como força que exige uma resposta. Assim, a miséria e a nudez suscitadas através do Rosto do Outro oferecem, nesse caso, uma força que lança à responsabilidade infinita, num âmbito que também se caracteriza como julgamento. A revelação do Rosto suportada pelo Mesmo, que é já momento traumático e consolidação da diferença absoluta, investida a interioridade, é também julgamento. Tal Julgamento acompanha e é condição à inversão do medo da morte em medo de cometer assassinio, o que consiste que estar diante do Outro é estar sempre sobre a tônica de um veredito: Tu não matarás. Este imperativo me intima a responder.

Desta maneira, está aberta uma responsabilidade infinita na qual quanto mais justiça se faz mais culpado se é, ou seja, responsabilidade pode ser entendida como que a subjetividade fosse construída carregando em si o fardo da culpa, como se o olhar do

¹⁷⁸ TI, p.179.

¹⁷⁹ TI, p.273.

Outro, como se a revelação do Rosto do Outro a restringisse numa responsabilidade indiscutível, que à medida que se concretiza na forma de generosidade mais culpa escava e remete. Portanto, segundo Levinas,

“A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume; os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou”¹⁸⁰.

A prioridade do Outro, a Altura do Outro em relação ao Mesmo, a infinitude que deixa sua marca através da responsabilidade indicando que no discurso a subjetividade se assume de modo responsável para além de todos os limites, assinala que esse engajamento vem acompanhado de um peso. A partir disso, segundo Levinas, ao afirmar o Eu se assume um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, uma posição insubstituível em meio a um chamado impossível de ser desconsiderado, como se aí se estivesse disposto a exigências igualmente infinitas. É como se existir agora só tivesse sentido como existir para o Outro. É como se a nudez do Outro exigisse todas as forças da subjetividade, como se diante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão, daquele que nada tem, mas no qual brilha a altura do infinito, surgisse uma sensação de indignidade que desemboca necessariamente em responsabilidade. O que, a meu ver, cria um novo contexto extremamente pesado à subjetividade. “Existir para outrem, isto é, pôr-se em questão e em temer o assassinio mais do que a morte – salto mortal, cujo espaço perigoso à paciência (e é esse o sentido do sofrimento) abre e mede já, mas que só o ser singular por excelência – um eu – pode realizar”¹⁸¹.

O Rosto, portanto, onde se apresenta o absolutamente Outro ou ainda a Alteridade absoluta, não nega o Mesmo violentando-o, pelo contrário, caracteriza-se pela não-violência por excelência, chamando a responsabilidade e a implantando. Deste modo, embora Levinas, por um lado, acabe com o fardo da ontologia, ou seja, a subjetividade não tenha mais que prestar contas ao ser tornando-se livre do seu domínio que antes a aprisionava ao medo da morte, por outro é concebida agora, a subjetividade, na

¹⁸⁰ TI, p.273-274.

¹⁸¹ TI, p.275.

profundidade da responsabilidade, como se fosse responsável inclusive pelas escolhas do Outro e pelo mal que ele é capaz de cometer.

3.3 Exterioridade e Alteridade

Nas conclusões de *Totalidade e Infinito* Levinas afirma: “O ser é exterioridade”¹⁸². A exterioridade é, portanto, a essência do ser. Até o presente momento pretendemos mostrar que a separação entre o Mesmo e o Outro, no ser implica interioridade e exterioridade absolutas, relacionando-se e absolvendo-se na relação. Contudo, esta noção do ser como exterioridade também pode ser compreendida enquanto recusa de uma visão geral do ser em que uma oposição entre interioridade e exterioridade seria ainda implicada, inserindo tanto uma quanto a outra numa totalidade. Neste prisma, para Levinas –

“para além da relação entre o interior e o exterior, haveria lugar para a percepção dessa relação num aspecto lateral que abrangeria e compreenderia (ou penetraria) o seu jogo, ou que forneceria uma cena última em que a relação se travaria, em que verdadeiramente se empenharia o seu ser”¹⁸³.

O ser, segundo a concepção levinasiana, se revela na sua essência, ou seja, na sua verdade, na relação entre o Eu e o Outro, que apenas o Rosto possibilita, exatamente porque rompe com todo o horizonte ou visão que possa ainda uni-lo ao Mesmo. A totalidade, por sua vez, não é interrompida por alguma “coisa” que possa simplesmente lhe fazer oposição de fora, ela é rompida a partir de dentro, a partir da interioridade. “Este ‘além’ da totalidade e da experiência objectiva [...] reflecte-se no interior da totalidade e da história, no interior da experiência”¹⁸⁴. Tomando em consideração que o ser não é meramente um movimento neutro e impessoalidade, mas sim um movimento que ocupa seu lugar na relação entre os homens¹⁸⁵, podemos, sem dúvida, afirmar que o ser é produzido por meio do encontro face a face. Deste modo, a interioridade relativa ao Eu, mesmo que seja fundamental para que se dê tal encontro, não traduz ainda o ser,

¹⁸² TI, p.270.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ TI, p.11.

¹⁸⁵ Cf. TI, p.278.

mas apenas a sua representatividade enquanto fenômeno, ou um Eu pensado pela suspensão da sua relação com o Outro sempre “presente” no ser. Assim, afirmar que “o próprio exercício do ser consiste na exterioridade” significa dizer que o ser é produzido através de uma inversão do Mesmo em subjetividade na relação com o Outro, como abandono da interioridade, como evasão de si, da qual a interioridade é o ponto de partida.

“O ser é exterioridade: o próprio exercício do seu ser consiste na exterioridade, e nenhum pensamento poderia obedecer melhor o se do que deixando-se dominar pela exterioridade. A exterioridade é verdadeira, não num aspecto lateral que a capta na sua oposição à interioridade, mas num frente a frente que não é inteiramente visão, mas vai mais longe do que a visão; o frente a frente estabelece-se a partir de um ponto, separado da exterioridade tão radicalmente que se agüenta por si próprio, é eu; de maneira que qualquer outra relação que não partisse desse ponto separado e, conseqüentemente, arbitrário [...] falharia o campo – necessariamente subjetivo – da verdade”¹⁸⁶.

Podemos compreender, portanto, que o ser, como exterioridade, é de algum modo essencialmente ligado ao subjetivo, onde as relações intersubjetivas se efetuam como indo de mim ao Outro. Porém, não é possível nenhuma visão neutra do ser, pois ele se revela na abordagem subjetiva, no campo subjetivo onde toda a visão objetiva é deformada. Ocorre como que uma “refração” ou “curvatura” referente ao campo da revelação do ser, campo intersubjetivo. É este o sentido da impossibilidade da reflexão total sobre o Eu e o Outro, como também o sentido da prioridade do ente sobre o ser, já percebidas por Husserl e Heidegger. Deste modo,

“A verdade do ser não é *imagem* do ser, a *idéia* de sua natureza, mas o ser situado num campo subjetivo que *deforma* a visão, mas permite precisamente assim à exterioridade exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade. Esta inflexão do espaço intersubjetivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade”¹⁸⁷.

Segundo a análise de Levinas, esta referência ao subjetivo, a implicação do Eu no sentido do ser, que, em última instância, implica a separação do Eu em relação ao Outro é a garantia da alteridade do Outro, da multiplicidade no ser, do ser como exterioridade.

¹⁸⁶ TI, p.270.

¹⁸⁷ TI, p.271.

No que se refere à questão da multiplicidade no ser, que tem a ver com o sentido que a noção de exterioridade assume no ser, Levinas diz:

“a multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem o seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao outro. [...] Para manter a multiplicidade, é preciso que a relação que vai de mim a Outrem – atitude de uma pessoa em relação a outra – seja mais forte do que a significação formal da conjunção em que toda a relação corre o risco de se degradar. [...] Para que se realize um pluralismo em si, que a lógica formal não pode reflectir, é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem [...] que não seria uma espécie da relação em geral; o que significa que o movimento de mim para o outro não poderia oferecer-se como tema a uma olhar objectivo liberto desse afrontamento do Outro, a uma reflexão. O pluralismo supõe uma alteridade radical do Outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas que *encaro* a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir der mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego”¹⁸⁸.

Levinas argumenta de maneira aguda contra a totalidade. Tal argumentação é orientada, fundamentalmente, contra a possibilidade de um conhecimento do ser, referente à relação formal, concebida enquanto aquela capaz de colher o sentido do ser, ou seja, contra o primado do conhecimento ou da compreensão do ser, da ontologia. A referência a mim da relação entre o Eu e o Outro, que impede a totalização desta relação por um terceiro, exterior à própria relação, não é, por sua vez, a referência ao Eu como consciência constituinte, como origem do sentido de toda a experiência¹⁸⁹.

Com isso, um novo nível de inteligibilidade frente ao real se abre a partir da exterioridade. Se a interioridade do Eu coloca em questão o formalismo do ser, a exterioridade do Outro só não o faz também, como questiona o próprio egoísmo do Eu. Conforme visto, não é eu que se recusa ao sistema, mas o Outro. “Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem”¹⁹⁰. A exterioridade do Outro concretiza a separação do sujeito mostrada na identificação do Eu e a sua alteridade marca a impossibilidade da generalização.

¹⁸⁸ TI, p.106

¹⁸⁹ Que a filosofia de Husserl pressupõe, por exemplo.

¹⁹⁰ TI, p. 66

A alteridade do Outro não se dá através da negação do Eu, como se Outrem fosse diante de mim apenas um não-eu. Identificar o Mesmo e o Outro por simples oposição seria ainda englobá-los numa totalidade da qual fariam parte. Também não se trata de deduzir da identidade do Eu a alteridade de Outrem, pois este se revela de forma completamente diferente. Outrem não é um outro de mim, não é um *alter ego*. A originalidade de Outrem “não estará – para mim – na subjetividade e interioridade, mas na alteridade como tal” ¹⁹¹.

A separação do Eu em relação ao mundo se dá como interioridade, como identificação, Mesmo. Já “o Outro é separado em relação ao mundo e a mim como exterioridade: é a alteridade mesma que o constitui como outro, e não a identificação” ¹⁹². A relação entre Eu e o Outro é marcada por uma assimetria radical que impossibilita a identificação recíproca e a constituição do sistema. “O absolutamente Outro é Outrem; não faz numero comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são de indivíduos de um conceito comum” ¹⁹³. Abordar o Outro como parte de todo é negar a sua alteridade e se traduz como um ato de violência.

Devemos, portanto, segundo Levinas, entender que:

“Compreender o ser como exterioridade – romper com o existir panorâmico do ser e com a totalidade em que ela se produz – permite compreender o sentido do *finito*, sem que a sua limitação, no seio do infinito, exija uma incompreensível decadência do infinito; sem que a finitude consista numa nostalgia do infinito, num mal do retorno. Pôr o ser como exterioridade é encarar o infinito como Desejo do infinito e, desse modo, compreender que a produção do infinito apela para a separação, para a produção do arbítrio absoluto do eu ou da origem” ¹⁹⁴.

A exterioridade, a alteridade, não é compreendida enquanto uma roupagem que serviria para vestir eventualmente ou provisoriamente o ser, pelo contrário, ela é o seu próprio existir - exterioridade inesgotável, infinita.

¹⁹¹ SUSIN, 1984, p.199.

¹⁹² Idem, p.221.

¹⁹³ TI, p.26.

¹⁹⁴ TI, p.272.

Conclusão

Ética e Alteridade

O presente trabalho teve como objetivo fazer uma análise da obra *Totalidade e Infinito* com ênfase na categoria de “alteridade”, enquanto abertura à exterioridade. Esta abertura significa Desejo, provocado pelo Rosto, que abre o ser ao Infinito; aí é pensado o sentido do ser, o ser se transcendendo. O fio condutor desta dissertação encontrou-se, portanto, na perspectiva de mostrar a possibilidade de podermos pensar o outro na sua diferença absoluta. Este Outro, tratado por Levinas, se revela, tornando-se uma experiência de “irrupção” no Eu auto-suficiente. Experiência esta que é impossível de ser determinada reflexiva ou ontologicamente, antes de fazermos essa experiência. Portanto, é a partir desta abertura, desta relação (ética) com o outro, relação face-a-face, que surge efetivamente o sujeito. A categoria de alteridade demarca, assim, esta exterioridade (por meio do conceito de infinito) para além do sujeito, mas que mantém com ele certa relação, abrindo-o para uma relação de responsabilidade, para uma relação ética.

Porque não se pode objetivar o Outro? É possível pensar o outro na sua diferença ou alteridade absoluta? O presente trabalho caminhou, no seu desenvolvimento, buscando subsídios para que essas questões fossem respondidas. Ao pensarmos estas questões podemos perceber que estão intimamente ligadas, pois pensar o outro na sua diferença absoluta já é, de certo modo, assumir a impossibilidade de objetivar o outro, ou seja, para sustentar a não objetivação do outro é necessário que haja uma alteridade absoluta, que sempre me escapa.

A categoria de alteridade, diferença absoluta, entendida formalmente pelo esquema referente à idéia do infinito, presente no pensamento cartesiano, indica como se produz, ou melhor, como se constitui esta diferença absoluta. Na idéia de infinito, seu ideatum

supera sua idéia, enquanto que para as coisas a coincidência total de sua realidade “objetiva” e “formal” não é excluída, ou seja, enquanto nas relações existentes, entre o eu que pensa e as coisas em geral, são mantidas as adequações e identificações – isto é, o eu tem uma idéia adequada de tudo o que por ele pode ser conhecido – na relação com o infinito algo particular acontece, pois se confronta, no interior do seu pensamento, com algo que é maior que seu pensar, que transcende sua subjetividade e sua capacidade de adequação, mas que, no entanto, mantém algum tipo de relação. Portanto, a subjetividade do eu é, paradoxalmente, assinalada: por um lado pela marca da infinitude, que representa uma ruptura no processo de adequação e por outro, através deste traumatismo ocorrido no seio da identidade que lança o eu aberto para alteridade, para exterioridade, enfim, para o infinito.

Esta abertura do ser à exterioridade, enquanto idéia de infinito, caracteriza a relação mesma de transcendência. A exterioridade, distância, não se perde pela representação da idéia de infinito. A idéia de infinito aponta aquilo que ela não consegue conter e, neste sentido, precisamente infinito. Mais do que idéia ela é desejo suscitado pelo outro em relação ao mesmo, e este rompe a estrutura noemática, ou seja, existe uma relação comigo maior do que meus processos reflexivos de identificação possam abarcar. Esta espécie de esquematismo formal referente à idéia de infinito é o que possibilita a relação de alteridade: O eu, portanto, estabelece com o infinito uma relação que corresponde à atestação de que a identidade é animada pela alteridade. A experiência, a idéia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A idéia de infinito é a relação social.

A ética levinasiana se caracteriza formalmente por ética da alteridade. Seu desenvolvimento se deu em grande parte num processo de desconstrução do edifício Ontológico, partindo de uma crítica ao primado da ontologia que se afirma tanto como fundamento da verdade quanto como filosofia primeira. Segundo o autor a ontologia teria o seu papel dentro da metafísica, mas este não seria o de filosofia primeira.

A filosofia ao longo da história nos evidencia a tentativa humana de saída do âmbito do si e do ser, este movimento de transcendência foi tradicionalmente chamado de Metafísica. Acontece que este movimento de transcendência nada mais é que um movimento de retorno ao si mesmo, ao eu idêntico e ao ser e sua preservação. Levinas, portanto, resgatou o termo Metafísica, porém, lhe atribuiu novo sentido: por um lado

mantém o movimento de transcendência e por outro inverte o seu sentido para uma relação inter-humana. Esta nova significação sugere uma transcendência, onde o eu se edifica a partir do ser para além de sua *ecceidade*, para voltar-se integralmente para o outro e pelo outro.

A metafísica, caracterizada por Levinas, é o pensamento capaz de dar conta desta relação com o infinito questionando, assim a presunção totalizante da ontologia. Para a ontologia a relação da subjetividade com o ser se dá como objetividade adequadora, ao passo que para a metafísica a relação que se realiza na idéia de infinito se manifesta enquanto transcendência, relação de intencionalidade inadequada, assimétrica. A relação que o eu estabelece com Outrem, diferentemente da relação com o elemental é uma relação sem volta.

Como foi visto no decorrer do trabalho, em contraposição a Heidegger, onde a relação do ser com outrem é subordinada a uma relação com o ser em geral (deixar o Ser ser) e que, esta relação, nada interfere no surgimento do Eu, Levinas entende que o Eu não se deve ao ser, mas ao Outro. Pois, é a partir do Outro, do meu pôr-se a escuta pelo seu chamado, pela capacidade do eu de voltar-se totalmente para e pelo Outro que surge propriamente o Eu enquanto consciência. E esta relação é já a decorrência da responsabilidade como fundamento primeiro.

Levinas antevê, portanto, a alteridade, exterioridade, enquanto anterioridade (metafísica), enquanto significação que antecede toda e qualquer compreensão. Assim, antes da ontologia, antes da afirmação do ser em detrimento do outro, revela-se o Outro e esta revelação não pode ser reduzida a uma simples representação, ela é pura imediaticidade. Inverte-se, portanto, a saída da ontologia para a relação ética a posição do sujeito, onde agora não é mais o eu que comanda a ordem do entendimento e do sentido, mas o Outro que se revela e se oferece a mim como totalidade de significação, suplicando para não ser tematizado e nem transformado em conceito.

A relação entre o Eu e o Outro, como já foi explicitado é o início é o surgimento do sujeito, da consciência, da razão, da filosofia primeira. Levinas entende, portanto, que não é possível à racionalidade ética ser fundada no sujeito, no nominativo Eu, mas sim centrada num *outro modo de ser*, no outro além da essência, no Outro. A anterioridade

ética a que Levinas aponta é a pura experiência do Outro, que me chama e que exige de mim uma resposta.

Para Levinas a moral não é apenas mais um ramo da filosofia, ela é a filosofia primeira. A preocupação levinasiana diz respeito à relação estabelecida entre eu e o outro, num âmbito de sociabilidade. Para Levinas, esta relação não pode ser resolvida através da ontologia, mais precisamente heideggeriana, onde: há a primazia do Ser relativamente ao ente, da ontologia à metafísica, da liberdade sobre a justiça, do Mesmo sobre o Outro, onde o que está em jogo, em última análise, é o questionamento sobre o que é o ser.

Para poder pensar a relação de alteridade, enquanto ética, Levinas inverte os termos, não reduzindo assim, todo o Outro ao Mesmo. Para isso é necessária que seja estabelecido, anteriormente ao processo do conhecimento, uma base ética de inteligibilidade da realidade, pois a ética não se insere numa relação prévia do conhecimento, ela é fundante. A ética como filosofia primeira significa, portanto, que todo o contato com a realidade e todas as possíveis interpretações sobre fatos que nela se dêem se dão de maneira ética, onde a relação e as ações éticas se estabelecem enquanto substituem o processo classificador tradicional, são anteriores ao processo de conhecimento.

A ética como filosofia primeira não deve ser entendida como uma formulação de pautas concretas para a conduta, nem mesmo ao nível empírico. O próprio Levinas se manifesta a respeito de suas pretensões, bem como o alcance e o limite das possibilidades do mesmo dizendo que sua tarefa não é a de construir a ética, mas sim procurar seu sentido.

A ética pensada por Levinas se revela, portanto, enquanto inspiração, acolhimento, como escuta de outra palavra, que é externa, anterior ao *logos* e que dará sentido a todas as relações sociais, à cultura e à vida mesma do homem. Para que este acolher o outro aconteça é necessário que se entenda a ética como responsabilidade. O pensamento levinasiano, mais do que uma crítica à tradição filosófica e à ontologia heideggeriana consiste numa inversão radical da inteligibilidade do sujeito frente ao real, assim, possibilitando a fundamentação ética, a metafísica anterior à ontologia, que por sua vez, são possibilitadas devido à exterioridade absoluta.

A alteridade, relação entre o Mesmo e o Outro, proposta por Levinas não é uma categoria ontológica, mas sim um mandamento e um fundamento ético, uma ordem irrecusável, um questionamento da consciência tomado, pela raiz do termo, que é revelada através da epifania do rosto, através da abertura a este infinito, pelo qual o eu é, de antemão, responsável.

O presente trabalho terá obtido êxito se tiver conseguido apresentar os conceitos-chave, presentes na obra aqui analisada, além do modo pelo qual Levinas pensa e constrói a categoria de alteridade, enquanto diferença absoluta, traduzindo a abertura do ser à exterioridade. Esta nova possibilidade de pensar, aberta por Levinas, é a possibilidade de fazer com que o pensamento se aventure para além de si mesmo e de seus processos totalizadores, reconhecendo este outro modo de ser, que além de não ser irrecusável ao si mesmo não está aí para lhe servir, mas para isso é necessário que se entenda eticamente esta condição a partir concretização da alteridade enquanto fundamento ético.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer Academic, 1990 (Le Livre de Poche) [1974].

Da existência ao existente. Trad. Paul A. Simon e Ligia M. C. Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

De Deus que vem à idéia. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2002

Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Trad. esp. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

Difícil libertad : ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires : Lilmod, 2005.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. 3e ed. Paris: J. Vrin, 1974 [1949/1967].

Entre nós . Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993.

El tiempo y el otro. Barcelona : Paidós, 1993.

Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1994 (Le Livre de Poche) [1961].

Totalidade e infinito. Lisboa : 70, 1988.

Totalidad e infinito : ensayo sobre la exterioridad. Salamanca : Sígueme, 1977.

Transcendance et intelligibilité. Genève: Labor et Vides, 1984.

Transcendência e inteligibilidade Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

ABENSOUR, Miguel. *Le Mal élémental*. In: LEVINAS, E. *Quelques Reflexions sur la Philosophie de L'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997, pp. 27-108.

ARNÁIZ, Graciano González R.. *E. Lévinas: Humanismo y Ética*. Madrid: Cincel, 1988.

CHARLIER, Catherine. *Lévinas : a utopia do humano*. Lisboa : Instituto Piaget, 1993.

DERRIDA, J. *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. In: _____. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967, pp. 117-228.

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

HAYAT, Pierre. *Individualisme Éthique et Philosophie chez Levinas*. Paris: Kimé, 1997.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas: la vie et la trace*. Paris: J.C. Lattès, 2002.

MATTEI, Jean-François. *Levinas et Platon: au delà de l'essence*. In : Marion, Jean-Luc (org.). *Emmanuel Levinas: Positivité et transcendance: suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2002, pp. 73-87.

MELO, Nelio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2003.

PAIVA, Márcio. *Subjetividade e Infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade*. *Síntese* n. 88, 2000, pp. 213-232.

PETROSINO, S. *Fondamento ed esasperazione: saggi sul pensare di Emmanuel Levinas*. Genova: Marietti, 1992.

PONZIO, Augusto. *Responsabilità e Alterità in Emmanuel Lévinas*. Milano: Jaca Book, 1994a.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, Jacques. *Un chemin de pensée: Totalité et Infini - Autrement qu'être*. *Rue Descartes* n. 19, 1998, pp. 39-54.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas*. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar F. de (orgs.). *Fenomenologia hoje*:

existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 379-414.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Totalidade e desagregação: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos.

_____. Musica e significazione: Sulla traccia di Levinas. In: MOSCATO, Alberto (org). *Levinas: Filosofia e Trascendenza*. Genova: Marietti, 1992, pp. 169-197.

COHEN-LEVINAS, Danielle. Ce qui ne peut être dit. Une lecture esthétique chez Emmanuel Levinas. *Revue d'Esthétique* n. 43, 2003, pp. 147-152.

COLLEONY, Jacques. Lévinas et l'art: La réalité et son ombre. *La Part de l'oeil* n. 7, 1991, pp. 81-90.

COMOLLI, G. Il volto delle cose. Intorno alla questione dell'arte in E. Levinas. *Aut Aut* n. 209-210, 1985, pp. 219-236.

COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. Ensaio sobre a relação entre ética e estética: em busca de uma possível estética dialógica da imagem. In: SUSIN, Luiz Carlos et al.(org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 167-179.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Le Visage en question: de l'image à l'éthique*. Paris: La Différence, 2004.

DOMINGUEZ Rey, A. *La llamada exótica, el pensamiento de Emmanuel Lévinas: eros, gnosis, poiesis*. Madrid: Trotta, 1997.

FORTHOMME, Bernard. *Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*. Paris: La Pensée Universelle, 1979.

FRANK, G. Estetica e ontologia: Il problema dell'arte nel pensiero di E. Levinas. *Aut Aut* n. 209/210, 1985, pp. 35-59.

GUILLOT, Matthieu. L'anachorèse sonore: Traces de l'audible et horizons révélés. *Revue d'Esthétique* n. 36, 1999, pp. 173-186.

HAND, Séan. Shadowing Ethics: Levinas's View of Art and Aesthetics. In: HAND, Séan (org.). *Facing the Other: The Ethics of Emmanuel Levinas*. Surrey: Curzon, 1996, pp. 63-89.

LARGE, William. *Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot: Ethics and the ambiguity of writing*. Manchester: Clinamen, 2005.

LEVINAS, Michäel. "Mon père pensait une esthétique de l'extraordinaire". *Magazine littéraire* n. 419, 2003, pp. 48-51.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. Estética e ética em Lévinas: da realidade e sua sombra à ética com filosofia primeira. *Ética e Filosofia Política* n. 3/1, 1998, pp. 7-25.

MALLET, Marie-Louise. Ecouter un visage? *Rue Descartes* n. 19, 1998, pp. 175-191. 109

MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*. Grenoble : Jérôme Millon, 2002.

POIRIER, Patrick. De l'infigurable visage: ou d'un langage inconnu chez Lévinas et Blanchot. *Études Françaises* n. 37/1, 2001 pp. 99-116.

PONZIO, Augusto. *Sujet et altérité sur Emmanuel Levinas: suivi de deux dialogues avec Emmanuel Levinas*. Trad. do italiano por Nicolas Bonnet. Paris: L'Harmattan, 1996.

ROLLAND, Jacques. *Levinas et l'Autrement*. Paris: L'Harmattan, 1996.