



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

UBIRATANE DE MORAIS RODRIGUES

***A ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO A PARTIR DE *AUTREMENT*
QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE***

Fortaleza
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

Ubiratane de Moraes Rodrigues

A ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO A PARTIR DE *AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF do Centro de Humanidades – CH da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre – UECE. Área de concentração: Ética. Linha de pesquisa: Ética Fundamental.

Orientadora: Profª Drª. Marly Carvalho Soares.

Fortaleza

2009

R696 Rodrigues, Ubiratane de Moraes.

A Ética como Substituição a partir de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Ubiratane de Moraes Rodrigues. – Fortaleza, 2009.

98 p.

Orientadora: Profª Drª. Marly Carvalho Soares.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Substituição 2. Ética 3. Subjetividade 3. Linguagem 4. Levinas. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 100

Universidade Estadual do Ceará – UECE
Mestrado Acadêmico em Filosofia - MAF

Título do Trabalho: a Ética como Substituição a partir de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

Autor: Ubiratane de Moraes Rodrigues

Defesa em: ____/____/____

Conceito obtido:

Nota obtida:

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará (Presidente)
Orientadora

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (1º Examinador)

Prof^a. Dr^a. Ilana Amaral
Universidade Estadual do Ceará (2º Examinador)

AGRADECIMENTOS

Agradeço de todo coração a Vanessa Durans Silva pela força, pela coragem e pelo apoio preciso no início desta jornada.

A mamãe e a papai. Espelhos que fizeram de mim o homem que hoje sou.

A meus irmãos pelo carinho e pelo amor dito com os olhos e com as mãos.

Aos meus sobrinhos fonte eterna de minha força e minha inspiração.

A minhas tias Jacirene, Sebá e Ubiracema pelas orações, pela confiança e pelo eterno carinho e admiração.

A minha segunda família, tia Sebastiana por acreditar e lutar incansavelmente por um mundo melhor, a minha irmã Mariza, meu irmão Paulo, minha irmã Márcia e especialmente a meu irmão Jorge, pelo exemplo de ser humano.

Aos companheiros de luta na terra do sol: Rerisson Costa, Sávio Rodrigues e Simone Cristina com os quais compartilhei as alegrias e as angústias desta jornada.

Ao companheiro Auricélio pela amizade e pela força.

A meus professores do mestrado pela dedicação e compromisso com a filosofia.

A minha orientadora Marly Carvalho Soares pela atenção, pelo carinho e pela contribuição intelectual indispensável para a realização deste trabalho.

A Érika Belém pelo carinho, pela ajuda sempre precisa, pela dedicação, pelas palavras e pelo exemplo de mulher, de mãe e de amiga.

A Ivoneide Fernandes Rodrigues pelo dias felizes que passamos juntos, pelo carinho, pelo diálogo constante, pelo incentivo constante, pela sinceridade, pela luz sempre resplandecente e pelo grande carinho de amizade: Muito obrigado Neidinha.

A FUNCAP pelo apoio a esta pesquisa sem o qual seria impossível sua realização.

A minha família de Fortaleza: Galba Veras e Rosana Veras meu muito obrigado pelo acolhimento.

A meu querido amigo Patrick Oliveira pelo exemplo de dedicação ao estudo da filosofia.

Ao Padre Haroldo Coelho pelo exemplo vida e pela eterna amizade.

Um agradecimento todo especial a Ilana Amaral, pela fala e pelo silêncio, pela disposição e abertura ao Outro-aí e pelas importantíssimas contribuições a este trabalho: muito obrigado.

A Ana Érika pela amizade sincera e eterna.

A todos e todas que direta ou indiretamente contribuíram para este momento ímpar em minha vida.

Um agradecimento todo especial a Silvana Lima pela confiança, pelo carinho, pelo exemplo de mulher, pela coragem, pela força. Obrigado pela ajuda indispensável no último momento desta jornada.

A Deus por ter colocado todos vocês em minha vida.

RESUMO

Esta Dissertação tem o objetivo de apresentar a Ética como Substituição a partir da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Para tanto, primeiro buscou-se apresentar a linguagem como pilar da estrutura ética do pensamento de Levinas. Uma vez que para ele a linguagem como discurso é o lugar privilegiado da identificação na consciência. Essa linguagem que tudo identifica é a linguagem da essência, Dito. Levinas apresenta uma linguagem antes do Dito: o Dizer, linguagem ética que possibilita a relação de proximidade com o Outro. Linguagem que não identifica a subjetividade com a consciência. O Dizer é abertura onde se dá o nascimento da subjetividade. Chegamos a esta tese depois de termos apresentado as críticas que Levinas dirige à linguagem da imanência e à filosofia do diálogo. Logo em seguida, apresentamos como Levinas a partir da linguagem pensa a constituição da subjetividade. Isso foi possível a partir da crítica ao sujeito da modernidade e a ruptura radical com este. Em seguida apresentamos a constituição do sujeito fora da consciência-de-si. Isso depois de apresentarmos o traumatismo causado no Eu pelo questionamento do Rosto do Outro. Levinas contesta a origem do sujeito na consciência. O Eu é passividade, mas não no sentido de quietude, mas passividade pura, aquém do saber-se passivo. Levinas pensa o Eu aquém da consciência. Ele o pensa no acusativo, e isto o faz vazio de si mesmo, sua identidade vem de dentro na medida em que obedece o mandamento do próximo que vem de fora. É na medida em que responde que o Eu se identifica. Assim chegamos à parte central desta dissertação. A apresentação da Ética como Substituição, pois esta não é uma tomada de consciência. Mas provém de um Eu vazio que recorre a Si e de Si ao Infinito. Para tanto apresentamos como a Substituição está ligado diretamente à responsabilidade que no Dizer é exposição e resposta ao Outro. Ou seja, na proximidade onde o para do um-para-o-outro é sua condição. Depois de apresentar que o Eu em sua passividade absoluta é refém e *Sub-jectum* chegamos à noção exata do que seja o *Autrement qu'être*. O sujeito é aquele que substitui a tudo e a todos, mas que jamais pode ser substituído. Ele é de uma responsabilidade infinita. Sujeito sob o qual pesa o universo. Na Ética como Substituição temos a condição humana por excelência, nela a Ética é mais originária que a ontologia, pois ser suporte não é entrar numa relação de reconhecimento, ser suporte é doação, dar somente possível no Dizer. Subjetividade resposta, anárquica ao próprio sujeito, que já expulso de si não retorna a si pela consciência, mas em direção ao Infinito responde sempre em palavra profética. A substituição é Ética na medida em que o Eu nomeado pelo Outro tendo seu gozo interrompido responde em sua passividade absoluta *eis-me aqui*. Concluímos esta dissertação apontando que o humanismo do Outro homem pensado por Levinas tem como condição de possibilidade a ética como Substituição.

Palavras-chave: Substituição. Ética. Subjetividade. Linguagem. Levinas.

RÉSUMÉ

Cette dissertation a l'objectif de présenter l'Éthique comme Substitution depuis *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Pour les deux, d'abord on cherche à présenter la langue en tant que pilier de la structure éthique de la pensée de Levinas. Une fois que pour lui la langue comme discours est le lieu privilégié de l'identification dans la conscience. Cet langage que tout identifie est la langue de l'essence, Dit. Levinas présente une langue avant du Dit: le Dire, la langue éthique qui permet la relation de proximité avec l'Autre. Langue qui ne identifie pas la subjective avec la conscience. Le Dire est l'ouverture où s'arrive la naissance de la subjectivité. Nous arrivons à cet thèse après avoir fait la critique que Levinas mardie à la langue de l'immanence et à la philosophie du dialogue. Ensuite, nous présentons en tant que Levinas pense de langue dans la constitution de la subjectivité. Cela a été possible depuis de la critique sujet de la modernité et la rupture radicale avec celui-ci. Ensuite, nous présentons la constitution du sujet en dehors de la conscience de lui-même. Ça d'après de avoir présenter le traumatisme causé dans le Moi par la question du visage de l'Autre. Levinas défie à l'origine du sujet dans la conscience. Le Moi est passivité, mais pas dans le sens de l'immobilité, mais la passivité pure, au deçà de savoir qu'il est passive. Levinas, pense le Moi au deçà de la conscience. Il lè pense à l'accusatif, ce qui est le vide de lui-même, son identité vient de l'intérieur dans la mesure où il obéit au commandement du prochain que vient de hors. C'est dans mesure que réponse c'est que le Moi se identifie. Ainsi, nous arrivons à la partie centrale de cette dissertation. La présentation de l'Éthique comme Substitution, elle n'est pas une prise de conscience. Mais vient de um Moi vide qui parcourt a Soi et de Soi à l'Infini. Pour ça, nous présentons comme la Substitution est liée directement à la responsabilité que dans lè Dire est l'exposition et la réponse à l'Autre. C'est-à-dire, dans la proximité où lè pour de l'um-pour-l'autre est sa condition. Après de présenter que le Moi dans sa passivité absolue est otage et *Subjectum* obtenu le concept exact de ce que l'*Autrement qu'être*. Le sujet est celui qui remplace tous et toutes, mais qui ne peut jamais être remplacé. Il est d'une responsabilité infini. Sujet sous laquelle pèse l'univers. Dans l'Éthique comme Substitution nous avons la condition humaine par excellence, là, l'Éthique il est plus originairee que l'ontologie, car être suport n'est pas entrer dans une relation de reconnaissance, être suport est donation, donner seul possible dans le Dire. Subjectivité réponse, anarchique à lè sujet même, que déjà expulsé de soi ne doit pas revenir à la conscience de lui-même, mais vers l'infini réponse toujours avec le mot prophétique. La Substitution est l'Éthique dans la mesure que le Moi est nommé par l'Autre ayant interrompu leur jouissance, répond dans sa passivité absolue *moi voici*. Nous concluons cette dissertation indiquant que l'humanisme de l'Autre homme pensée par Levinas a comme condition de possibilité de l'Éthique comme Substitution.

Mots-clés: Substitution. Éthique. Subjectivité. Langue. Levinas.

Dedicatória

A Maria Teresa Cordeiro Sátyro.

Palavra nenhuma poderá representar a minha gratidão por sua resposta profética (*eis-me aqui*) diante do estrangeiro. Contudo, Muito obrigado.

Epígrafe

“Meus irmão, permaneçei fiéis à terra com todo o poder da vossa retidão. Sirvam à terra o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento. Eu vô-lo rogo, e a isso vos suplico.

Não deixeis a vossa virtude fugir das coisas terrenas e esvoaçar contra paredes eternas. Ai! Tem havido sempre tanta virtude extraviada!

Restitui, como eu, a virtude extraviada à terra. Sim; restitui-a ao corpo e à vida, para que dê à terra o seu sentido, um sentido humano.” (Nietzsche – Assim falava Zaratustra).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 LINGUAGEM E SENTIDO	18
2.1 Linguagem e exterioridade: do diálogo à Ética.....	21
2.2 Linguagem e subjetividade: o Dizer antes do Dito.....	28
2.3 A proximidade do próximo.....	38
3 A ORIGEM AN-ÁRQUICA DO EU	47
3.1 A idéia do infinito e o Desejo metafísico.....	50
3.2. A epifania do Rosto e o Eu questionado.....	54
3.3 Rosto e Discurso	58
3.4 Anarquia do Eu.....	63
4 A ÉTICA COMO SUBSTITUIÇÃO	70
4.1 A responsabilidade infinita.....	70
4.1 A substituição.....	75
5 CONCLUSÃO: A Substituição como condição de possibilidade do <i>Humanismo do Outro Homem</i>	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por finalidade apresentar a Ética como Substituição a partir da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹ do filósofo lituano Emmanuel Levinas.² Esclareço que tal pensamento não tem o propósito de se estabelecer como dogma, mas tem em si o peso da crítica à própria tematização e solidificação do conceito. A opção pelo pensamento deste autor se configura pelo fato de sua vida e obra estarem intrinsecamente ligadas, além da importante postura crítica frente à tradição filosófica do Ocidente. E aqui, faz-se necessário salientar a importância crucial da segunda guerra mundial para radicalização de sua crítica, onde a morte de mais de seis milhões de humanos assassinados pelo nacional-socialismo durante o holocausto provocou uma viragem não só no pensamento de Levinas como também no pensamento ocidental do século XX. Seu pensamento é marcado pelo século das guerras. O homem tem desejo de poder, mas desejo que se assemelha à necessidade, esta que nunca é saciada, por isso gera sempre mais guerra, mais dominação, mais dor e mais morte. Os acontecimentos do século XX fizeram Levinas desconfiar do pensamento que “civilizou” o Ocidente. Para ser mais exato, a moral que rege o pensamento ocidental. Para ele, tal pensamento funda-se a partir da filosofia grega que se desenvolveu como discurso de dominação: o discurso do Ser.

Gostaria de fazer uma rápida introdução – não biográfica – ao pensamento deste pouco conhecido filósofo contemporâneo. Tal introdução tem o objetivo de apresentar uma das teses fundamentais de nosso autor, a saber: a Ética é a filosofia primeira e não a ontologia. É a esta tese que pretendo apresentar em rápidas palavras.

No diálogo com a tradição, Levinas apresenta suas críticas à filosofia que

¹ LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche). Todas as citações desta obra serão traduzidas diretamente por mim. Doravante *AE*.

² Para uma introdução ao pensamento de Levinas ver: SUSIN, 1984; COSTA, 2000; MORO, 1982. LESCOURRET, 1994; BONAMIGO, 2005. Para uma autobiografia ver: LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté**. Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. revista e corrigida. Le livre de Poche, 1984. (pp. 405-412). Doravante *DL*.

elegeu o Ser como discurso, e sua crítica é à filosofia que nasceu e cresceu no Ocidente sob a forma de ontologia. Esta que pode ser dita como inaugurada com o filósofo grego Parmênides de Eléia (530-460 a.C), com sua tese central de que o “Ser é, o não-ser não é”. Com esta tese, começa a história da ontologia, pois o Ser agora é fundamento primeiro, aquele que é Imutável, Imóvel, Uno. Nesse momento da história a ontologia começa sua grande marcha rumo a totalização de tudo o que lhe é diferente e exterior, na busca de tudo identificar à sua imagem e semelhança.

Esse movimento em que tudo se identifica com o Ser é o problema ontológico com o qual Levinas se defronta na ontologia, esta que por ele é denominada de a teoria como inteligência dos seres³. Esse conceito é indispensável para entendermos porque Levinas se dedica a pensar termos éticos diferente daqueles do pensamento ocidental fundado na tradição que prioriza o primado da ontologia. Pois se tudo é identificação no Ser, não se pode pensar numa relação na qual prevaleça a alteridade, visto que no fim a relação caminhará para o centro da totalidade, onde tudo é Uno. Daí nasce a crítica, posto que: “a ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro.”⁴ Tal pensamento não permite uma abertura à exterioridade, e nem tampouco um pensamento ético em que a relação contemple o Outro em sua alteridade. Isso pode ser constatado pelo argumento socrático bem lembrado por Levinas: “[...] nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre.”⁵ Nesta perspectiva, percebe-se que o ensinamento de Sócrates exclui o diferente, e que na relação só é aceito aquilo que se identifica com o Mesmo, com aquilo que já existe em si. Isto é uma das características fundamentais da filosofia ocidental, que com seus pressupostos totalizadores aponta para a existência unicamente dentro do Ser, na Totalidade, onde tudo o que estiver nela é, o que for exterior *não-é*.

Essas constatações rapidamente levaram Levinas a desconfiar da moral que conduz o Ocidente. Ele mesmo logo nas primeiras linhas de *Totalidade e*

³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. (p. 30). Doravante *Tl*.

⁴ *Tl*. p. 30.

⁵ *Tl*. p. 31.

Infinito: ensaio sobre a exterioridade, lança a assertiva: “facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral.”⁶ Alerta consciente de quem traz no corpo e no espírito as marcas de uma decadente moral que não foi capaz de impedir a guerra nem a morte de milhões de inocentes. Moral fundada na totalidade do Ser, moral que impede a existência do diferente, e nem poderia permitir, uma vez que tudo é mesmidade e se funda numa unidade. Levinas usa a guerra como exemplo, ele demonstra toda fúria de uma moral fundada no Ser, e todo o perigo de tudo a ele se reduzir. Para ele “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”⁷. A totalidade que funda o pensamento do Mesmo também funda a guerra. Ou seja, ela é a própria manifestação da Totalidade, pois nada lhe fica exterior, ela aniquila tudo que está fora e coloca todos na mesma situação, o medo é igual para todos e todos querem uma mesma coisa: a vitória, que significa a dominação do Outro, pois nada lhe “[...] é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo.”⁸

A ontologia acabou por fechar possibilidade da relação com o que é exterior ao Ser, e a própria liberdade, considerada por muitos como característica fundamental do humano, é apenas exercício do Ser, visto que em última instância a razão é a manifestação de uma liberdade que neutraliza e engloba o Outro reduzindo-o ao Mesmo, a razão no fim é conhecimento somente de si mesma. Estamos diante de uma dificuldade, a saber: a liberdade não deveria levar a razão a conhecer além de si mesma? Não deveria ela fazer com que a razão conheça o Outro em toda sua alteridade e deixe-o exterior, uma vez que ela é soberana? O problema é que a liberdade permitida pela ontologia é aquela em que o objeto conhecido tem sua exterioridade englobada pelo sujeito que conhece. Levinas apresenta o problema da liberdade e da teoria do conhecimento interligados, como ele mesmo assegura: “o processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo.”⁹ O próprio ato de conhecer pensado a partir da ontologia nada mais é que

⁶ *Tl.* p. 09.

⁷ *Tl.* p. 10.

⁸ *Tl.* p. 10.

⁹ *Tl.* p. 30.

um instrumento condutor do Outro ao Mesmo. Nada pode limitar a razão, ela é soberana e nesse sentido “conhecer equivale a captar o ser a partir do nada ou reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade.”¹⁰

Pode-se perceber que o legado da filosofia ocidental enquanto ontologia é um caminhar para dentro de si. A filosofia partindo desse prisma é egoísta, e como exemplo vimos a lição socrática; um apontar para o centro. O diálogo é reduzido a monólogo e os conceitos ao dogmatismo. O Outro é pelo livre exercício do Ser identificado no Mesmo, a liberdade dá autonomia à razão para reduzir tudo à sua soberania tirânica. A essa filosofia do Mesmo Levinas opõe a crítica, pois ela “[...] não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo (...) é algo que se faz pelo Outro.”¹¹ Essa oposição à ontologia põe em questão o próprio ato do livre agir da razão e o com isso o legado da tradição filosófica ocidental. Levinas, no diálogo crítico com esta tradição, propõe uma inversão de origem do sentido, não é na ontologia que está o sentido primeiro, mas na Ética. Ora, essa inversão pode ser apontada como sendo construída a partir do diálogo crítico com o método fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938) e a analítica existencial de Martin Heidegger (1889-1976). Esses dois filósofos foram fundamentais para o pensamento de Levinas, com ambos ele aprendeu e de ambos se distanciou.

Levinas ao se apropriar do método fenomenológico percebe que mesmo Husserl trazendo à contemporaneidade a atividade da consciência, reduz tudo a ela, e ainda está na lógica do Ser, uma vez que a intencionalidade aniquila o objeto de conhecimento, e isto reflete na relação com o Outro, pois o pensamento que pensa já em si mesmo é dotado de sentido, fazendo da relação com o Outro um comércio de intenções, uma vez que *a atividade original do sujeito é uma intencionalidade*¹². Essa crítica também é reforçada porque Husserl em seu método transcendental oculta o sentido último do humano. Isso porque a “[...] mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o ‘imperialismo ontológico’ é ainda mais visível. É o ser do ente que é o *médium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a

¹⁰ *TI*. p. 31.

¹¹ *TI*. p. 30.

¹² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (p. 62). Doravante *DEHH*.

abertura prévia do ser.”¹³ A fenomenologia é um modo de filosofar, não se apresenta apenas como simples método, existe por trás dela uma intenção que continua o projeto totalizador da Grécia antiga. Levinas sabe que Husserl muito contribui para filosofia com seu método e suas investigações, mas sabe que a partir dele também é impossível pensar a alteridade do *absolutamente Outro*, pois ele ainda se encontra preso à ontologia, uma vez que a identificação da multiplicidade é uma das características marcantes da redução do Outro ao Mesmo¹⁴. Não podemos negar a importância do pensamento husserliano para o Ocidente, como por exemplo, a sua “redução fenomenológica”, que busca *na vida concreta o lugar do Ser*.¹⁵

Levinas se dedicará também ao diálogo com Heidegger. Este filósofo marcará profundamente seu pensamento, salienta-se que uma obra é especial neste diálogo: *Ser e Tempo*. Ele investiga a relação do pensamento de Heidegger e de outros pensadores contemporâneos com a tradição ocidental grega, e aponta que não é diferente o projeto filosófico de Heidegger da tradição ontológica, para nosso autor, o esforço deste filósofo: “[...] é diametralmente oposto ao da filosofia dialética que, longe de procurar o fundamento ontológico do conhecimento, se preocupa com os fundamentos lógicos do ser.”¹⁶ A crítica a Heidegger vem principalmente por sua tese em *Ser e Tempo*, onde segundo Levinas, Heidegger assegura que: “[...] o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade.”¹⁷ Levinas não aceita esse postulado, pois isso inviabiliza a possibilidade de uma relação ética com o Outro em sua alteridade radical. Heidegger elabora todo um pensamento sobre o Ser e acaba por fundar outra ontologia, a ontologia fundamental, continuando assim o império do Ser, cuja fórmula é a prioridade da compreensão do Ser do ente. Ele afirma que “à venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. A tese fundamental

¹³ *Tl.* p. 32.

¹⁴ O processo de identificação que Levinas está falando concerne a um problema mesmo do pensamento “[...] o sentido é caracterizado pelo fenômeno de 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 veremos (...) porque é que ‘identificar’ e ter um ‘sentido’ acabam por ser a mesma coisa. A intencionalidade da consciência é o facto de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade não faz mais do que efectuar a síntese.” (*DEHH.* p. 30).

¹⁵ COSTA, 2000, p. 66.

¹⁶ *DEHH.* p. 72.

¹⁷ *Tl.* p. 32.

segundo a qual toda relação num ente particular supõe intimidade ou esquecimento do ser, não se pode *preferir* uma relação com o ente como condição da ontologia [...]”.¹⁸ A crítica levinasiana aparece principalmente pelo fato do *Dasein* interessar a Heidegger somente como acesso ao Ser. A crítica se aprofunda quando Levinas faz lembrar a relação entre essência e existência feita por Heidegger.¹⁹

Antes de apontar para qualquer filósofo, seja antigo ou contemporâneo, Levinas está a criticar a ontologia como filosofia primeira. Visto que, como apresentada desde o início, ela não permite uma relação ética onde o Outro seja *absolutamente Outro*, ou melhor, ela é um conduzir o Outro para o centro, para o Mesmo, para o Uno. A ontologia é o discurso do Ser.²⁰

Ao discurso egoísta promovido pela filosofia ocidental, Levinas oporá a Ética como filosofia primeira. Mas, salienta-se que todas as críticas de Levinas não são no sentido de negação absoluta da tradição, tampouco ele pretende fundar um sistema filosófico, isso seria dogmatismo, e, a todo dogmatismo ele opõe a crítica. Podemos em suas próprias palavras apontar que seu “[...] esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade [...]”.²¹ Levinas pretende a metafísica antes da ontologia, quer que o transcendente realmente transcenda e não seja apenas um ensimesmar-se numa eterna solidão. Se o problema é a justiça, é preciso pensar antes a abertura para o surgimento desta, posto que não se pode mais recorrer com segurança às velhas raízes da tradição filosófica ocidental.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005. (p. 26). Doravante *EN*.

¹⁹ “[...] mas inversamente, poder-se-ia dizer que a confusão da essência e da existência significa que na existência do homem está incluída a sua essência, que todas as determinações essenciais do homem não passam dos seus modos de existir. Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível à custa de um novo tipo de ser que caracteriza a acção do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra *existência*. (...) e é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo *Dasein* (ser deste mundo)”. (*DEHH*. pp. 75-76).

²⁰ “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 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, á dominação imperialista, à tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, á adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro” (*TI*. p. 34).

²¹ *TI*. p. 34.

A partir da metafísica como filosofia primeira, podemos pensar uma relação mais original, que permita a separação radical dos termos desta mesma relação. Levinas em face à tradição e à realidade da guerra que transforma a moral em um juguete insignificante, pensa um “outro homem”, mas este é inviabilizado pelo projeto da ontologia como foi apresentado, assim ele “[...] elabora lenta e progressivamente um pensamento original e fecundo em diálogo com alguns representantes da tradição filosófica ocidental, no qual propõe um ‘humanismo de outro homem’ aberto ao infinito e responsável pelo outro [...]”.²² Para tanto, é preciso ter bem claro que a filosofia primeira é a Ética.

Essas rápidas palavras, mesmo sendo análises partindo de *Totalidade e Infinito*, não podem ser desconsideradas, pois mesmo tendo como foco de nossa pesquisa a obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, é preciso entender que Levinas já tem uma longa caminhada rumo a uma Ética além da essência. Assim essa pesquisa pretende apresentar a Substituição como a Ética que Levinas fará surgir no inverso Ser. Esta obra na qual esta dissertação se baseia é uma ruptura com a obra *Totalidade e Infinito*. Levinas abandona a linguagem ontológica e passa a pensar a Ética a partir do abuso da linguagem e das hipérboles. Os termos utilizados por ele são estranhos à filosofia, mas são estes que possibilitam a construção de um sujeito que no fim (no começo) não tem nem casa. Sujeito deposto de seu próprio corpo, sem lugar fixo nem no mundo nem em si. Em *Totalidade e Infinito* Levinas buscava salvar a subjetividade, em *Autrement qu’être* ele salva o Outro, pois o egoísmo da fruição é interrompido pela imediatez da resposta que o Outro exige. O Eu tira o pão de sua própria boca para dar. A tese da Substituição decorre de uma responsabilidade ilimitada, anterior às escolhas e às vontades, sem comércio com a liberdade infinita do Eu da tradição. Responsabilidade que é resposta, resposta numa linguagem pré-original, onde o sujeito está exposto, vulnerável, respondendo antes mesmo de ouvir. Esta foi uma das grandes reviravoltas de Levinas em *Autrement qu’être*, a prioridade da audição em relação à visão. Pois o sujeito é eleito pelo Bem, e seu destino é a obediência a esta eleição. Obediência que faz do Eu insubstituível, suporte até a expiação. Essa subjetividade apresentada por Levinas é o outramente que ser.

²² PIVATTO, 2000, pp. 79-80.

Esta dissertação dividir-se-á a partir daqui da seguinte forma:

No primeiro capítulo apresentaremos a linguagem como lugar originário e originante da relação ética, pensando uma linguagem possível onde o sujeito seja exposição e doação, linguagem que Levinas denomina de contato. Antes, mostrar-se-á sua crítica à linguagem da imanência e do diálogo como reciprocidade. Para depois apresentarmos a linguagem como estrutura mesmo da subjetividade. No segundo capítulo, será discutida a crise do conceito de homem, a fundamentação do Eu pensado na tradição, apresentando ainda a Idéia do Infinito e o Desejo como categorias fundamentais para o nascimento de outra relação ética. Culminando com a chegada do Rosto e o questionamento do Eu cultivado na modernidade. Como último tópico apresentaremos a anarquia do Eu. Ou seja, o Eu sem origem, fora da consciência e destituído de si mesmo. No terceiro e último capítulo apresentaremos as teses principais que sustentarão este trabalho, apresentaremos a viragem na origem do Eu diferentemente da tradição, ou melhor, um Eu de origem anárquica. E a partir de termos como passividade, proximidade, refém, obsessão, perseguição, liberdade finita, a tese central do Eu levinasiano como suporte do universo, responsável por tudo e por todos, ou seja, subjetividade única e insubstituível. Defender a Substituição como a filosofia primeira que Levinas busca desde Totalidade e Infinito. Concluimos nosso trabalho com a exposição do texto do *Humanismo do outro homem* de Levinas de 1972, fazendo relação como a exposição da dissertação, para, a partir de tais relações apresentar o Eu eleito pelo Bem antes mesmo de qualquer escolha, aquém de sua liberdade e consciência, insubstituível, único, responsável até pelas faltas sofridas, subjetividade responsável até a Substituição como condição de possibilidade do humanismo do outro homem.

2 LINGUAGEM E SENTIDO

A socialidade que a linguagem estabelece entre as almas não é a compreensão de uma unidade de pensamento que teria sido perdida ou falida. Bem ao contrário, para além da suficiência do ser-parasi, outra possibilidade de excelência se mostra no humano que não se mede pela perfeição da consciência-de-si. (Levinas).

Para Levinas a linguagem como discurso é o lugar privilegiado da identificação na consciência. Pois é a partir dela que a consciência idealiza. Linguagem que não só conduz a singularização como também concebe à consciência seu estatuto de dínamo de sentido. Levinas questiona esse discurso, pois para ele “O pensamento por detrás do discurso – embora deva permanecer consciência, conserva a estrutura do discurso.”²³ Assim, a linguagem, como discurso, faz parte da obra do Ser. Ela não só identifica como é o lugar da manifestação do Ser, trazendo para o horizonte do mundo as possibilidades de apreensão da verdade deste. A filosofia ocidental esgota assim a possibilidade de ir além do Ser, pois é em sua maior parte subordinação da singularidade à universalidade, redução dos eventos do Ser à consciência. Isso não quer dizer que na filosofia nunca tenha se pensado além do Ser, mas no instante de sua intuição, houve a redução deste à noção de idéia. Linguagem como discurso – Dito –, consciência e ontologia, conceitos que ajudam na configuração de um Eu soberano que traz ao mundo o real imbricado à idealidade e à universalidade do conceito²⁴.

Essa relação com a universalidade não é uma relação ingênua onde se processam apenas as astúcias do conhecimento ou as quimeras das dificuldades ontológicas. É um ambiente propício para o silenciamento da alteridade, o lugar de fechamento do Eu sobre si mesmo e onde o próximo é reduzido ao Mesmo. Todavia, o caminho que Levinas segue é aquele em que a presença do próximo já se fez

²³ DEHH. p. 272.

²⁴ DEHH. p. 273.

contato, sem a mediação de nenhuma essência supra-sensível ou de qualquer universalidade, longe de estabelecer a relação mediada pelo conceito, a proximidade será aqui o termo/relação entre o Eu e o Outro. A linguagem que Levinas pretende apresentar, diferente da mediação do discurso impessoal e ideal, já se mede por outros caminhos. Assim,

[...] a hipótese segundo a qual a relação com o interlocutor seria ainda um saber resume o discurso ao exercício solitário ou impessoal de um pensamento, ao passo que o *kerygma* que contém a sua idealidade já é, além disso, *proximidade* entre o Eu e o interlocutor e não a nossa participação numa universalidade transparente. Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contacto.²⁵

A relação entre o Eu e o Outro é contato, questionamento e não consciência tematizada num discurso egológico fundamentado em preceitos lógicos. Temos pois, um momento muito fecundo no pensamento ocidental, o esforço de Levinas em distinguir a linguagem onto-fenomenológica da linguagem ética. Isso implica outra maneira de relação entre o mundo e o Eu, entre o Outro e o Eu. Como o mesmo afirma “na relação com os entes, que se chama consciência nós identificamos esses seres através da dispersão de silhuetas nas quais eles aparecem.”²⁶ Entes que podem tanto ser objetos como seres humanos, ou mesmo objetos percebidos. Nossa relação com a exterioridade seria assim uma identificação das sombras que se nos apresentam, relação abstrata e impessoal.

A consciência, relação com os entes, é a própria intencionalidade, se a linguagem ética é a que possibilita a relação de proximidade com o Outro, temos que saber qual relação possibilita aproximar-se. Ora, distinguir a relação que a intencionalidade estabelece entre os entes e a subjetividade é fundamental para nosso trabalho. A preocupação é a de deixar claro que a subjetividade não pode ser reduzida à consciência, nem mesmo à relação com os entes.

A linguagem se torna assim indispensável, visto que a relação estabelecida pela fenomenologia – intencionalidade – não é exclusiva, é necessário

²⁵ DEHH. p. 274.

²⁶ AE. p. 156. “Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres a travers la dispersion de silhouettes ou ils apparaissent”.

atentar para a proximidade – relação com o Outro que Levinas defende antes de qualquer entrada na consciência. A subjetividade não é consciência, é contato. A consciência é identificação, seja ela na relação com a exterioridade seja na relação interior consigo mesmo. Segundo Levinas, “[...] na consciência de si, nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais: como se a vida subjetiva, sob as espécies da consciência, consistisse para o ser mesmo em perder-se e encontrar-se para se por ao mostrar-se, ao colocar-se como tema, ao expor-se na verdade.”²⁷ A subjetividade seria assim o processo em que a consciência identificaria o Eu com o tempo sincrônico, tornando-se identidade pela recuperação do tempo, pela memória e pela antecipação do futuro, ela seria um perder-se e um encontrar-se no tempo, tempo este que o possibilita ser sempre o mesmo. Ele pode assim, partindo dessa identificação interior a partir do tempo onde ele domina o presente, o passado e o futuro, trazer aos horizontes do mundo a presença das coisas. Isso implica que a própria constituição-construção das coisas e do mundo se dá na medida em que a consciência relaciona as “silhuetas” dispersas no tempo e as identifica como manifestações de um mesmo evento. Levinas lembra aqui a função da linguagem ontológica, que é o lugar da identificação, identificação que é pretensão do espírito, pois Levinas denuncia a própria impossibilidade da percepção pura, mas que é possibilitada pelo esquematismo da linguagem, “[...] graças a qual uma idealidade pode corresponder a dispersão de aspectos e de imagens, de silhuetas ou de fases. Tomar consciência de um ser, é pois sempre, para este, ser tomado através de uma idealidade e a partir de um Dito.”²⁸

Se o aparecer das coisas no horizonte do mundo se dá por meio da linguagem é porque ela é ontologia. A linguagem fenomenológica reduz os entes ao saber. Mediação cuja fórmula conduz a Ética nos caminhos da ontologia. Linguagem que é Dito. Levinas pensa a subjetividade a partir de outro prisma, ele a apresenta como irreduzível à consciência e a tematização. Seu ponto de partida é a

²⁷ AE. p. 156. “[...] dans la conscience de soi, nous nous identifions a travers la multiplicité des phases temporelles: comme si la vie subjective, sous les especes de la conscience, consistait pour l'être lui-meme a se perdre et a se retrouver pour se posseder en se montrant, en se proposant comme theme, en s'exposant dans la verite.”

²⁸ AE. p. 157. “[...] grâce auquel une idéalité peut correspondre à la dispersion d'aspects et d'images: de silhouettes ou de phases. Prendre conscience d'un être, c'est donc toujours, pour celui-ci, être saisi à travers une idéalité et à partir d'un Dit.”

sensibilidade como proximidade, diferente daquela instituída pela tradição ocidental que reduz a sensibilidade à consciência de conteúdos.

Nesse sentido vamos examinar como a linguagem é possibilidade mesma da relação ética e como Levinas chega à idéia de linguagem como contato, sensibilidade e proximidade, como abertura onde se dá o nascimento da subjetividade a partir do Dizer.

2.1 Linguagem e exterioridade: do diálogo à Ética

O Rosto para Levinas traz o primeiro discurso que é mandamento; o *tu não matarás*. Ele é a exterioridade por excelência, não podemos englobá-lo num pensamento totalizante. Ele instaura a linguagem, pois ele demanda responsabilidade e cabe ao Eu responder. A resposta é a manifestação ética da subjetividade. Levinas busca apresentar uma subjetividade como responsabilidade ilimitada até a Substituição a partir da linguagem como resposta. Mas linguagem que não é medita por relações de reciprocidade nem por pela identificação das coisas na consciência. A linguagem como resposta é o Dizer da subjetividade.

Levinas nos apresenta a linguagem como a origem mesma da relação ética entre o Eu e o Outro. Mas a linguagem não é um acontecimento ontológico? Ela não é o espaço da objetivação, significação e redução da exterioridade à consciência, ou ainda, recolhimento do mundo pela consciência intencional? Levinas pensa a linguagem em outros termos, ele a coloca como estrutura mesmo da subjetividade responsável pelo Outro. A linguagem é a condição da relação entre dois seres separados, possibilidade de relação original com o Ser.

O caminho percorrido por Levinas até o amadurecimento de seu pensamento sobre a linguagem compreende um encontro de extrema importância, a saber: a filosofia do diálogo.²⁹ Ele fará duras críticas a esta filosofia mesmo

²⁹ Dois pensadores são fundamentais para Levinas, Martin Buber com sua obra *Eu e Tu* e Franz Rosenzweig com sua obra *Estrela da Redenção*. Este último parece mesmo ser o mais importante,

reconhecendo nela a possibilidade de sociabilidade. O problema central é a questão da simetria do diálogo entre o Eu-Tu – a crítica aqui será endereçada direto a Buber –, já que para Levinas a relação com o Rosto é por excelência assimétrica.³⁰ Ele reconhece o papel fundamental da filosofia do diálogo no pensamento ocidental sobre a linguagem, pois ela foi outra via para a filosofia pensar a linguagem que não aquela da imanência, como ele mesmo afirma, “[...] não é proibido falar em nossos dias de uma filosofia do diálogo e opô-la à tradição filosófica da unidade do Eu ou do sistema e da suficiência de a si, da imanência.”³¹

É importante notar que o diálogo a que Levinas concebe relevância não é o diálogo da alma consigo mesma, imanência. Pois aqui “o *eu penso* no qual se constitui o ser-em-ato pode ser interpretado como coincidindo com o que ele constitui: a plena consciência de si do *eu penso* seria o próprio *sistema* do saber em sua unidade inteligível”.³² Isto se configura para Levinas como um desvio encontrado pelo Ser para sistematizar as suas estruturas. Esse problema remete a velha unidade *ser-pensar*, cuja estrutura representativa não deixa fora de si nada que possa incomodá-la. O pensamento, mesmo em Husserl ainda é recolhimento e ordenamento. Pensamento que procurando o “acordo da unidade e do saber na verdade”³³, recorre às palavras.

Levinas critica o intenso diálogo do pensamento consigo mesmo. Para ele ainda vigora a idéia de pensamento que Platão inaugurou. Pensamento que mesmo em atividade ainda é o único, mesmo em sua dialética e oposição a si mesmo. A linguagem se daria não no pensamento, mas na multiplicidade de seres pensantes, mesmo nesse contexto ela ainda está presa ao saber, ou seja, “ela consiste, para cada um dos interlocutores, em entrar no pensamento do outro, em coincidir na *razão*, em interiorizar-se.”³⁴ Razão que enquanto única é a própria interioridade, diálogo consigo mesma, incomunicável ao mundo exterior.

visto que o próprio Levinas reconhece que a oposição deste à idéia de totalidade é tão presente em *Totalidade e Infinito* que nem mesmo pode ser citado. Cf. *T./ 15*.

³⁰ Esta idéia será aprofundada no próximo capítulo, onde detalharemos a noção de Rosto.

³¹ LEVINAS. E, **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópoles: Vozes, 2002. (p. 185). Doravante *DVI*.

³² *DVI*. p. 188.

³³ *DVI*. p. 189.

³⁴ *DVI*. p. 189.

Este foi o diálogo preferido do Ocidente segundo Levinas, uma vez que, Outrem se torna objeto e é reconduzido pela linguagem imanente à razão, conhecimento antes da socialidade, esta é uma das conseqüências graves do diálogo solipsista do pensamento. Faz-se necessário pensar uma saída para esse diálogo que o pensamento estabelece consigo mesmo, e que impede uma comunicação ética entre o Eu e o Outro, pois tal diálogo permanece na esfera do saber, a relação com o Outro permanece de ordem cognoscível, egoísta, violenta e de poderio sobre a alteridade do Outro. O diálogo que faça entrar no diálogo é a possibilidade da saída da unidade do *eu penso*.

A linguagem precisa ser pensada para além dos limites do *cogito*, posto que a linguagem imanente do *eu penso* produz incessantemente a violência e a tematização do Outro. Visto que todas as consciências convergiram para um único sentido, para uma mesma significação: subordinação ao saber. O diálogo nada mais é nesse contexto que comunicação do saber. Mas comunicação de uma consciência para si mesma: “reflexão”. Como síntese desse pensamento aparece a constituição da intersubjetividade husserliana, fórmula rigorosa da subordinação do diálogo ao saber, “[...] reduzindo ao vivido como *experiência* toda modalidade independente do sentido, à qual o diálogo poderia pretender.”³⁵ A linguagem da imanência em sua subordinação ao saber impossibilita o diálogo, assim como o diálogo nascido no interior da consciência não pode assegurar uma socialidade sem o recurso a transmissão de saber. Faz-se necessário um diálogo onde o saber não seja a prioridade da relação e da comunicação, mas sim a socialidade e a Ética.

Levinas vê na filosofia do diálogo uma nova reflexão, na obra de Buber³⁶ ele percebe uma saída do diálogo da imanência. Pois o diálogo que Buber defende é um diálogo assentado na palavra fundamental que é o Eu-Tu, onde o Eu interpela o Tu, nascendo o princípio de todo diálogo. Buber diferencia essa palavra fundamental da palavra Eu-Isso, que é a relação de objetivação do Eu em relação um objeto. É a relação própria do conhecimento. A viragem no diálogo ocorre justamente na medida em que a palavra Eu-Isso, relação de saber não funda a relação Eu-Tu. O diálogo que agora é pensado permite ao Eu interpelar e falar ao Tu sem que seja necessário

³⁵ DVI. p. 192.

³⁶ Para uma leitura mais profunda da filosofia do diálogo no pensamento de Buber, ver sua principal obra: BUBER, 2004.

“[...] uma prévia *experiência* de outrem, em todo caso, não deriva desta experiência a significação do ‘tu’.”³⁷ O ensinamento desde pensamento é fundamental para entendermos porque Levinas considera esse diálogo uma alternativa para sair da imanência, pois para ele o diálogo não é um instrumento para unir homens que se falam, antes ele é “[...] um acontecimento do espírito, pelo menos tão irreduzível e tão antigo quanto o *cogito*.”³⁸ Tal acontecimento permite uma abertura para pensarmos a transcendência além da relação de saber e objetivação que a palavra Eu-Isso possa instaurar. O Eu e o Tu, nesse sentido, estariam separados e resguardados em sua significação única de Eu e de Tu. A distância que separa o Eu do Tu é a mesma que os aproxima pelo diálogo sem, contudo, os suprimir. Clareia-se melhor tais afirmações nas palavras de Levinas:

No diálogo, ao mesmo tempo, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, separados absolutamente pelo segredo inexprimível de sua intimidade, cada um sendo único em seu gênero como *eu* e como *tu*, absolutamente distintos um do outro, sem medida comum nem domínio disponível para alguma coincidência (...); por outro lado, é aí também que se desdobra (...) a relação extraordinária e imediata do diálogo que transcende esta distância sem suprimi-la, sem recuperá-la como o olhar que percorre, compreendendo-a, englobando-a, a distância que o separa de um objeto no mundo. Eis o outro modo de aceder ao outro que não o do conhecimento: aproximar o próximo.³⁹

A distância que se apresenta no diálogo é *absoluta*. A linguagem nesse sentido percorre outro caminho, ela aproxima os homens respeitando a alteridade – *absoluta*. O Eu pelo diálogo vai ao Outro sem o tematizar, mantendo a separação entre os termos da relação. Essa proximidade, diálogo, interpelação do Eu ao Tu, traumatiza o *eu penso*, pois a relação abre uma passagem onde pelo menos para o *eu penso* não há como passar.⁴⁰ Todavia a radicalidade da alteridade do Outro permite o diálogo entre o Eu e o Outro. E na hipótese de Levinas aqui se instala “[...]”

³⁷ DVI. p. 193.

³⁸ DVI. p. 193.

³⁹ DVI. p. 194.

⁴⁰ A questão da proximidade como estrutura da subjetividade, será aprofundada no próximo capítulo. Nesse momento temos apenas as primeiras reflexões de Levinas sobre esse tema, mas ele em *Autrement qu'être* vai radicalizar o termo, inclusive não relacionando em nada como o diálogo, mas sim com uma linguagem pré-original, linguagem como Dizer.

a paradoxal mensagem de toda a filosofia do diálogo ou um modo de definir o espírito pela transcendência, ou seja, pela socialidade, pela relação imediata ao outro.”⁴¹ Relação onde a linguagem desempenha um papel fundamental, o de “[...] acontecimento espiritual inigualável da transcendência e da socialidade ao qual todo esforço da expressão – todo querer comunicar um conteúdo pensado – já se refere.”⁴² Levinas não deixa de perceber que Franz Rosenzweig compreende a linguagem em nível de *Revelação*, enquanto termo religioso, que “[...] significa pôr em relação elementos do absoluto isolados e refratários a toda síntese, à reunião em totalidade, a uma conjunção qualquer na qual perdem – como na filosofia idealista – a sua vida própria.”⁴³

Diante de tais argumentos Levinas questiona a partir da filosofia do diálogo se o saber e toda a consciência não teriam seu início na linguagem. Ou ainda, se o diálogo não é anterior ao *cogito*. Ora, sabemos que o diálogo representa uma linguagem fora dos arcaibouços da consciência, ele é anterior a esta, ele é o *princípio*. Assim, o diálogo já é o próprio questionamento do Eu em sua posição de unidade, é questionamento do saber, pois antes mesmo de toda reflexão sobre o diálogo, ele já existiu, ele é a própria condição da reflexão sobre si. A relação entre o Eu e o Tu, provém de uma radical diferença, como nos afirma Levinas, das relações de conhecimento pela síntese é “[...] o excedente ou o *melhor* de um além de si, o excedente e o melhor da *proximidade* do próximo, ‘melhor’, que a coincidência consigo, e isso a despeito ou por causa da diferença que os separa.”⁴⁴ Possibilidade de transcendência do Eu, “mais” ou “melhor” que é em sua essência gratuidade e graça do Encontro, possibilidade de diálogo.

Estamos no diálogo diante do advento ético, diante da idéia de Bem, pois aqui é o Outro que importa, pois o “concreto do Bem é o Valor do outro homem.”⁴⁵ Podemos perceber que a linguagem, nesse sentido, traz uma importantíssima questão para o pensamento ético de Levinas, a saber: a relação com a transcendência, relação ética com o Outro. O diálogo só pode ocorrer entre

⁴¹ DVI. p. 196.

⁴² DVI. p. 196.

⁴³ DVI. p. 196.

⁴⁴ DVI. p. 197.

⁴⁵ DVI. p. 197.

humanos, por isso Buber apresenta a palavra fundamental Eu-Tu. A Ética decorre assim da relação transcendente do Tu ao Eu e não da relação do conhecimento, de uma consciência com um objeto. Nesse sentido, o diálogo,

[...] não é só um modo de falar. Sua significação tem alcance geral. Ele é transcendência. O dizer do diálogo não seria uma das formas possíveis da transcendência, mas seu modo original. Melhor ainda, ela não tem sentido senão por um Eu dizendo Tu. Ela é o *día* do diálogo. No contexto concreto do humano, a transcendência é, portanto, um conceito ao menos válido quanto o da imanência ao mundo, cuja ultimidade ele questiona.⁴⁶

Buber esforça-se para apresentar que a relação Eu-Tu não pode terminar no psiquismo do Eu ou do Tu, tal relação é entre os dois termos. Aqui surge mais claramente a ruptura com a psicologia e com as “[...] noções ontológicas de substância e de sujeito, para afirmar uma modalidade nova entre-os-dois significando ontologia e psiquismo da co-presença e da socialidade. Acima de... antes que entre os dois.”⁴⁷ Radicalidade na diferença entre a relação instaurada pelo diálogo e a relação instaurada pela fenomenologia da intencionalidade, no primeiro a relação é dada pela interpelação do Tu que é transcendente, está fora do mundo, mas seu encontro ocorre no mundo. Já a intencionalidade busca sempre o horizonte do mundo de onde ela aborda o objeto.

Essa diferença acabou por colocar sobre suspeita esse pensamento. A filosofia do diálogo segundo Levinas foi acusada de praticar uma psicologia ou ontologia negativa, pois procedera “[...] negativamente em relação à intencionalidade e às estruturas da consciência transcendental [...]”.⁴⁸ Levinas questiona que o estatuto do diálogo rompe com as estruturas da filosofia tradicional, uma vez que o conceito de Ética não deriva mais de um conhecimento produzido no interior da consciência de si nem de razão solitária. A Ética tem seu início “[...] no Eu-Tu do diálogo enquanto o Eu-Tu significa o valor do outro homem [...]”,⁴⁹ Obrigação ética.

⁴⁶ DVI. p. 198.

⁴⁷ DVI. p. 198.

⁴⁸ DVI. p. 200.

⁴⁹ DVI. p. 200.

O diálogo é para Levinas uma relação entre desiguais, ele requer uma não reciprocidade como, segundo ele, insiste Buber, o Eu como único é quem serve ao Tu. O diálogo é pensamento do *desigual*. O pensamento de Levinas é contrário tanto a linguagem da imanência – diálogo da alma consigo mesma –, quanto à idéia do diálogo como reciprocidade. Para ele a relação entre o Eu e o Outro é de outra ordem, o Eu tem responsabilidades a cumprir para com o Outro independente da resposta deste. A filosofia do diálogo instaura uma ruptura no pensamento ocidental, contudo Levinas louvando esta ruptura propõe um mais além da linguagem Eu-Tu, ele propõe uma linguagem como origem mesma da relação ética, uma linguagem ética. Ao contrário da relação Eu-Tu as análises de Levinas partem da Idéia do Infinito. Pois a reciprocidade do diálogo esconderia a essência profunda da linguagem. Essência que se encontra “[...] na irreversibilidade da relação entre Mim e o Outro, na Maestria do Mestre que coincide com a sua posição de Outro e de exterior.”⁵⁰ Isto porque Levinas pensa o interlocutor como o próprio início do discurso, longe das armadilhas do Eu e de seu sistema, “o interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio.”⁵¹

Levinas não aceita que a linguagem seja o lugar de supressão do Outro. A linguagem não é nem monólogo, diálogo da alma consigo mesma, nem diálogo como reciprocidade. A linguagem “[...] supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético.”⁵² Ela é a possibilidade da universalidade e da generalização. A linguagem não se encontra representada a partir do horizonte do mundo, ela é relação com a transcendência, com o que lhe é estranho, separado, e nesse sentido “só o homem me pode ser absolutamente estranho – refractário a toda a tipologia, a todo o gênero, a toda a caracterologia, a toda a classificação – e, por consequência, termo de um ‘conhecimento’ que penetre enfim para além do objeto.”⁵³ Aprender com o Outro, acolhê-lo em sua altura e em sua pobreza, eis a justiça decorrente da linguagem, eis a razão da linguagem.

⁵⁰ *Tl.* p. 87.

⁵¹ *Tl.* p. 87.

⁵² *Tl.* p. 60.

⁵³ *Tl.* p. 60.

2.2 Linguagem e subjetividade: o Dizer antes do Dito

Vimos que as críticas de Levinas à linguagem da imanência e às filosofias do diálogo, dada as insuficiências das mesmas para a efetivação de uma relação ética por excelência, tinham por objetivo estabelecer uma relação ética a partir da linguagem onde o transcendente permanecesse transcendente. Relação onde a linguagem – longe de ser um diálogo da alma consigo mesma ou linguagem recíproca entre os termos – seja o lugar originário da relação. Contudo, tais discussões nos trazem apenas o prelúdio de um movimento mais radical no âmbito da linguagem. Levinas pensando a separação entre os termos e na manutenção da separação e distância entre o Eu e o Outro pensa o Eu como respondente à interpelação do Outro, a subjetividade tem como característica fundamental a resposta-responsabilidade, onde o Dizer pré-original surge como pedra basilar da estrutura teórica de seu pensamento.

Este trabalho passa a trilhar a partir daqui o momento crucial para fundamentar a tese que se propõe: apresentar a Ética como Substituição. Para tanto, é fundamental a compreensão do lugar do Dizer no pensamento de Levinas, uma vez que a Substituição só é possível a partir da resposta de um Eu na proximidade e não a partir do diálogo e nem da imanência. A linguagem onde ocorre a Substituição é a linguagem como Dizer. Linguagem ética por excelência. Linguagem onde o Eu único, substitui a todos, mas que jamais pode ser substituído.

A discussão é essencialmente apontar o Dizer antes do Dito, pois este constitui um esforço levinasiano de assegurar a primogenitura da Ética em relação à ontologia, assegurar uma relação originária com a vida que está ausente⁵⁴. A necessidade de se colocar na outra margem do pensamento ocidental vem justamente da necessidade de buscar uma maneira de dizer o outramente que ser: a subjetividade. A linguagem nesse sentido será radicalizada por nosso autor, e nesse sentido ocorrerá um distanciamento de *Totalidade e Infinito*, pois a linguagem ainda ontológica desta obra, que busca insensatamente descrever o encontro do Eu satisfeito com o Rosto do Outro, passa em *autrement qu'être* a dizer des-dizendo a

⁵⁴ *Tl.* p. 21.

subjetividade a partir do advérbio outramente de um Eu que tem pelo Dizer seu gozo interrompido, que é capaz de tirar o pão de sua boca e dá ao Outro. A linguagem não é só resposta enquanto abertura ao ensinamento do Mestre como em *Totalidade e Infinito* ela é resposta na exposição de si, e nesse sentido o outramente que ser terá no Dizer o lugar mesmo desta resposta.

Ora, se a linguagem é que tem essa função de identificar tanto os entes na consciência como identificar o Eu consigo mesmo, e assim promover o surgimento de uma subjetividade identificada com a consciência, é preciso buscar uma linguagem onde o sujeito não coincida mais com a consciência de si, onde o sujeito já não seja ponto fixo, mas exposição, movimento sempre ao infinito. Levinas busca no Dizer apresentar essa subjetividade.

O problema que Levinas se defronta é o de articular esse Dizer sem torná-lo discurso da essência – Dito –, sem deixar que o outramente seja tematizado e desça aos grilhões do interessamento. Eis o problema: como não cair nesse interessamento no momento de significar o outramente no Dizer? Levinas se utilizará principalmente do abuso da linguagem e da hipérbole onde as *noções se transmutam* e da ênfase que segundo ele é como vai passar da responsabilidade à Substituição⁵⁵. Levinas nos guia por um caminho cada vez mais escorregadio, a linguagem sem dúvida a ser utilizada para dizer o outramente é a linguagem ética: Dizer. Mas como isso ocorre? Com deixar o interesse da essência, a sincronia do Dito e passar à diacronia do Dizer? Como Levinas soluciona a intriga que se passa entre o Dito e o Dizer? Questões que o nosso autor trabalha de maneira muito sutil e difícil, mas que são indispensáveis a este trabalho.

O Dizer é anterior ao Dito, ele não é um jogo⁵⁶, não pode ser significado, nem tampouco abarcado pela consciência, ele está aquém da troca de informações, ele é a condição mesma da comunicação, é a causa da desordem no centro da linguagem ontológica. Isso não implica que o Dito não “contenha” o Dizer, pelo contrário, é no Dito que podemos ouvir o ecoar do Dizer pré-original. Dizer que é a própria estrutura da subjetividade, subjetividade de um Eu sempre atrasado em sua resposta ao Outro, pois o tempo em que este se manifesta é diacrônico, não pode

⁵⁵ DVI. p. 127.

⁵⁶ AE. p. 17.

ser sincronizado. A resposta nesse sentido já é anárquica, não vem de um Dito, vem do Dizer, que é a significância mesma da significação⁵⁷.

O Dizer é anterior aos signos que a linguagem enquanto Dito utiliza, ele é anterior aos sistemas lingüísticos das culturas. Ele é a condição da existência do Dito, que ao contrário deste, não identifica a subjetividade com a consciência, nem serve de sinal para o retorno do Eu à consciência de si. Levinas está consciente que nada escapa as estruturas do Dito, pois “no Dito se encontra o lugar do nascimento da ontologia.”⁵⁸

Contudo, a Ética que pensamos não tem a estrutura da linguagem ontológica, ela é o Dizer vindo por detrás do Dito reclamar a anarquia pré-originária do Eu responsável, o Dizer é a significância mesma da significação como já dito. A linguagem que ele instaura é uma desordem na sincronicidade vivida pelo Eu egoísta, é assim que o próximo na sua manifestação desordena minha casa, a linguagem pré-originária questiona-me, mas questionamento de um falar que é enigma.

Todo falar é enigma. Certamente, ele instala-se e move-se numa ordem de significações, comum aos interlocutores, no meio de verdades triunfantes, isto é, primeiras, numa linguagem que contém um sistema de verdades conhecidas que o falar, por mais banal que seja, abala e leva a novas significações. Mas por detrás dessa renovação que constitui a vida cultural, o Dizer, isto é, o rosto, é o aviso de uma proposição inaudita, de uma insinuação, logo reduzida ao nada (...) mas que um ouvido à escuta pode ouvir, colado à porta da linguagem, a qual se fecha por meio das significações de que é feita às suas próprias aberturas? Talvez seja razoável respeitar a decência dessa porta fechada.⁵⁹

Percebemos que Rosto, enigma, Dizer, têm em comum a sua inalcançável significação, a impossibilidade de redução à consciência intencional ou ao *eu penso*, assim como o Rosto jamais será reduzido às representações do Eu livre, o Dizer jamais será esgotado no Dito. Ora, o Dizer é transcendente, anárquico, mesmo que este esteja no Dito ele nunca será esgotado, antes ele é desordem

⁵⁷ AE. p. 17.

⁵⁸ AE.p. 74. “[...] Dans lê Dit se trouve le lieu de naissance de l’ontologie.”

⁵⁹ DEHH. p. 258.

vinda de um passado imemorial abalando as estruturas do Ser. A obra *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence* é justamente esse esforço de apontar – assim como Platão – para além do Ser. Mas *autrement qu'être*, não é um Ser outramente, nem passar ao não-Ser, mas outramente que Ser. Pois a questão aqui é a transcendência, e esta não está no Ser, está *mais além*, pois como afirma Levinas, “ser ou não ser; a questão da transcendência não está aí. O enunciado do *outro* do Ser – de outramente que ser – pretende enunciar uma diferença além daquela que separa o Ser do nada: precisamente a diferença do *além*, a diferença da transcendência.”⁶⁰ Para alcançar este objetivo é preciso sair da essência, esta que é interesse, *conatus* dos entes. Por isso a transcendência não pode estar no Ser, no interesse.

Pensar a transcendência para além do Ser é pensá-la para além das estruturas da linguagem ontológica. Linguagem que se configura como traço de informação, que é a própria manifestação do Ser. O discurso ontológico não é para Levinas a linguagem primeira, antes é o Dizer que a possibilita. Tal linguagem, é a busca da verdade, como ele mesmo diz, “o filósofo procura e exprime a verdade. A verdade, antes de caracterizar um enunciado ou um juízo, consiste na exibição do ser.”⁶¹ Ora, o que está em questão não é o abandono do Ser, mas o discurso onde este se encontra fechado ao outramente.

A linguagem como Dito é a excrescência do verbo,⁶² temporalização da própria consciência dada na sensibilidade. É a partir desta relação entre verbo, tempo e consciência que a questão pelo Ser é exposição do Ser. A pergunta “que?” sendo a origem de todo pensamento intelectualivo, coloca o filósofo que busca a verdade não só no campo da ontologia, mas também remontaria toda a filosofia “[...] à ontologia, à intelecção do ser do ente, à intelecção da essência.” [Onde] “O ser não seria somente o mais problemático – ele seria o mais inteligível.”⁶³ Aqui a linguagem ontológica já se sobrepõe sobre o quem da pergunta “quem olha?”. Ou

⁶⁰ AE. p. 14. “Être ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de *l'autre* – de *l'autrement qu'être* – pretende énocer une au-delà de celle que separe l'être du néant: précisément la différence de l' *au-delà*, la différence de la transcendance.”

⁶¹ AE. p. 43. “Le philosophe cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énocé ou un jugement, consiste en l'exhibition do l'être.”

⁶² AE. p. 61.

⁶³ AE. p. 44. “[...] à la ontologie, à l'intellection de l'être de l'étant, à l'intellection de l'essence. L'être ne serait pas seulement l'être plus problématique – il serait l'être plus intelligible.”

melhor, engloba na mesma sincronia o “que?” E o “quem?” Assim não parece haver uma diferença radical entre as duas questões, pois tanto uma como outra encontram-se na esfera do Ser, uma vez que a pergunta já tem em si a resposta, que por sua vez só pode ocorrer no seio do Ser.

Mas a filosofia não pode exibir sempre. Há o outramente que ser que ela não pode dizer o que é. Há algo anterior mesmo ao surgimento de seus conteúdos, há um passado imemorial que ela não pode trazer para o presente. Existe algo que não cai na sincronia do Dito, algo que só se manifesta no desinteressamento, na diacronia do tempo. É a subjetividade responsável até a Substituição que no Dizer se expõe – e não se exhibe – ao Outro. E é nessa diacronia, nessa infinitude do tempo que o Eu na pura passividade responde ao apelo do infinito.

Contudo, na esfera da ontologia o “quem?” faz parte do Ser, este na consciência torna-se saber e impera na eterna exposição de si mesmo. Dele não podemos tirar nada e nem tampouco acrescentar. Ele é a exibição de sua própria essência. A linguagem como sistema de nomes, a partir da verbalização ou temporalização da sensibilidade pode constituir identidades. Assim, a ambigüidade entre o nome e o verbo deixa transparecer a manifestação da essência pela temporalização da consciência, identificando os entes no interior de uma linguagem própria da ontologia. Pois é no Dito, que é possível identificar, tematizar e onde é possível aos entes terem sua essência manifestada.

O Dito enunciaria assim “[...] a idealidade do mesmo no diverso.”⁶⁴ A linguagem como Dito, tem como referência os horizontes do mundo, onde o verbo é a essência ou temporalização. Temos assim o Dito como discurso do Ser, identificação e doador de sentido a partir da verbalidade do verbo, essência da essência que está sempre presente, lugar privilegiado da ambigüidade entre Ser e ente, puro discurso ontológico. Podemos assim começar a vislumbrar porque Levinas diz que “[...] a significação significa mais além da sincronia, mais além da essência.”⁶⁵ O *mais além* é o outramente que ser, o desinteressamento, o não-lugar onde é possível uma abertura à alteridade radical.

⁶⁴ AE. p. 62. “[...] l’idéalité du même dans le divers.”

⁶⁵ AE. p. 20. “[...] la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l’essence.”

Nem o Dito e nem o não-Dito absorvem todo o Dizer, que permanece aquém – ou vai além – do Dito. Mesmo apontando as ambigüidades da anfibia da linguagem do Ser e do ente, que é o mesmo que Dito, lugar onde o Ser e o ente encontram-se e comunicam-se, Levinas não desconsidera o Dito, mas apresenta o Dizer que está aquém deste como linguagem pré-original, condição mesmo da subjetividade responsável. Esse aquém é uma dimensão onde a consciência não pode ir e nem trazer pela memória qualquer dado, ele é a anarquia do pensamento onde é impossível qualquer tentativa de representação, o aquém onde se encontra o Dizer vem de um passado imemorial. Levinas quer com o Dizer mostrar que a ontologia esqueceu o aquém do Ser e que antes da essência, no pré-original há uma origem que faz sinal ao Dito e que o inquieta. Lugar por excelência do nascimento da Ética, de um sujeito que não se exhibe, mas se expõe ao outro no Dizer.

Mas o que é o Dizer propriamente? Dizer é a própria estrutura da subjetividade, é contato, exposição até a ferida. O problema que se nos apresenta é que Levinas sabe que este Dizer pré-original precisa do Dito para aparecer, ou seja, o Dizer precisa ser Dito, é por isso que Levinas não abandona este. O problema está justamente na traição que o Dito comete, por isso ele é sempre um desdizer. Como diz o próprio Levinas: o “[...] Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito à sua maneira, sem parar; não há formulações definitivas.”⁶⁶ Assim o Dito diz o pré-original desdizendo-o, isso faz com que a linguagem ética não caia nas ambigüidades do Ser e do ente, mas através da responsabilidade, da resposta, exposição de si ao Outro o Dizer se livra dessas ambigüidades. O Dito é indispensável para apresentar a subjetividade aquém da consciência, aquém da tematização, para isso Levinas utiliza a redução, que como salienta bem Pelizzoli “[...] visa como que a exposição e entrada no *Autrement qu'être...* não se coagule numa nova essência, nova passagem e novo *conatus* estruturando uma mesma ontologia mas com outra roupagem.”⁶⁷ A redução se faz necessária principalmente porque o Dizer da subjetividade, da resposta só pode ocorrer no Dito da sincronia e da tematização.

⁶⁶ DVI. p. 126.

⁶⁷ PELIZZOLI, 2002, p. 156. (grifo do autor).

A redução assim, é onde se coloca na luz do Ser o Dizer pré-original. Onde será possível apresentar o outramente que ser, a interrupção original da essência. Pois segundo Levinas:

O esforço do filósofo, e a sua posição contra a natureza, consistem, em mostrar o aquém, em reduzir imediatamente o eon que triunfa no *Dito*, e no mostrar-se; e em conservar, malgrado a redução, sob as formas de ambigüidade – sob as espécies da expressão diacronia, o *Dito* do qual o Dizer é por seu turno, afirmação e retração – o eco do *Dito* reduzido. Redução que não seria um colocar entre parênteses, os quais são, ao contrário, obra de escritura; redução que alimenta com a sua energia a interrupção ética da essência.⁶⁸

Mesmo o *Dito* traíndo o Dizer, ele vai expô-lo a contratempo, que em última instância, ainda que se deixando ouvir em ecos, é irreduzível. A traição do indizível é o preço de sua aparição. Temos com o Dizer uma novidade no pensamento de Levinas: “[...] a afirmação de um Dizer mais radical, que é a própria proximidade – significância da significação – que o dizer-*Dito* da ontologia pressupõe e exige.”⁶⁹ Malgrado as ambigüidades, o Dizer expõe o outramente que ser no *Dito*.

É a partir da transcendência do Dizer que será recuperada para a linguagem, o sentido e a significação originária, sendo estabelecida assim a anterioridade do Dizer em relação ao *Dito*. Mas ainda resta lembrar que o “‘pré-original’, por mais originário e anterior que se queira considerá-lo, mostra-se necessariamente numa linguagem compartilhada, âmbito privilegiado em que se pode enunciar o dito como significado. A significância estará sempre presa ao significado e o dizer ao dito. A correlação é imprescindível [...]”.⁷⁰ Por isso o *Dito* está sempre desdizendo para mostrar o indizível. Assim, partindo da anfibologia do Ser e do ente no *Dito*, remontar-se-á o Dizer anterior à essência. Levinas está pensando a própria anterioridade do ente em relação ao Ser, e mais ainda, a própria constituição da subjetividade como Dizer. Se é pela via da ambigüidade que ele resolve travar

⁶⁸ AE. pp. 75-76. “ L’effort du philosophe, et as position contre nature, consistent,tout em montrant l’em deçà, à réduire aussitôt l’éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la mostration; et à garder, malgré la reduction, sous les espèces de l’ambigüité – sous les espèces de l’expression dia-chronique, le *Dit* dont lê Dire est, tour à tour, affirmation et retraction – l’écho du *Dit* réduit. Réduction que ne saurait se faire à coup de parentheses, lesquelles sont, au contraire, oeuvre d’écriture; réduction qu’alimente de son énergie l’interruption éthique de l’essence.”

⁶⁹ BRITO, 2002, p. 252.

⁷⁰ COSTA, 2000, p. 151.

essa batalha, é porque à margem desta anfibologia, deste jogo de palavras faladas e escritas temos uma linguagem que se apresenta originária, onde a significação é em primeiro lugar a relação de proximidade do Outro, de onde decorrem todas as outras relações, a partir de onde se pode pensar a responsabilidade pelo Outro, ou ainda “[...] o que poder-se-ia chamar humanidade, ou subjetividade, ou si.”⁷¹ Assim, podemos entender porque para Pelizzoli,

falar do Dizer é falar do coração da subjetividade, em sua *significação* primeira, como responsabilidade ou como o drama da criatura assignada pelo Infinito. ‘*drama ético*’, brotado e sobrevivendo por um Dizer que ‘se revela’ no exceder do Dito, e como *excedente de sentido a ser rastreado na diacronia* que rompe o tempo da manifestação [...].⁷²

Podemos dizer assim, que o Dito encontra sua significação na diacronia do Dizer e não na sincronia da essência. Isso porque o Dizer é desinteressamento, é já responsabilidade, resposta, enquanto o Dito é ontologia, atividade, pensamento. Manifestar o Dizer no Dito é estar constantemente desdizendo o Dizer, é ter bem claro a intriga enigmática entre o Dizer e o Dito. Dizer é aproximar-se do Outro, é relação ética, é distância entre seres separados e unidos por um tempo diacrônico, é o alvorecer da subjetividade responsável, da subjetividade que é resposta. Subjetividade que tem sua origem aquém da imanência, origem que o Dito não pode comunicar com seus jogos de palavras. Mas que pelo Dizer já é exposição, sentido e significância da significação. Não é mais preocupação da linguagem somente manifestar o Ser e sua verdade pelo Dito, mas pelo Dizer aproximar-se do próximo. E nesse sentido, não é atividade pura, é passividade, a relação com Outrem, como resposta, é o lugar da transcendência, é o estatuto mesmo da responsabilidade. O Dizer é exposição da subjetividade. Mas,

A exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* se expõe ao *outro* como uma pele se expõe aquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que bate. Aquém da ambigüidade do ser e do ente, *antes do Dito*, o Dizer descobre o *um* que fala, de maneira alguma como um objeto desvelado à teoria,

⁷¹ AE. p. 78. “[...] que l’on pourrait appeler humanité, ou subjectivité, ou soi.”

⁷² PELIZOLI, 2002, p. 150. (grifo do autor).

mas como se se descobrisse negligenciando as defesas, abandonando o refúgio, expondo-se ao ultraje – ofensa e ferida. Mas o Dizer é a desnudação da desnudação, dando sinal da sua própria significância, expressão da exposição [...].⁷³

Aqui encontramos o sentido da proximidade, essa relação de exposição, fora do desvelamento, do jogo do Ser, é a abertura mesma da subjetividade ao Outro como *absolutamente Outro*, e no Dizer que é anterior aos signos temos a exposição da subjetividade.

E interessante notar que Levinas a partir do Dizer apresenta uma saída para a linguagem fora da identificação dos entes pela consciência, e conseqüentemente da constituição do sujeito, que pela consciência é auto-identificação graças ao tempo sincrônico do Dito. Pelo Dizer este é arrancado do lugar de sua origem, a consciência, e obrigado a deixar este repouso, é arrancado da casa, e levado a expor-se a Outro na proximidade, a linguagem não é pura exibição, ela é exposição, proximidade e contato. Pelo contato que não é tocar com a mão, o sujeito parte para uma aventura sem retornar à consciência de si. Pois não é o Dito que guia sua saída, se fosse teria em suas mãos o fio de Ariadne e assim poderia retornar, e sim o Dizer, o inaudível que se *manifesta* no constante desdizer do Dito. A linguagem para Levinas é contato justamente porque no Dizer o sujeito se expõe. Como observa Aubay: “Levinas pensa a essência do Dizer. O Dizer não consiste numa simples exposição de si, mas é imediatamente uma exposição da exposição, uma exposição ao quadrado.”⁷⁴ Exposição que não permite mais ao sujeito retornar a seu ponto de partida, exposição que é uma expulsão do seu lugar de repouso. O Dizer nesse sentido já indica a unicidade do sujeito, unicidade na responsabilidade, onde a exposição ao Outro não é um jogo, nem um movimento de identificação dos entes na consciência, ele já aponta o outramente que ser: a própria subjetividade.

⁷³ AE. p. 83. “L'exposition a ici um sens radicalement différent de la thématization. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. Em deçà de l'ambigüité de l'être et de l'entent, *avant le Dit*, lê Dizer découvre l'un qui parle, non poit comme um objet dévoilé à lathéorie, mais comme on se découvre em négligeant les défenses, em quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais lê Dire est dénudation de la dénudation, donnant signe de as signifiante même, expression de l'exposition [...]”.

⁷⁴ AUBAY, 1993, pp. 413- “Levinas pense l'essence du Dire: lê Dire ne consite pas em une simple exposition de soi, mais est immédiatement une exposition de l'exposition, une exposition au carré [...]”.

Temos assim uma ruptura em relação a *Totalidade e Infinito*. A exposição a Outro no Dizer é diferente daquele acolhimento do outro na casa de *Totalidade e Infinito*, em *Autrement qu'être* o Eu se expõe antes mesmo de qualquer decisão, e aqui marca a ruptura essencial, a exposição não é ato e sim passividade absoluta. Quem não tem casa não é o Outro como em *Totalidade e Infinito*, ou seja, quem não tem lugar não é o Outro, mas sim o Eu que no Dizer é expulso de si mesmo, não tem lugar nele mesmo, pois não pode nem mesmo voltar à consciência de si. Como veremos mais adiante, o Eu está sempre em atraso em sua exposição ao Outro, em sua resposta.

Ora, nesse contato com o Outro que é exposição de si, temos um momento em que a subjetividade não é só questionada pelo Rosto, como veremos no próximo capítulo, mas onde o Eu tem a sua fruição, o seu gozo interrompido por esta exposição. A aproximação no Dizer é uma abertura à subjetividade. Por isso a subjetividade só pode ser exposta na linguagem como Dizer, uma vez que ela “[...] é precisamente (...) o outro da essência.”⁷⁵

2.3 A proximidade do próximo

A análise da proximidade que Levinas empreende, não é a partir da consciência ou da tematização, nem tampouco de análises espaços temporais. Ao contrário, ele pensa uma proximidade irreduzível ao Dito. A carícia, o contato ou ainda a sensibilidade, são os pontos de partida para a estrutura de seu pensamento sobre a proximidade. Quando Levinas se refere ao contato, não está de maneira alguma pensando este como reduzido à experiência sensível ou empírica passada seja pela intuição, seja pela consciência identificadora, antes, pensar a proximidade como contato é pensá-la como significação, como vimos no tópico anterior. É tê-la como abertura antes da intencionalidade, antes que a visão tenha abarcado a exterioridade a partir de seus esquemas ópticos. Ora, sabemos que a intencionalidade não pode ir aquém da consciência, dado que seu projeto é o da

⁷⁵ AE. p. 23 “[...] est précisément (...) l’autre de l’essence.”

identificação. A significação que vem desta é a pretensão do Espírito de alcançar a realidade a partir de nossa débil percepção. Ou ainda, nomear o indizível, fazendo da consciência do sujeito a origem e o princípio de si e do mundo. O Eu não tem consciência da proximidade, pois na medida em que ele a tivesse, a proximidade tornar-se-ia conhecimento e apropriação: aniquilamento da relação.

A proximidade não é um tema da intencionalidade, se fosse “[...] anularia a não-indiferença ou a fraternidade da proximidade.”⁷⁶ Levinas pensa uma proximidade anárquica, sem princípio mediador nem perseguidor de uma idéia. A significância da proximidade está aquém da consciência, fora do Ser. Aquém que não é um tema, nem tampouco cabe no *logos* acalentador da consciência. Pensar a proximidade nestes termos, fora de qualquer possibilidade de representação, é tê-la como relação que já é “[...] citação de uma extrema urgência – obrigação, *anacronicamente* anterior a todo engajamento. Anterioridade ‘mais antiga’ que o apriori.”⁷⁷

A proximidade não é um perder-se e encontrar-se no tempo. Antes, ela se dá no mundo, no sujeito vazio, “[...] vazio que **sofre de vazio**, e cujo sofrimento é abertura ao movimento de aproximação.”⁷⁸ Movimento no qual vemos o esforço de Levinas *pensando* uma subjetividade irrepresentável. *Pensar* a proximidade a partir da sensibilidade, como citado, como exposição da própria pele, pensar um sujeito que em sua singularidade seja abertura e resposta, é pensá-lo como responsabilidade. A proximidade é contato, e é a partir da corporeidade que é possível pensá-la *mais além* do ser. E mesmo que a consciência queira reduzir o sensível às categorias intencionais, não poderia, pois a linguagem com a qual ela a faria, seria apenas um retorno a si. O problema é que se reduzimos a sensibilidade à intuição sensível estamos apenas subordinando-a ao movimento de descoberta do Ser.⁷⁹ Levinas asserta que a sensibilidade não se esgota na consciência, está aquém desta. Isto não implica que ela não entre na consciência. Pelo contrário, é a condição mesma desta. A proximidade longe de ser um saber, que pelo sensível

⁷⁶ AE. p. 131. “[...] annulerait la non-indifférence ou la fraternité de la proximité.”

⁷⁷ AE. p. 159. “[...] est déjà assignation, d'urgence extrême obligation, anachroniquement antérieure à tout engagement. Antériorité « plus ancienne » que l'a priori [...]”.

⁷⁸ SUSIN, 1984, p. 334. (grifo do autor).

⁷⁹ DEHH. p. 276.

toca as coisas e traz à consciência o estado em que estas se encontram, é carícia sem carícia como experiência empírica. Posto que,

Aproximar não é a mesma coisa que saber ou a consciência que podemos ter disso. No contacto, as coisas são próximas, mais isso num sentido totalmente diferente em que elas são rugosas, pesadas existentes ou inexistentes. A forma como elas são em carne e osso (...) não caracteriza a sua manifestação, mas a sua proximidade. Uma idéia ou um valor pode intuitivamente dar-se como original, mas não podemos aproximar-nos de uma idéia. É preciso algo palpável. O sentido define-se por essa relação de proximidade. Ele é ternura: do rosto à nudez da pele, no contexto do outro ganhando todo o seu sentido neste contexto, do puro ao turvo.⁸⁰

É a sensibilidade que estabelece a relação ética na proximidade. Estas análises, diferente das que buscam entender o sensível a partir do conhecimento, a partir de uma abertura possibilitada pelas categorias de espaço e tempo, levam à uma relação além Ser. Levinas *pensa* a proximidade além das categorias ontológicas, logo no Argumento de *Autrement qu'être*, ele diz que: “a proximidade de um a (ao) outro é pensada aqui fora das categorias ontológicas onde, com diversos títulos, intervém igualmente a noção de *outro*.”⁸¹ A relação que a intencionalidade estabelece com a exterioridade, mediada pelo conhecimento, e ainda dentro das categorias ontológicas não pode dar conta da proximidade. Sabemos, pois, que nessa relação onde o saber é predominante, a visão desempenha um papel fundamental. Contudo, Levinas, mesmo sabendo que a tradição reserva à visão o papel de sentido por excelência, acrescenta que “[...] a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contacto e a proximidade. O visível acaricia o olho. Vê-se e entende-se como se toca.”⁸² A proximidade só é possível a partir da pele humana, do Rosto. A própria relação com o conhecimento só é possível a partir dessa proximidade onde o contato, a carícia, é anterior à intuição sensível da fenomenologia. *Descrever* a proximidade a partir da sensibilidade do humano é pensar a relação entre o Eu e o próximo a partir de uma subjetividade exposta, vulnerável, perseguida e responsável pela própria perseguição.

⁸⁰ DEHH. p. 278.

⁸¹ AE. p. 32. “La proximité de l’um à l’autre est pensée ici em dehors dès catégories ontologiques ou, à divers titres, intervient également la notion d’*autre* [...]”.

⁸² DEHH. p. 278.

Ora, por isso mesmo Levinas se propõe a *pensar* a proximidade fora do Ser, mas *autrement qu'être*, para lá da essência. Pois ele mesmo percebe que a proximidade é pensada sempre “[...] como limite ou complemento da aventura da essência, que consiste em persistir na essência e desenvolver a imanência, ficar no Eu, na identidade.”⁸³ Daí a alteridade pensada a partir da proximidade também ser pensada *além* do Ser, fora das categorias ontológicas. Como já observamos, Levinas não busca tratar o Ser como irrelevante, ele entende bem o lugar deste, antes, ele quer a partir da proximidade buscar o “justo sentido” para o Ser. A proximidade não une os termos da relação, eles são separados, é falar antes de abrir a boca. Ela é Ética, ruptura na consciência intencional. Ela é a significância da própria significação, não pertence às categorias da epistemologia, mas a partir dela pode-se pensar uma teoria do conhecimento. A linguagem como relação ética com o Outro só é possível na proximidade, proximidade comunicativa, exposição do Eu ao Outro pelo Dizer, pois: “o sentido ético de uma tal exposição a Outrem, que a intenção de fazer signo – e mesmo a significância do signo – supõe, é, agora visível. A intriga da proximidade e da comunicação não é uma modalidade do conhecimento.”⁸⁴ Intriga esta que está no seio mesmo da relação entre o Dizer e o Dito. Esta intriga que só reforça que a proximidade antes de ser conhecimento – pois este já implica ação, atividade, movimento –, é passividade, espontaneidade pura, exposição, obsessão ao Outro, des-inter-esse. Essas palavras ou termos, nos ajudam a pensar a subjetividade como sensibilidade, ou mais exatamente como vulnerabilidade. Por isso a proximidade não pode ser um espaço, pois como espaço teria que admitir a contigüidade. Levinas pergunta se a proximidade seria um intervalo entre dois pontos no espaço, se a resposta fosse positiva ela teria um sentido na geometria euclidiana. Ele nos dá o sentido exato do termo proximidade, ela é a própria “humanidade”⁸⁵ A proximidade encaminha à justiça, a própria contigüidade só é possível a partir da proximidade. É o humano que garante a proximidade espacial. A significação primeira deriva

⁸³ AE. p. 32. “[...] comme limite ou complément à l’accomplissement de l’aventure de l’essence, qui consiste à persister dans l’essence et à dérouler l’immanence, à rester en Moi, dans l’identité.”

⁸⁴ AE. p. 82. “Le sens éthique d’une telle exposition à Autrui, que l’intention de faire signe – et même la signification du signe – suppose, est, dès maintenant, visible. L’intigüe de la proximité et de la communication n’est pas une modalité de la connaissance.”

⁸⁵ AE. p. 129.

[...] de uma significação anárquica da proximidade – pois, princípio, ela seria já representação e ser. Na proximidade de o sujeito está implicado de maneira que não se reduz ao sentido espacial, que tem a proximidade, desde o momento que o terceiro o perturba ordenando justiça na ‘unidade da consciência transcendental’ desde que uma conjuntura se desenhe no tema e que, dito, revista o sentido de uma contigüidade.⁸⁶

Assim, é pela proximidade que a linguagem pode inaugurar uma subjetividade aberta ao Infinito. Pois, como a linguagem enquanto Dito é o termo fundamental na tematização, a linguagem como contato é o termo que vai levar o Eu ao próximo sem a mediação de nenhuma idealidade. Neste sentido, temos a relação de proximidade que a partir do contato estabelece a relação *além* da intencionalidade, longe das estruturas do saber, longe da relação noese/noema. A linguagem a qual Levinas recorre é *pura comunicação*, o que confere à proximidade o caráter moral de relação. Pode-se dizer que essa análise levinasiana, faz com que o próximo não seja reduzido à idéia de manifestação do fenômeno, ou de horizonte para aparecer à consciência. O Eu não tem tempo de representar ou significar o próximo, ele “[...] é precisamente aquilo que tem um sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos.”⁸⁷ É essa imediatez que caracteriza a obsessão do perseguido pelo perseguidor, obsessão que não vem da consciência, mas de um aquém desta. O Eu não consegue alcançar o tempo de onde ela vem, é sempre atrasado em relação ao próximo, que pelo excesso de proximidade me obsedia, me persegue e me faz responsável. Levinas chama atenção para o fato de que é “[...] a partir da noção de proximidade que a própria noção de rosto se impõe. E, no rosto, o conhecimento e a manifestação do ser ou a verdade envolve-se numa relação ética. A consciência volta à obsessão.”⁸⁸ Esta não é considerada por Levinas como uma patologia, “A obsessão é perseguição; a perseguição não conforma aqui com o conteúdo de uma consciência que se tem convertido em loucura, mas que designa a forma segundo a

⁸⁶ AE. p. 130. “[...] signification anarchique de la proximité – car, principe, elle serait d’jà représentation et être. Dans la proximité le sujet est implique d’une façon que ne se réduit pas au sens spatial, que prend la proximité, dès que le tiers la trouble en demandant justice dans l’ ‘unité de la conscience transcendante’, dès qu’une conjuncture se dessine dans le thème et qui, dite, revêt le sens d’une contiguïté”

⁸⁷ DEHH. p. 279.

⁸⁸ DEHH. p. 280.

qual o Eu fica atado e que é indubitavelmente passividade.”⁸⁹ A obsessão é pura desordem na consciência, ela não tem princípio, ela é o próprio caos. Ela é a condição mesma da proximidade.

A relação com o próximo, não pode ocorrer a partir das representações da consciência, pois ele não é fenômeno, quando ele se apresenta, já passou. Seu chamado exige uma urgência que não é medida pelo tempo, ele já é passado. O próximo é inquietude, não-reposo. Ele coloca em xeque sua própria presença, presentificá-lo é já colocá-lo na ordem do fenômeno. A chegada do próximo ao mundo é uma “[...] presença ordenada a partir da *ausência onde o Infinito se aproxima*; a partir do seu *Não-Lugar*, é ordenada *no vestígio da sua própria partida*; à minha responsabilidade e ao meu amor – do outro lado da consciência – ela obceca.”⁹⁰ Assim, podemos dizer que neste outro lado da consciência a linguagem que possibilita essa proximidade é o contato, linguagem anterior ao Dito, condição de possibilidade da comunicação como circulação de informações. A proximidade é a essência da linguagem, Levinas parte das singularidades absolutas para a universalização chegando à proximidade como linguagem ética. Ou ainda, uma linguagem que é obsessão de um Eu pelo próximo: resposta. Obsessão que anterior à consciência é responsabilidade. Responsabilidade que não tem relação alguma com minhas escolhas, está fora do âmbito da liberdade originária do sujeito consciente. Esta responsabilidade, que leva o Eu a responder até pelos erros que ele não cometeu, o faz refém, o reafirma na condição de acusado, ou seja:

No seu acusativo que não precede o nominativo, ergue-se um começo. Obcecada precisamente por responsabilidades que não remontam a decisões tomadas por um sujeito que contempla livremente e, assim, como que acusada por aquilo que nunca fez, perseguida e rejeitada em si, encurralada em si, a ipseidade ‘reflete sobre si’, na incapacidade absoluta de se subtrair à proximidade, ao rosto, ao abandono desse rosto, lá onde o infinito também é ausência. Mas exactamente: o aparecimento da ipseidade é a própria acção dessa gravidade no ser.⁹¹

⁸⁹ AE. p. 160. “L'obsession est persécution: la persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenue folie; elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité.”

⁹⁰ DEHH. pp. 281-282.

⁹¹ DEHH. p. 285.

Gravidade que faz do Eu obcecado pelo próximo. Refém antes mesmo de qualquer tomada de consciência. É justamente por sua condição de refém que é possível pensar um Eu responsável e uma sociedade justa. A obsessão é a condição de uma subjetividade para lá de toda negatividade dialética do Eu e do Outro, ela é a aproximação do próximo num sentido radical, está para lá de toda conceituação universal, não se deixa enquadrar em categorias gnosiológicas, obsessão é o estado de uma “[...] subjetividade obsessionada pelo próximo.”⁹²

Obsessão de via única, não é recíproca, não exige retorno, e nem poderia, pois ela é já subjetividade, vemos que os termos *Dizer, proximidade, obsessão, substituição, subjetividade* se tornam tão próximos que sugerem a mesma coisa: a subjetividade mesma do sujeito. Subjetividade anárquica, aquém do saber e do poder, *além* do Ser. É necessário salientar, que justamente pelo fato da relação ser irreversível é que é possível pensar a subjetividade como responsabilidade, obsessionada pelo próximo. Assim, podemos pensar a humanidade do sujeito aquém do conceito e da tematização: do Ser. Isso fica claro quando Levinas diz que “nesta não-reciprocidade, neste ‘não pensar’ anuncia-se (...) o *um-para-o-outro*, relação de sentido único, sem retorno, sob nenhuma forma, a seu ponto de partida, a *immediatez* do outro (...) *immediatez* da proximidade.”⁹³

Esta não-reciprocidade estabelece o estado assimétrico da relação no sofrimento onde não há comunidade, o Eu não sofre na mesma medida do Outro, isto ocorre graças a diacronia do tempo do Outro. O Eu está sempre atrasado em sua resposta ao próximo, a proximidade não é prisão, se for, é prisão de portas abertas, a subjetividade é chamada, e a resposta mesmo no presente já é passado. Estamos numa região onde a proximidade “[...] é *mais determinada* que as relações ordenadas na totalidade: significância, o um-para-o-outro, exposição de si a outro, *immediatez* na carícia e no contato do dizer [...]”.⁹⁴

A grande tese da subjetividade é que ela “[...] não é anterior à proximidade onde ulteriormente ela se engajaria. É ao contrário na proximidade, que

⁹² AE. p. 133. “[...] subjectivité obsédée par le prochain.”

⁹³ AE. p. 134. “Dans cette non-réciprocité, dans ce ‘ne pas y penser’ s’annonce (...) *l’un-pour-l’autre*, relation à sens unique, ne revenant, sous aucune forme, à son point de depart, *l’immédiatité* de l’autre, (...) *l’immédiatité* de la proximité.”

⁹⁴ AE. p. 135. “[...] est *plus déterminée* que lês relations s’ordonnant em totalité: signifiance, l’um-pour-l’autre, exposition de soi à um autre, *immédiatité* dans la caresse et dans lê contct du dire [...]”

é relação e termo da relação, que se tece todo engajamento. E é provavelmente a partir da proximidade que é preciso abordar o difícil problema da subjetividade encarnada [...]”⁹⁵ O próximo, me chama antes de ser visto, ou escutado, esta, segundo Levinas, é uma relação de parentesco que não tem nada haver com a relação sangüínea do Outro, do próximo, não me obsedia porque é do mesmo gênero que o Eu. A relação aqui é de fraternidade. Relação que é mediada, se assim podemos usar o termo mediada, pela obsessão, e sendo o próximo meu irmão a relação é de respeito e proximidade. Relação fora de categorias totalizantes e longe dos conceitos da intencionalidade. Relação em que o Eu é perseguido, termo que a nosso entender parece caro a Levinas, já que permite pensar que eu tenho consciência de minha perseguição e de quem me persegue. Mas o Eu que aqui é perseguido não conhece o próximo, pois antes mesmo de conhecer meu irmão eu o sirvo. Servidão que está sempre em falta. Mandamento que vem de fora de minhas representações, não tem comércio comigo e não sintetiza em nenhum conceito minha obsessão. É interessante notar que Levinas afirma que

a consciência que sabe multiplicar seus correlatos em imagens inumeráveis, ‘enriquecendo’ o mundo, penetrando nos compartimentos – deixa intacto e distantes estes correlatos (...) A consciência não vem se interpor entre o eu e o próximo; ou, ao menos, ela não surge já sobre o fundo desta relação prévia da obsessão, que nenhuma consciência seria anulada – e da qual a consciência ela mesma é uma modificação.⁹⁶

Estamos diante do nascimento do Eu como passividade absoluta. Refém. notemos todo o esforço de Levinas em sair da linguagem ontológica na qual ainda estava mergulhado em *Totalidade e Infinito*. Percebemos agora que toda a formação cultural e religiosa é posta em ação para escolher os termos que lhe ajudam a *pensar* a Ética como filosofia primeira e a subjetividade aquém da coincidência com a consciência. Vemos assim, palavras como *proximidade*, *substituição*, *Dizer*,

⁹⁵ AE. p. 136. “[...] n’est pas préalable à la proximité ou ultérieurement elle s’engagerait. C’est au contraire dans la proximité, qui est rapport et terme, que se noue tout engagement. Et c’est probablement à partir de la proximité qu’il faut aborder le difficile problème de la subjectivité incarnée [...]”

⁹⁶ AE. p. 139. “La conscience qui sait multiplier se corrélats em imagens innombrables, ‘enrichissant’ le monde, pénétrant dans les appartements – laisse intacts, inapprochés ces corrélats. (...) La conscience ne vient pas s’interposer entre moi et le prochain; ou, du moins, elle ne surgit d’jà que sur le fond de cette relation préalable de l’obsession qu’aucune conscience ne saurait annuler – et dont la conscience elle-même est une modification.”

fraternidade, carícia, contato, obsessão, citação, refém, gravidade, compõem a estrutura subjetiva do sujeito levinasiano.

A filosofia ocidental privilegiou o dado teórico e o sistema, fazendo do Eu ativo um doador de sentido para o mundo através da linguagem como narrativa, onde os signos organizados no discurso objetivam a realidade e doam sentido às manifestações do Ser. Ela fez da linguagem o lugar privilegiado da verdade. Ou seja, “[...] a via que o ser toma para se mostrar. O *logos* enquanto discurso confunde-se inteiramente com o *logos* enquanto racionalidade.”⁹⁷ Em última instância é a racionalidade do Eu que doa sentido à realidade, às coisas, pois estas em si são desprovidas de sentido segundo essa orientação filosófica. Nesse sentido, é pertinente a crítica de Levinas a Husserl que coloca o teórico em prioridade à experiência. Assim, a própria subjetividade é pensada a partir da teoria, que eleva toda singularidade à universalidade. A partir da proximidade Levinas *pensa* a relação com o próximo e com o Ser. Relação mais original, fora da estrutura noese-noema. Relação de contato, como já apontado, que permite a comunicação. E a partir da linguagem como contato, podemos estabelecer uma relação ética já que “falar tem como condição de possibilidade a proximidade.”⁹⁸

Se é no Dizer que eu me exponho é porque na proximidade eu já sou para o outro antes de minha escolha. Logo, Levinas sabe ser no Dizer o lugar propício do desinteresse e da ruptura com a essência, e é neste Dizer que o Eu se aproximando do próximo se descobre sem lugar, sem origem fixa para onde ele possa retornar. Por isso, Levinas insiste que a exposição não parte da liberdade do sujeito, pois ela não é ato. Ela só é possível porque a proximidade se dá justamente na pura passividade de um sujeito que tem a fruição interrompida pela própria exposição de si.

A linguagem como Dizer nesse sentido é abertura à subjetividade, e as análises seguintes sobre a anarquia da origem do sujeito terão como pano de fundo tanto a proximidade como a exposição no Dizer, pois o objetivo é apresentar com Levinas a não identificação do Eu com a consciência. Mas um sujeito que já é resposta na passividade pura de sua incondição e de seu não-lugar, resposta

⁹⁷ DEHH, p. 266.

⁹⁸ BRITO, 2002, p. 187.

imediate, sempre em atraso, resposta somente possível no Dizer, que sendo desdito pelo Dito não se reduz à consciência nem a essência. Mas, que na proximidade é obrigação e destituição do sujeito responsável até a Substituição.

3 A ORIGEM AN-ÁRQUICA DO EU

O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma 'interioridade' permite evitar (Levinas).

Nosso pensamento ocidental acostumou-nos a um modelo de pensamento reduzido à consciência. Temos a partir dela a necessidade de descobrir o mundo, ou melhor, de significá-lo. Entender o mundo é sempre a partir da consciência, consciência ligada a um tempo sincrônico em que os jogos da consciência identificando e significando dá sentido ao mundo. O Eu assim, ordena e organiza os signos de tal forma que os sintetiza na consciência. Sendo a consciência o lugar mesmo da organização dos acontecimentos e de onde vem o sentido para grande parte da filosofia ocidental, entende-se porque a própria sensibilidade é confundida na consciência. Esta não só contém os conteúdos externos e internos ao Eu, antes, é a própria origem e o sentido desde. Para Levinas isso não faz da consciência a senhora e o dínamo do sentido, antes ele a considera "cega" e "letárgica"⁹⁹.

O sujeito ao qual ele se volta, não é o erigido na modernidade. Se é possível falar de uma filosofia do sujeito em Levinas, ele tem a marca de uma ruptura radical com sujeito fundado na consciência de si. Noção de sujeito que entra em crise diante do mundo abalado pelas guerras e pelas diversas teorias que fragmentam a realidade. Deus, Mundo, Homem, Metafísica são conceitos deixados aos cuidados dos pensadores que não presenciaram a primogenitura da técnica em relação à religião e a Ética.

Nesse sentido, começaremos apresentando como Levinas descreve o sujeito fundado na consciência, ou ainda, como a subjetividade reduzida a consciência é pretensão dos filósofos idealistas. *Totalidade e Infinito* é o primeiro esforço sistematizado de seu pensamento para salvar a subjetividade da redução arbitrária a consciência. Para em seguida apresentar a subjetividade fora dos

⁹⁹ DEHH. p. 182.

grilhões da consciência teórica que torna todos os sujeitos iguais pela idéia de sujeito transcendental.

As críticas feitas por Levinas à filosofia do Eu, dá-se por este ser eleito pela tradição como autônomo e fundador de si e de tudo. Para ele isso é uma egologia que se inicia com a filosofia grega, pois esta,

[...] tornou-se como que a *forma mentis* comum da inteligência ocidental. Ora, entre as teses básicas desta teorese constam: a autonomia do eu pela razão; a liberdade diante do outro e do conflito; a consciência identificadora representativa que fixa o absoluto e o domestica na integração sistêmica, não deixando margem nem espaço para o novo e o diferente e, sobretudo, para o outro homem. Conseqüentemente, o outro homem, quando tomado em consideração, será, no máximo, um outro eu, à semelhança do eu, portanto, objetivado.¹⁰⁰

O Eu da filosofia ocidental, constituído no centro da racionalidade ontológica, desconhece a transcendência do Outro e funda em sua autonomia uma relação de apropriação e redução, relação que antes de ser ética é relação de conhecimento, poder e saber. A autonomia do Eu é em si mesma um problema à relação. O Eu livre, transcendental, puro, é no fim o mesmo Eu: soberano. Pois põe arbitrariamente a partir de si o não-eu. Pivatto lembra que “foi com o advento da centralidade do *cogito* cartesiano que a autonomia tomou a forma explícita de *egonomia* e o problema começa a ser posto de maneira mais aguda e explícita.”¹⁰¹ O domínio do Eu aqui já se caracterizaria pela redução da exterioridade ao *cogito*. Isto porque o próprio Levinas afirma que o sujeito cartesiano “[...] dá-se um ponto de vista exterior a ele próprio a partir do qual pode captar-se. Se num primeiro passo Descartes assume uma consciência indubitável de si por si, num segundo movimento – reflexão sobre a reflexão – apercebe-se das condições da certeza.”¹⁰² O *eu penso* cartesiano promoveria assim apenas um diálogo da consciência consigo mesma. Levinas apresenta o momento em que Descartes justifica a soberania do Eu, tal momento é aquele em que Descartes distingue a “[...] aquiescência da vontade na verdade mais racional [...],” assim ele “[...] não explicará apenas a

¹⁰⁰ PIVATTO, 1992, p. 326.

¹⁰¹ PIVATTO, 1992, p. 329.

¹⁰² *Tl.* p. 189.

possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, dessa forma, soberano e justificado.”¹⁰³

Pivatto observa que Fichte por sua vez, utilizando-se principalmente do princípio de identidade para depois ultrapassá-lo, chega à conclusão de que o princípio por excelência é o Eu, princípio originário, visto que este “[...] não é posto por outro, é autônomo. Assim, o princípio primeiro é a condição incondicionada, constrói a si mesmo, é assim porque assim se faz, é posição de si mesmo, em síntese, é auto-criação.”¹⁰⁴ O sujeito auto-criador é soberano, e constitui assim soberanamente o não-Eu. Nesse sentido podemos perceber que é impossível a alteridade absoluta do Outro, a Ética derivaria de uma atividade originária da consciência, atividade que Levinas criticará, e em relação a este Eu ativo ele fará surgir um Eu passivo. A atividade do Eu impede tanto a alteridade como a transcendência. Aqui vemos porque o Eu autônomo é um dos alvos das críticas levinasiana, pois ela estaria no campo próprio do saber.

A filosofia ocidental pensou também a relação Eu-Outro a partir da heteronomia, esta, contudo, ainda é uma apropriação do Outro, ou mais explicitamente uma extensão do Eu, pois o Outro é visto como um outro-Eu. Levinas critica tanto a filosofia da autonomia como a filosofia da heteronomia. Esta crítica é direta ao pensamento europeu, onde:

[...] o eu senciante não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. E inversamente, não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal.¹⁰⁵

Levinas busca uma maneira de relação fora da egolatria e da extensão, ele busca uma relação ética por excelência. No lugar de um Eu pensado a partir da consciência de si ele pensa um Eu sem origem, anárquico.¹⁰⁶ Levinas pretende uma

¹⁰³ *DEHH*. p. 204.

¹⁰⁴ PIVATTO, 1992, p. 332.

¹⁰⁵ *TI*. p. 59.

¹⁰⁶ Sobre a origem anárquica do Eu falaremos no último tópico deste capítulo. Mas desde já sabemos que esta anarquia é pelo fato do sujeito pensado por levinas não ter um lugar definido para onde ele possa retorna, ele sai em sua aventura sem segurança de retornar, ele é como a figura Abraão.

relação onde o Eu não seja alérgico ao Outro, onde esse seja exterioridade absoluta. O Eu filosófico da tradição ocidental é tão soberano que nem mesmo Deus consegue transcender a razão. Pelo contrário, ele é imediatamente adequado às estruturas da consciência autônoma do Eu. A razão está sempre buscando se identificar e processa constantemente um retorno a si. Identidade sempre posta como um Eu. Numa palavra, a identificação é uma atividade desembriagadora do mesmo um constante *retornar-a-sí*.¹⁰⁷

3.1 A idéia do infinito e o Desejo metafísico

A identificação estabelecida pela razão, identificando subjetividade e consciência é um evento ontológico, acontecimento na Totalidade. Levinas aponta um caminho por onde é possível a verdadeira aventura do Eu, ou seja, uma saída para o mundo sem retorno. Ele acredita que a Idéia do Infinito contrária à idéia de Totalidade aponta para o *mais além* do Ser, ou melhor, a Idéia do Infinito é a tese que vai romper com a Totalidade do Ser, pois é tal idéia “[...] que explode a quadratura ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Há significado para além do mundo dos sentidos.”¹⁰⁸

A partir da Idéia do Infinito há a possibilidade de relação com a exterioridade. Relação que é Desejo, e a relação entre o Mesmo e o Outro partirá desse pensamento que difere daquele em que o ente é apenas passagem à compreensão do Ser. Ou seja, ele rompe com as velhas raízes que fundamentam a sociabilidade no saber e no poder. Levinas utiliza-se da Idéia do Infinito, idéia que o mesmo diz ter tomado de Descartes, só que a utilizando em outra perspectiva, uma vez que a idéia do infinito tem “de excepcional o facto do *ideatum*, ultrapassar a sua idéia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades

¹⁰⁷ DVI. p. 35.

¹⁰⁸ COSTA, 2000, p. 109.

‘objectiva’ e ‘formal’ não está excluída.”¹⁰⁹ Levinas utilizará apenas a estrutura formal desse pensamento para propor uma ruptura na Totalidade, ou ainda, como possibilidade de resgatar a exterioridade do Outro. Uma observação pertinente é que,

Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. Essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito –, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a idéia do infinito em nós.¹¹⁰

O objetivo é mostrar que o Infinito é o Outro, o *absolutamente Outro*, pois: “o infinito é característica própria de um ser transcendente (...). 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.”¹¹¹ O finito pode até pensar o Infinito, mas nunca poderá abarcá-lo. O ser pensado se relaciona com quem o pensa, mas, fica exterior a este, uma vez que ultrapassa toda possibilidade de adequação. O Infinito é um ser transcendente e separado de quem o pensa. A Idéia do Infinito traz para a filosofia ocidental a possibilidade de uma *relação não-alérgica*, dado que, “[...] a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa o *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*.”¹¹² Existe algo para além do Ser, e mesmo que meu pensamento não possa englobar o Outro, eu sei que existe e com ele me relaciono. Ele está além dos meus caprichos subjetivos, e, muito além da trama da ontologia e da consciência de si.

Desta forma Levinas recupera a exterioridade do Outro, exterioridade que a filosofia da autonomia esquece ou reduz ao Eu. É preciso *pensar* o Outro de maneira que o pensado continue exterior ao pensamento que o pensa. Isso faz com que o homem possa ver no Outro não o Mesmo tematizado ou objetivado pela

¹⁰⁹ *TI*. p. 36.

¹¹⁰ *DEHH*. p. 209.

¹¹¹ *TI*. p. 36.

¹¹² *TI*. p. 36.

consciência, mas como *absolutamente Outro*, pois ele é transcendente, está além da solidão do Ser, mas o Eu que entra na relação é um Eu para além da autonomia e da heteronomia, uma vez que: “a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente.”¹¹³

É necessário perceber que o Infinito enquanto ente não é representável pela Idéia do Infinito, visto que a representação nos remeteria às tramas da ontologia. Daí seu caráter de infindição, que só acontece na relação Mesmo/Outro. O Infinito é literalmente exterior e transcendente, mas isso não implica dizer que ele não possa ser pensado e nem que com ele se possa manter relação. A diferença é que a relação aqui não é *alérgica*, pois os termos da relação se mantêm separados. Esta separação mostra que a Idéia do Infinito que se encontra na subjetividade não é produzida por esta, do contrário não poderíamos pensar a Idéia do Infinito como transcendente, ou mesmo como possibilidade de uma saída para além do Ser. Mas, “[...] a idéia de infinito origina-se desde o exterior. (...) Não fosse assim, seria idéia do ser, e seria impossível ter idéia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria propriedade minha, uma reminiscência (que seria afinal um mau infinito) [...]”.¹¹⁴ Podemos assim considerar que a exterioridade não nasce com o homem, antes lhe é revelada pelo Outro que vem de mais além.

A relação com o Outro, a partir da Idéia do Infinito é induzida pelo Desejo, que não é necessidade de pão ou água, é Desejo metafísico, que é despertado pelo desejável, pelo transcendente. Aqui não é a fruição, nem o *gozo* do Eu que satisfaz o Desejo, aliás, esse Desejo nunca é saciado. Isso porque, o que se deseja não sacia os vazios de quem deseja, é um movimento que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida.

Este termo nos remeterá diretamente à Outrem, e nos ajuda ainda a compreender a Idéia do Infinito como saída da Totalidade. Mas, antes é necessário saber que esse Desejo é diferente do desejo que somos acostumados a ter todos os dias, seja de comida, seja de bebida ou de qualquer outra necessidade, ele é

¹¹³ *Tl.* p. 24.

¹¹⁴ SUSIN, 1949, p. 225.

diferente de tudo isso, ele é de uma origem que nenhuma substância material é suficiente para saciar. O Desejo metafísico é desejo do *absolutamente Outro*.¹¹⁵

A diferença entre desejo como necessidade e o Desejo metafísico, é que o primeiro é quase sempre saciado pelas substâncias materiais deste mundo, ou seja, desejo de algo que me falta, mas que é acessível pelo movimento de meu poder. Enquanto o segundo, é de outra natureza, não quer saciar minha necessidade, e nem pode, pois, o que se deseja não está acessível nem mesmo aos meus esquemas mentais. Uma vez que, a sede por esse Desejo vem de uma altura que é medida pela própria distância do Infinito. O que desejamos está além, não pode nem mesmo ser visto, é Outro. Levinas apresenta o exemplo da obra *O Banquete* de Platão, onde o mito do amor é lembrado por ser filho da abundância e da pobreza.

A satisfação do que se deseja é o próprio Desejo. O Desejo só parece com o desejo que se pode saciar, pelas frustrações das satisfações ou no aumento de mais desejo. Isso nos remete à própria distinção do homem com o animal, este último se satisfaz com seu desejo, enquanto aquele no Desejo pelo Outro constrói sua humanidade. O Desejo de algo que está mais além, que não se pode englobar, que é transcendente que é saciado pelo próprio Desejo, explica porque o finito pode pensar o Infinito, e mais, explica porque um pensamento pode pensar mais do que pensa. Ou seja, pode pensar o Infinito e nos clarear como a Idéia do Infinito não se tornou em Levinas um objeto de contemplação. Visto que “o infinito não é objecto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento que o pensa, (...) Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo ‘mede’ a infinitude do infinito.”¹¹⁶

Eis a relação do Desejo com o Infinito, este está além da Totalidade, é o *absolutamente Outro*, de tal forma que não cabe na própria idéia que se tem dele, pois não é conceito. O Desejo é justamente essa busca inalcançável pelo *mais além*, ele é um movimento de saída sem retorno, ida para um lugar que nunca foi nosso e ao qual nunca chegaremos. Este caráter de não-pertencimento garante a distância e a aproximação com o Outro, dado que o movimento não é retorno, tampouco

¹¹⁵ *TI*. p. 21.

¹¹⁶ *DEHH*. p. 212.

podemos ter nostalgia dessa terra, pois a nostalgia supõe um passado vivido, significa que algo lhe falta, mesmo que lhe seja desconhecido. O Desejo metafísico não é retorno, é ida.

Levinas pensa a relação onde o Outro seja visto em toda sua alteridade, idéia que só lhe é possível pelo Desejo do Infinito. Na relação com o Outro, a partir da Idéia de Infinito o Eu coloca o Outro diante de si, esse movimento que é Desejo metafísico. Nesse sentido o Outro se apresenta como Rosto, ou seja, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *idéia do outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto.”¹¹⁷ Com a idéia de Rosto, podemos observar o movimento da relação ética pensada por Levinas. Ou ainda, como o Rosto do Outro questiona o Eu fundado a partir da consciência de si.

3.2 A epifania do Rosto e o Eu questionado

Um dos termos mais importantes do pensamento de Levinas é o Rosto¹¹⁸. A princípio, este parece ser um tema pontual na obra levinasiana, contudo, na medida em que vamos aprofundando as leituras vemos o grau de relação que o Rosto tem com outros termos que formam o pensamento ético de Levinas¹¹⁹.

Diante da perda de sentido e do momento crucial e crítico que passa o pensamento ocidental, Levinas pensa uma abertura Ética que possibilite orientar o homem na relação com o Outro e com os outros que também são seus próximos.

¹¹⁷ *Tl.* p. 37.

¹¹⁸ Faz-se importante salientar que esta categoria do Rosto mesmo assumindo uma dimensão filosófica tem seu histórico. Para compreensão da idéia de *visage* (Rosto) em pensadores como Hegel, Rosenzweig, Max Picard, Dostoiévski e na Bíblia, ver: NUNES, 1993, pp. 33-37.

¹¹⁹ O tema do Rosto é abordado por Levinas em toda sua obra, entretanto destacamos aqui a *secção III de Totalidade e Infinito*, a *VII parte* de seu diálogo com Philippe Nemo em **Ética e Infinito**, seu artigo *a determinação filosófica da idéia de cultura*, mas especificamente a sétima parte intitulada *a epifania do rosto e a cultura como responsabilidade por outrem* e seu artigo *do uno ao outro: transcendência e tempo*, mas especificamente a quinta parte intitulada *o rosto e a morte de outrem*, ambos os artigos reunidos em **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**, ainda podemos encontrar uma bela análise do Rosto como a-Deus em *Notas sobre o sentido* em seu livro **De Deus que vem à idéia**. Claro que outras obras, ou melhor, em toda a obra de Levinas o Rosto sempre será abordado, uma vez que ele é pura exterioridade que desequilibra o Eu de seu egoísmo.

Lembremos que a Ética como filosofia primeira é a própria manifestação, revelação, do Outro ao Eu. A relação ética entre o Eu e o Outro se dá justamente a partir da separação, esta que não é simplesmente separação ontológica, aliás, é justamente a partir da crítica à ontologia como inteligência dos seres que Levinas critica a ética da autonomia.

A relação é possibilitada agora através da Idéia do Infinito, que é despertada pelo Desejo. A exterioridade se apresenta pelo Rosto do Outro que se revela ao Eu estabelecendo uma relação entre desiguais, ou seja, uma relação assimétrica. Eu sou responsável pelo Outro independente de qualquer glória futura. A relação ética é possível na medida em que o Outro vem a mim através do Rosto e me domina, mas a relação não é de dominação ontológica, tipo adequação sujeito-objeto. Ela é dominação por uma responsabilidade que existe anterior a minha existência. O Rosto fala, ele é expressão, e a linguagem passa a ser a condição da relação.

Levinas chega à idéia de Rosto como significação, pois para ele o face a face é a experiência original. É o início e o fim da própria experiência ética. Se a experiência ética é pensada como parte da filosofia e é por essa estabelecida, a crítica de Levinas vai às filosofias da Ética.

Para ele a experiência ética não é derivação de um pensamento totalizante, nem do sujeito livre e autônomo, nem mesmo da consciência de si. Antes, o sentido vem da experiência da epifania do Rosto que vem do Infinito mediado pelo Desejo metafísico. Para Levinas “[...] a ordem do sentido, que me aparece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por conseqüência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade.”¹²⁰ É importante notar que, para Levinas, a filosofia é mais que o simples aparecer do Rosto, mas a partir deste podemos pensar uma Ética, mesmo que ainda não haja filosofia como tal. O que ocorre é que o sentido do Rosto pode iniciar uma questão filosófica, pois “é à medida que tenho que responder não só pelo Rosto do Outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que surge a necessidade mesma da atitude teorética.”¹²¹

¹²⁰ EN, p. 143.

¹²¹ EN, p. 143.

A princípio Levinas diz que não pensa uma Ética, mas em dois de seus textos ele descreve o que seja a Ética. Vejamos seus dois argumentos: “descrevo a ética, é o humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar em relação a si prioridade ao outro.”¹²² Já em seu segundo argumento Levinas diz, “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda filosofia possa ser pragmática.”¹²³ Percebe-se que parece a princípio haver uma contradição nos dois argumentos, de um lado ele diz que a Ética é o humano e de outro diz que não quer construir uma Ética. O que então estes dois argumentos significam? Somente a princípio há contradição, e no nosso entender Levinas constrói uma Ética, mas uma Ética onde o sentido primeiro e último é o humano. Quando Levinas diz que não quer construir uma Ética, ele está se referindo a uma ética do tipo aristotélica ou kantiana¹²⁴, ou seja, uma ética que tenha resquícios de redução do Outro ao Mesmo, uma ética fundada a partir da consciência de si, do sujeito livre e autônomo, em última instância do Eu soberano. Antes, Levinas busca uma abertura onde a relação ética possa ter outro sentido, a perda da prioridade ontológica, pois “valorizar o Outro, fundar uma ética sobre uma relação irreduzível ao conceito, referir-se ao rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma perda do eu como condição do sentido ético.”¹²⁵

Neste sentido, verdadeiramente Levinas não pensa em construir uma Ética. Pois como afirma Fabri, “[...] é o caráter não conceptual da relação ética que torna possível qualquer aspiração à universalidade.”¹²⁶ Cremos a partir deste fragmento que Levinas não está defendendo um povo escolhido e santo, pois o Rosto como termo ético parece-nos muito universal, uma vez que todo ser humano é

¹²² EN. pp. 149-150.

¹²³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. (p. 82). Doravante *El*.

¹²⁴ Uma excelente exposição sobre a ética de Aristotélica e a ética kantiana é feita por Lima Vaz. (Vaz, 2002).

¹²⁵ FABRI, 2001, p. 245.

¹²⁶ FABRI, 2001, p. 245.

dotado de rosto¹²⁷. O início da Ética assenta-se na própria constituição do encontro entre dois termos separados, na epifania do Rosto do Outro, que me chama à responsabilidade, esta que é mais antiga que toda ontologia e mais ontológica que a própria ontologia¹²⁸, é antes de qualquer liberdade e me vem de um passado imemorial. Mas o Rosto de que nos fala Levinas “[...] não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação do absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado [...]”¹²⁹.

Diante desta nudez o Rosto nos apresenta um paradoxo, a saber: de um lado a incitação ao assassinato e de outro o mandamento *tu não matarás*. Este *tu não matarás* pode ser ainda um apelo do Outro para que eu não o deixe morrer só. Ele me chama a responder a ele e por ele, uma vez que sua voz se foi. Eu não devo esperar a resposta do Outro, mas tenho que responder, e nesse sentido vê-se que Levinas não assenta assim sua relação ética com o Rosto numa simetria, mas numa assimetria pois, “[...] na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco me importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável.”¹³⁰ Cabe salientar que esta relação com o Rosto para Levinas tem uma função fundamental no deslocamento do Eu, ele é um traumatismo na autonomia do sujeito, como observa Pelizzoli: “[...] o Rosto representa o abalo da espontaneidade da força do eu, da autonomia auto-justificada, da liberdade e da vontade de poder. É, por conseguinte, abalo do próprio estatuto ontológico do ser, ou onde ele assenta, no plano da imanência [...]”¹³¹ Esse abalo colocando a identidade do Eu em questão, o força a uma infinita Responsabilidade para com outrem.¹³²

¹²⁷ Sabemos muito bem que o Rosto que Levinas está falando não é o rosto do francês ou do brasileiro, tampouco o do asiático, antes é o Rosto do outro homem que me chama a responsabilidade, Rosto sem contexto nem significação cultural.

¹²⁸ Como asserta o próprio Levinas: “[...] a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia”. (DVI. p. 128).

¹²⁹ EN. p. 144.

¹³⁰ EN. p. 145.

¹³¹ PELIZZOLI, 2002, p. 93.

¹³² “[...] o rosto coloca em questão a suficiência de minha identidade de eu, ele obriga a uma infinita responsabilidade para com outrem. Transcendência originária significando no concreto, imediatamente ético, do rosto” (DVI. p. 181).

3.3 Rosto e Discurso

O discurso do Rosto é assimétrico. Esta será a base da relação entre o Mesmo e o Outro, aqui os termos da relação não se manterão presos a nenhum esquema formal imposto pela linguagem imanente à razão, não é este o espaço da imanência, mas fundamentalmente o lugar privilegiado da transcendência. Visto que independente da relação com o mesmo o Outro continua transcendente. Nesse sentido, “A relação do mesmo e do outro ou metafísica - processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade do ‘eu’ – de ente particular, único e autóctone – sai de si.”¹³³

A relação com a exterioridade possibilita ao Eu uma constante oportunidade de justificar-se perante o Outro. Há uma distância *absoluta* entre o Eu e o Outro, mas distância que impossibilita qualquer tematização dos termos separados. O discurso quando ocorre já é a própria manifestação do Rosto, este “[...] 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 já é discurso.”¹³⁴ O discurso que Levinas está falando é a relação mesma com a exterioridade, e não uma transmissão de saber a Outrem, ou um diálogo do Eu consigo mesmo. Vemos nascer nesta postura a significação como aproximação à exterioridade.

Esta significação difere da idéia que o intelectualismo cultivou sobre a significação, onde na maioria das vezes a tradição filosófica ocidental sustentou que não existe significação separada da realidade, ou seja, compreender e perceber coincidem. Esta é a base do intelectualismo. Pois fazem da significação conteúdos dados à consciência. A crítica de Levinas vai à intuição como “[...] fonte de toda significação, quer estes dados sejam idéias, relações ou qualidades sensíveis.”¹³⁵

¹³³ *Tl.* p. 27.

¹³⁴ *Tl.* p. 53.

¹³⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993. (p. 22). Doravante *HAH*.

Crítica que ele não deixa de estender a Husserl, que continua o intelectualismo e “[...] *justifica as significações por um retorno dado.*”¹³⁶

A significação seria assim a exteriorização dos dados da consciência justificadas na intuição. Ela se daria num horizonte onde os dados da intuição se definiriam. Assim, segundo Levinas, “[...] a significação não é uma modificação trazida a um conteúdo existindo fora de toda linguagem. Tudo permanece numa linguagem ou num mundo, a estrutura do mundo assemelhando-se à ordem da linguagem com possibilidades que nenhum dicionário pode determinar.”¹³⁷ A linguagem já se encontra num mundo histórico, nada existe fora desse horizonte. É opondo-se a esta estrutura que Levinas apresenta a significação como transcendente, vindo a mim pelo Rosto de Outrem, origem de todo sentido.

Para ele é no Desejo do Outro que encontramos o sentido como significação primeira, que não decorre de nenhum esquema formal forjado pela *intencionalidade de...*, antes, é do Rosto que tiramos tal sentido. Mas significação sem contexto, Levinas não fala mais do horizonte do mundo, mas de Outro em que a contextualização é impossível, ou seja, onde o contexto não seja capaz de significar o Rosto que se revela, que visita, posto que:

[...] toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido, pode dizer-se que o rosto não é ‘visto’. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria. É o incontível, leva-nos mais além [...].¹³⁸

O caráter não-englobável do Rosto o preserva em sua alteridade. Ele se manifesta a mim, está livre até mesmo de toda significação cultural, ele não é uma coincidência com o que há no mundo, ele é independente de qualquer significação que este possa oferecer. O Rosto é visitação, ele vem ao mundo da cultura, e este não o pode significar. Levinas diz que: “[...] o fenômeno que é a aparição do Outro, é também rosto: ou ainda (...) a epifania do rosto é *visitação*. Enquanto o fenômeno já

¹³⁶ HAH. p. 22.

¹³⁷ HAH. p. 26.

¹³⁸ EI. p. 78.

é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva.”¹³⁹

Salienta-se que o próprio Levinas admitiu em entrevista a Philippe Nemo – dentro de *Ética e Infinito* –, que não se pode falar de uma análise fenomenológica do Rosto. Não o podemos significar, uma vez que sua visitação é desprovida de imagem concreta como o mundo da cultura nos oferece, ele vem a nós de forma abstrata, pois ele é pura nudez, nele não vemos nem mesmo a sua forma, ele se apresenta nu, e essa nudez permite a sua distância, a sua alteridade, e ao mesmo tempo uma aproximação, pois ele fala, e fora de todo e qualquer contexto possível de significação ele já é linguagem, e sua manifestação é seu primeiro discurso.

Tal discurso é o que Levinas chama de *relação original com o exterior*, ele é relação com o *absolutamente estranho*. Nesse sentido, pode-se perguntar: A linguagem não reduziria o Outro ao Mesmo? Nesta relação com a exterioridade a linguagem não correria o risco de significar o Rosto colocando-o no mundo da cultura como uma obra de arte? Sabendo que “nem todo o discurso é relação com a exterioridade.”¹⁴⁰ Acredita-se que tais riscos não são possíveis, dado que: “a exterioridade que a linguagem desenha – relação com Outrem – não se assemelha à exterioridade de uma obra, porque a exterioridade objectiva da obra situa-se já no mundo instaurado pela linguagem, isto é, a transcendência.”¹⁴¹ Não há possibilidade de redução, pois quando o Outro se manifesta ao Eu, ele fala de si mesmo, não tem significado o seu apresentar-se, ele vem de mais além. Mas o Rosto fala, não necessita de intérprete, interpretá-lo, já é negá-lo, e isso seria violentá-lo. Ao contrário, ele, o Outro, é que me interpela, que me exige uma resposta, “[...] o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecer-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade.”¹⁴²

Quando o Outro fala, ele desfaz todo conceito formado previamente pela consciência, ele me chama à sua necessidade, e ao Eu só resta responder. Este é o primeiro passo para com o Outro que nem mesmo sabemos quem é, é aceitar seu

¹³⁹ HAH. p. 51.

¹⁴⁰ TI. p. 57.

¹⁴¹ TI. p. 57.

¹⁴² HAH. p. 52.

ensinamento, é aceitar a exterioridade absoluta do Outro, ele vem como uma interrogação questionadora de minha liberdade. O Eu é impelido a responder à presença do Outro, esta resposta já é relação, relação onde a alteridade é radical.

Na resposta temos a experiência do ensinamento, ele nos leva a uma experiência onde se encontra a origem de toda significação. Mas não pode ser tematizado, pois o Rosto é um discurso que nega toda e qualquer violência, uma vez que “o rosto onde se apresenta o Outro (...) não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é não-violência por excelência [...]”.¹⁴³ Essa manifestação é Ética, e nesse caso, ele como discurso requer justiça, o Eu responde, pois isso é receber o Mestre, é respeitá-lo em sua alteridade, dado que o Rosto do Mestre ensina, Rosto que vem do Infinito, que fala e que espera um *ato ético*.

a palavra não se instaura num meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, existência separada na sua fruição, e que não acolhe o rosto e a sua voz que vem de outra margem, de mãos vazias. A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num ‘espaço’ essencialmente assimétrico [...].¹⁴⁴

O Rosto faz com que o Mesmo ouça seu apelo, e entre em relação com ele. Tal relação é desigual, pois o Outro que se apresenta no Rosto, vem de uma altura que o faz ao mesmo tempo pobre e senhor. Responder a esse apelo não consiste em trocar favores ou glórias, esse responder é essencialmente assimétrico, não depende do Outro, de quem não posso falar, depende exclusivamente de *mim*. Contudo, esse espaço assimétrico que se instaura entre o Mesmo e o Outro só é possível porque ambos encontram-se separados. Por isso Levinas diz:

[...] ouvir a sua miséria que clama por justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se

¹⁴³ *TI*. p. 181.

¹⁴⁴ *TI*. p. 194.

apresenta no rosto. Menos, porque o rosto chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresentou vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.¹⁴⁵

Diante do Rosto, cabe ao Eu já se colocar de prontidão, no lugar de *servo*. Sou chamado à minha responsabilidade, onde sou dominado pelo Rosto, onde minha identidade produzida pelo egoísmo se deixa ensinar pela palavra do *Mestre*. Isso só é possível porque sou separado. Tanto a separação como a assimetria, nos ajudam a entender como a relação com o Rosto é Ética, além de não nos deixar cair numa aporia: como podemos ser dominados por um ser que não podemos ver, nem tocar, tampouco abarcar com nosso pensamento, e mais, como ele pode ensinar e ser o princípio da Ética? Levinas afirma que “[...] a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética.”¹⁴⁶

Aqui, a relação ética está *mais além*, o Rosto vem de outro lugar, e traz como primeiro discurso o *tu não matarás*, isso é uma ordem, um mandamento do qual não posso me omitir, ele é o começo da relação. Relação onde a epifania do Rosto, como observa Pelizzoli: “[...] implica a abertura do âmbito da *responsabilidade*; mas não unicamente no sentido corrente, do comportamento moral e do assumir tarefas ou da ética prescritiva; antes, estamos às voltas com o *sentido maior da subjetividade que aflora na ‘relação ao outro’*.”¹⁴⁷ Responsabilidade que é Ética antes de qualquer coisa.

O questionamento do Eu, não só abala a idéia de ética como a própria noção o de subjetividade. Pois a origem do Eu como identificação consigo mesmo nascido da razão é própria do idealismo. Esse questionamento ainda que tratado por rápidas palavras aponta que Levinas utiliza-se de outras vias para pensar a subjetividade, o Rosto desempenha nesse sentido um papel importantíssimo. Ele provoca um traumatismo no Eu, e põe em questão essa identificação. Mesmo que as

¹⁴⁵ *Tl.* p. 193.

¹⁴⁶ *EI.* pp. 78-79.

¹⁴⁷ PELIZZOLI, 2002, p. 95. (grifo do autor).

análises apontem para uma relação original na linguagem é preciso salientar que tais análises ainda são frutos das análises fenomenológicas de Levinas presentes em *Totalidade e Infinito*, faz-se necessário uma análise mais profunda sobre a origem anárquica para Eu longe de sua identificação com a consciência. Na sua crítica a filosofia da tradição ocidental ao Eu soberano e autônomo, o Rosto se faz contraponto questionando esse império.

3.4 Anarquia do Eu

Se a subjetividade não se confunde com consciência, como se dá então o processo de construção do Eu? Quanto a isso Levinas é bem claro ao afirmar que a consciência não esgota a noção de subjetividade, antes, a consciência “[...] repousa já sobre uma ‘condição subjetiva’, sobre uma identidade que se chama ‘Eu’ ou ‘Eu’. É verdade que, interrogando sobre o sentido desta identidade, tem-se costume seja de denunciar uma substância reificada seja de voltar ao *para si* da consciência.”¹⁴⁸

Para Levinas o Eu não coincide com o *para si* da consciência. Esse ensinamento segundo Levinas, vem do idealismo, que faz coincidir sujeito e consciência. Ensinamento este, que é um esforço de superação do dualismo entre o Ser e o pensamento, fazendo coincidir assim substância e sujeito. Levinas vai além dessa coincidência, ou melhor, torna insustentável tal caminho para pensar a subjetividade. Ele faz uma análise mais profunda, utilizando-se da recorrência para ir além ou aquém da consciência e de seus malabarismos, sem contudo, recair em uma nova consciência, a busca será pelo Si (mesmo) antes do Eu.

Em termos gerais a filosofia ocidental pensou o sujeito como consciência, sua origem dá-se nesta. O sujeito é livre, e sua origem interna dá-se justamente na medida em que coincide com a liberdade, consciência e saber. Na história deste mesmo pensamento, não se tem questionado sobre a coincidência entre a

¹⁴⁸ *AE*. p. 162. “Elle repose déjà sur une « condition subjective », sur une identité que l'on appelle « Moi » ou « Je ». Il est vrai que, interrogeant sur le sens de cette identité, on a coutume soit d'y dénoncer une substance réifiée soit d'y retrouver le pour soi de la conscience.”

subjetividade e consciência. O sujeito está preso aos jogos desta. Mas Levinas contesta essa origem, para ele o sujeito não se origina na consciência de si, o Eu não nasce de uma peripécia esquemática da intencionalidade de..., ele não é identificação consigo mesmo. Antes ele se descobre diante de um questionamento do qual ele não pode fugir. Questionamento vindo do Rosto do Outro que é meu próximo. O Eu é passividade, mas não no sentido de quietude, consciência de seu estado. Mas passividade pura, aquém do saber-se passivo. Essa oposição ao Eu como atividade, como identificação, como consciência é clara e é o grande esforço de Levinas empreendido nas páginas de *Autrement qu'être*.

Ora, pensar esse Eu fora da consciência, ou melhor, aquém desta, fora do Ser, é pensar o Eu em recorrência, é ir aquém do Eu. Este para Levinas encontra-se no acusativo, e isto o faz vazio de si mesmo, a oposição à idéia tradicional da constituição do Eu leva Levinas a pensar uma ruptura no eterno repouso da consciência em si mesmo.

Esta posição levinasiana tem como consequência a própria capacidade que o eu tem de se dobrar sobre si e constituir-se como eu, que se torna si mesmo como objecto, só é possível porque o eu é antes de mais *eu no acusativo*. Só esta ruptura anárquica que o individua permite que se realize a segunda ruptura que o eu faz a si mesmo ao desdobrar-se em sujeito e objecto e que é anulada no acto da sua própria realização.¹⁴⁹

Longe de identificar subjetividade e consciência Levinas quer mostrar que na aproximação a consciência não consegue alcançar o Eu que está em recorrência, pois este já está fora do alcance do Ser, a recorrência é como um exílio, é expulsão fora do Ser. O movimento da recorrência vai ao Infinito, e justamente por está fora do Ser não se pode representar o Eu, este está fora de toda tematização. Isso se dá pelo fato da recorrência não ter um início determinado, não está no tempo memorável que o Eu/consciência em sua estrutura temporal – presente-passado futuro – pode alcançar, ela está aquém do Dito. Como nos diz o próprio Levinas:

¹⁴⁹ BRITO, 2002, p. 284.

A recorrência é mais passado que todo passado memorável, que todo passado convertível em presente. Criatura, mas órfã de nascimento ou atéia ignorando sem dúvidas seu Criador, pois se ela o conhecesse ela assumiria ainda seu começo. A recorrência de si mesmo reenvia a quem do presente onde toda identidade identificada no Dito se constitui: ela está desde agora constituída quando no ato de constituição chega somente para apreender a origem.¹⁵⁰

O Eu não surge na sua saída ao exterior, não é na apropriação do mundo: posse, que ele se constitui como identidade. Ele não é identificação, não é auto-posição como em Fichte. Ele é pensado numa passividade pura antes mesmo de qualquer coincidência consigo mesmo. Levinas não pensa a recorrência como uma artimanha da consciência onde o Eu irá buscar seu ponto de apoio para existir ou para mover o mundo, ele só se descobre cada vez mais vazio. Não adianta o Eu procurar em si a sua origem, ela é anárquica. Ele é sem identidade em si, não tem com que se identificar, sua identidade vem de dentro na medida em que obedece o mandamento do próximo que vem de fora. É na medida em que responde, em que se torna responsável é que se pode dizer que o Eu se identifica. Ou seja, “é a resposta a essa ordem que leva o eu a ser e a descobrir-se como identidade e consistência, como ‘contração, uma vereda para lá da identidade roendo essa mesma identidade’”.¹⁵¹

O Eu para Levinas não é essência, substância ou consciência, antes ele é responsabilidade, e é daqui que vem a individuação do Eu. Considerar o Eu como essência é generalizá-lo, é colocá-lo no mundo como senhor de si e do mundo, e ao mesmo tempo senhor de nada, uma vez que ele se dilui na generalização. Para ele a situação do Eu é de “[...] exílio ou refugio em si sem condição nem apoio, longe das coberturas e das desculpas que apresenta abundantemente a essência exibida no Dito. Na responsabilidade enquanto que citado ou eleito [...]”.¹⁵²

¹⁵⁰ AE. pp. 165-166. “La récurrence est plus passée que tout passé mémorable, que tout passé convertible en présent. Créature, mais orpheline de naissance ou athée ignorant sans doute son Créateur, car si elle le connaissait elle assumerait encore son commencement. La récurrence de soi-même renvoie en deçà du présent où toute identité identifiée dans le Dit se constitue: elle est d’ores et déjà constituée lorsque l’acte de constitution vient seulement pour prendre origine.”

¹⁵¹ BRITO, 2002, p. 285.

¹⁵² AE. p. 167. “Exil ou refuge en soi sans conditions ni soutien, loin des couvertures et des excuses que présente abondamment l’essence exhibée dans le Dit. Dans la responsabilité en tant qu’assigné ou élu [...]”

O propósito de Levinas não é enunciar uma universalidade para a origem do Eu, ao contrário, ele quer justamente apresentar a partir do Eu citado o único, o que não se deixa tematizar nem englobar no conceito. Isso fica claro quando Levinas em *Autrement qu'être*, fixa que a singularidade do Eu não é uma qualidade como as impressões digitais, ou seja, uma especificidade do mesmo, ou ainda: “A identidade do si-mesmo não é a inércia de uma quiddidade individuada graças a uma diferença específica última inerente ao corpo ou ao caráter nem graças à unicidade de uma conjuntura natural ou histórica. Ela está na unidade citada.”¹⁵³ O si-mesmo está mui distante da idéia de identidade que surge na consciência. Este fragmento deixa claro que para nosso autor a individuação do Eu não está presa às categorias de tempo e espaço. O Si (mesmo) não se identifica com a história existencial do sujeito. Estamos longe do desenvolvimento do Eu onde na tradição era concebido ainda no modelo cartesiano, Eu soberano, “[...] núcleo resistente onde tudo se encontra e donde tudo parte e no qual, por isso, assenta todo edifício [...]”¹⁵⁴ do conhecimento e da subjetividade.

Mas é preciso ter bem claro o que Levinas quer dizer com o termo recorrência. É importante a nota de Susin, que esclarece que este termo está ligado diretamente à corporeidade e ao tempo, ou seja, ao Si e à passividade. Ele afirma que “a recorrência supõe a redução do **eu** ao **Se**, do nominativo ao acusativo, e a redução do presente à passividade do tempo, que em termos de linguagem Levinas resume na re-condução do Dito ao Dizer, da sincronia à diacronia – temporalização.”¹⁵⁵ É a prioridade do Se em relação ao Eu que possibilitará Levinas radicalizar a subjetividade como Substituição. Prioridade que faz do Eu um exilado e já disposto na responsabilidade ao próximo. O Si (mesmo) não é uma construção do Eu, da consciência, ele já existe, ele é constituído não de conceitos, mas de passividade absoluta assim como afirma Levinas:

O si-mesmo não pode se fazer, ele já está feito de passividade absoluta, e, neste sentido, vítima de uma perseguição paralisando

¹⁵³ AE. p. 166 “L'identité du soi-même n'est pas l'inertie d'une quiddité individuée grâce à une différence spécifique ultime inhérente au corps ou au caractère. ni grâce à l'unicité d'une conjuncture naturelle ou historique. Elle est dans l'unicité de l'assigné.”

¹⁵⁴ BRITO, 2002, p. 286.

¹⁵⁵ SUSIN, 1984, p. 319. (grifo do autor).

toda assunção que poderia se despertar nele para pôr-se *para* si, passividade do apego já tecido como irreversivelmente passado, a margem de toda memória, de toda recordação. Tecido num tempo irrecuperável que o presente, representado na recordação, não iguala, num tempo de um nascimento ou de criação do qual natureza ou criatura guardam um vestígio inconvertível em recordação.¹⁵⁶

Percebemos que o tempo aqui é essa passividade aquém de toda recordação, ele está sempre no acusativo, criatura sem origem, ou lembrança de seu criador, ou seja, “o acusativo precede, no homem, o nominativo: não sou eu que inicialmente me categorizo. Sou **Se**, criatura sem ser criador de mim mesmo, e no entanto sem provir do mundo: acusativo ex nihilo ou acusativo absoluto.”¹⁵⁷

Saber-se responsável pelo Outro, antes mesmo de ter consciência de alguma coisa, antes de ter-se tomado precauções, saber-se criatura sem origem, parece ser uma determinação especulativa que talvez nenhuma lógica seja capaz de superar. Ora, isso para nós parece realmente insustentável, temos outra forma de relação com o Ser e com o próximo, Levinas realmente nos lança para muito longe de nosso entendimento sobre a constituição do Eu.

Estar no acusativo é estar nomeado, é ser responsável e responder ao mandamento, obedecer é descobrir-se Eu. É sentir-se na busca pela identidade de perseguido. Estar no acusativo é estar na passividade absoluta. Como afirma Susin, “pelo **Se** – pelo acusativo absoluto – eu sou originalmente um **perseguido**, cada vez mais expulso do **eu** em direção ao vestígio criatural em que me acua o **Se**.”¹⁵⁸ É importante notar que quando Levinas fala de acusação não está sugerindo uma relação de perdas e ganhos, o perseguido sente-se obsediado pelo perseguidor, a acusação é vinda de um passado imemorial, anárquico à consciência. A acusação é sem fundamento, não tem origem. É condição fundamental entendermos a obsessão nesse movimento de construção da subjetividade sem coincidência com a consciência. Assim, notemos que para Levinas,

¹⁵⁶ AE. p. 165. “Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralyse gant toute assumption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser pour soi, passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deçà de toute mernoire, de tout rappel. Nouée dans un temps irrécupérable que le présent, représenté dans le rappel, n'égale pas, dans un temps de la naissance ou de la création dont nature ou créature garde une trace, inconvertible en souvenir.”

¹⁵⁷ SUSIN, 1984, p. 312. (grifo do autor).

¹⁵⁸ SUSIN, 1984, pp. 313-314. (grifo do autor).

na obsessão, a acusação das categorias se transforma num acusativo sob o qual é colocado o eu da consciência livre: uma acusação sem fundamento. Anterior a todo movimento da vontade, a acusação obsessiva é perseguidora. Ela despoja o Eu de seu orgulho e do seu imperialismo dominado de eu (egocêntrico). O sujeito está no acusativo sem recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o *uno* da primeira hipótese do *parmenides*, sem fundamento.¹⁵⁹

Pensar o Eu sem fundamento, a partir da recorrência na proximidade, pensá-lo como perseguido e acusado é trazer à filosofia outra maneira de pensar a humanidade dos seres humanos. Romper com a tradição que coincide subjetividade e consciência é pensar um sujeito aquém da consciência, um sujeito sempre em dívida, respondendo sempre em atraso. Obsediado pelo outro numa passividade mais passiva que toda passividade, é pensar uma subjetividade antes de qualquer reflexão, pensar uma subjetividade sem origem, que em sua atividade – e aqui não há contradição – é não-tematizável, pois tal passividade é o que Levinas chama de “passividade do traumatismo, porém traumatismo que impede sua própria representação, traumatismo ensurdecido, cortando o fio da consciência, que deveria acolhê-lo no presente, passividade da perseguição.”¹⁶⁰ No acusativo o Eu sente toda a passividade, o Se é a própria deposição do sujeito de seu trono de soberano. Já estamos em direção ao Outro, pois o Si (mesmo) é desde sua origem anárquica para-o-outro, *para*, que é de sentido único. Ser para Outro é ser antes nomeado por este. Pois é o Outro quem me dá identidade, é ele que me chama pelo nome. O Eu enquanto pro-nome é chamado a responder, e é justamente nesse chamado que nasce minha identidade. Pois este chamado é “[...] anterior e originante do outro [...]” que “[...] me re-conduz do nominativo ao acusativo original. (...) a identidade antes de ser fruto da auto-identificação, é a identificação que cria o

¹⁵⁹ AE. pp. 174-175. “Dans l'obsession, l'accusation de la catégorie se mue en un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre: accusation sans fondement, certes, antérieure à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persecutrice. Elle dépouille le Moi de sa superbe et de son impérialisme dominateur de moi. Le sujet est à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être comme l'un dans la première hypothèse du Parménide, sans fondement.”

¹⁶⁰ AE. p. 175. *Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent; passivité de la persécution.*

eu como produzido pela nomeação do outro [...]”.¹⁶¹ Essa condição de ser chamado tem como consequência não poder fugir ao chamado, pois é pelo chamado, pelo nome que o Eu é criado como sujeito responsável. Susin observa que:

o pro-nome **eu**, em nominativo como representante de um nome primordial em acusativo anterior e criador do **eu**, não pode ser nominativo inteiramente correlacionado e absorvido pelo verbo, (...) eu não sou somente o que faço. (...) **Mais originalmente**, antes de **eu** ser no Dito, eu provenho do Dizer, da nomeação que, nomeado-me permanentemente re-conduz-me ao anterior do nome. O nome é ao verbo, a antropologia se põe além e antes da ontologia – verbal e ativa (...) Pelo nome, eu sou ‘identidade injustificada’ no ser e nas estruturas do mundo, vindo de além.¹⁶²

Identificado pelo nome, sendo passividade absoluta e para o Outro, o Eu sendo essa “identidade injustificada”, chamado sempre a responder, e sempre atrasado se aproxima do próximo, é responsável pelo Outro até a Substituição.

¹⁶¹ SUSIN, 1984, p. 315. (grifo do autor).

¹⁶² SUSIN, 1984, pp. 315-316. (grifo do autor).

4 A SUBSTITUIÇÃO COMO ÉTICA

O Eu não é um ente 'capaz' de expiar pelos outros: ele é esta expiação original – involuntária – pois anterior à iniciativa da vontade (anterior a origem), como si a unidade e a unicidade do Eu estivesse já presa sobre si a gravidade do outro. Neste sentido o Si (Soi) é bondade (...) até a substituição. (Levinas).

4.1 A responsabilidade infinita

A Substituição não é uma tomada de consciência, nem provém desta. Mas provém de um Eu vazio que recorre a Si e de Si ao Infinito. O termo Substituição está ligado diretamente à responsabilidade que no Dizer é exposição e resposta ao Outro. Ou seja, na proximidade onde o para do um-para-o-outro é a condição da Substituição. Aqui apresentaremos a responsabilidade ilimitada até a Substituição desvinculada da liberdade nascida do sujeito, já que esta se encontra na ordem do Ser e é condição para que o jogo da consciência, no se perder e se reencontrar no tempo, identifique o sujeito e o mundo, fundando uma subjetividade que se quer livre antes de responsável.

Para Levinas, a responsabilidade vem de um passado imemorial, aquém da liberdade e da vontade. A responsabilidade pelo outro é responsabilidade pela obsessão, e “[...] sugere a passividade absoluta de um *si* que jamais foi separado de si para reentrar em seguida nos seus limites e para se identificar reconhecendo-se em seu passado [...]”.¹⁶³ Longe das categorias ontológica, a responsabilidade está aquém da identidade, o Eu é responsável porque responde ao mandamento que vem do Infinito, e responde porque é sempre culpado, está sempre em dívida, sempre perseguido. Assim, a obsessão que vimos no capítulo anterior é a responsabilidade pelo Outro. Responsabilidade que não é atributo da liberdade, pois neste caso nem a responsabilidade nem a obsessão seriam constituinte, ou já ela mesma, da subjetividade do Eu no acusativo: refém. Ora, se a responsabilidade

¹⁶³ *AE*. p. 180. “[...] suggère la passivité absolue d'un soi qui n'a jamais eu à s'écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier en se reconnaissant dans son passe [...]”.

fosse decorrente da liberdade, o perseguido teria consciência de sua perseguição, mesmo que ele não tivesse cometido nada, saberia que sua obsessão de alguma maneira está ligada a uma falta, a uma dívida, seja ela qual for. Consciente de sua obsessão, o Eu tomaria as providências para enfrentar ou fugir da perseguição, nesse momento voltaríamos ao Eu cartesiano, que do ponto fixo, da consciência, resolveria a partir de suas próprias intenções e de seus esquemas mentais seu problema. A questão aqui é desmistificar essa liberdade egológica, pois faz com que no mundo apareça um Eu tão soberano que chegue mesmo a ser capaz de ter presenciado o momento de sua criação e a criação do mundo, como se a criação deste fosse obra de sua vontade, Levinas chama essa postura de presunção de idealistas, ou seja, de *filósofos*.¹⁶⁴ Contrariamente, ele pensa outra origem para a liberdade, pois,

A responsabilidade como obsessão é proximidade: como um parentesco, elo anterior a qualquer ligação escolhida. A linguagem é fraternidade e, assim, responsabilidade por Outrem e, logo, responsabilidade por aquilo que não cometi – pela dor e erro dos outros. Nos antípodas do jogo – da liberdade que não acarreta responsabilidade –, a proximidade é uma responsabilidade que não remete pra minha liberdade.¹⁶⁵

A responsabilidade não vem da vontade ou do livre-arbítrio, nem da bondade carismática do amor. A relação é diferente da ontologia do engajamento. Não está mediada pela consciência, que parte da liberdade para daí individualizar o Eu a partir de si mesmo, Levinas defende que a própria singularidade do Eu vem da responsabilidade pelo Outro. Este que fora dos esquemas representativos do Eu, vem de um passado imemorial, que nomeando e identificando o Eu o torna responsável, individualizando-o, e tornado-o único. Por isso, diferente da responsabilidade que se funda num discurso impessoal, em esquemas noetico-noemático, ele pensa que “é na passividade da obsessão – ou encarnada – que uma identidade se individua única, sem recorrer a nenhum sistema de referência, na

¹⁶⁴ AE. p. 194.

¹⁶⁵ DEHH. p. 284.

impossibilidade de esquivar-se sem carência, a citação do outro.”¹⁶⁶ Esta responsabilidade, Levinas levará até as últimas conseqüências. A universalidade da acusação faz do Eu responsável até a Substituição, e na sua individuação ele substituirá a qualquer um, mas ninguém poderá substituí-lo. Assim, como perseguido e refém, ele se torna responsável por todos e por tudo, pois “a ipseidade, na sua passividade sem arché da identidade, é refém. A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo de tudo e todos.”¹⁶⁷ A partir desta condição – ou in-condição – o Eu expia pelo Outro, a obsessão passa então à mais cara das tarefas: a radicalização da palavra responsabilidade. A subjetividade perseguida, não sofre somente “por outrem”, mas “para outrem”, e nesse sentido podemos pensar uma passividade absoluta. Que a partir do traumatismo da perseguição faz o Eu ser responsável até mesmo pelo perseguidor, pelas faltas não cometidas. Essa condição – ou in-condição – é o próprio questionamento do Ser, é o pôr em questão a consciência como núcleo do sujeito, é o destronamento do sujeito autônomo. O sujeito refém é vulnerabilidade e exposição à ofensa. Sujeito responsável, “Responsabilidade anterior ao diálogo, à troca de questões e respostas, à tematização do Dito que se superpõe à minha colocação em questão pelo outro na proximidade e que no Dizer da responsabilidade, se produz como digressão.”¹⁶⁸

Esta responsabilidade anterior à liberdade, que leva o Eu à Substituição só é possível porque no *fundo* ele é expiação e bondade, não *conatus essendi*. Todavia não podemos dizer que ele escolhe expiar pelo Outro, ou pelos outros, a expiação segundo Levinas é original, antes mesmo da manifestação da vontade “[...] como si a unidade e a unicidade do Eu estivesse já presa sobre si a gravidade do outro. Neste sentido o Si é bondade ou sob a exigência de um abandono de todo ter, de todo *a si* e de todo *para si*, até a substituição.”¹⁶⁹ Não estamos já falando da

¹⁶⁶ AE. p. 177. “C’est dans la passivité de l’obsession - ou incarnée - qu’une identité s’individue unique, sans recourir à aucun système de références, dans l’impossibilité de se dérober sans carence, à l’assignation de l’autre”

¹⁶⁷ AE. p. 180-181. “L’ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l’identité, est otage. Le mot Je signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.”

¹⁶⁸ AE. p. 176. “Responsabilité antérieure au dialogue, à l’échange de questions et de réponses, à la thématization du Dit qui se superpose à ma mise en question par l’autre dans la proximité et qui, dans le Dire de la responsabilité, se produit comme digression.”

¹⁶⁹ AE. p. 187. “[...] comme si l’unité et l’unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l’autre. Dans ce sens le Soi est bonté ou sous l’exigence d’un abandon de tout avoir, de tout à soi et de tout pour soi, jusqu’à la substitution.”

própria subjetividade? Esses termos se imbricam e delineiam um sujeito passivo, refém e único. Contrário ao sujeito atividade da tradição que o pensa a partir da liberdade e da consciência, o sujeito levinasiano é um constante ir para o outro, *para* que é via única da subjetividade insubstituível. Por isso, como afirma Brito: “a subjetividade é vulnerabilidade, sensibilidade, Dizer, exposição, proximidade, responsabilidade, que vai até a substituição.”¹⁷⁰

Esse ir até a Substituição, mostra que a responsabilidade não pode ser limitada. Quanto mais eu respondo mais estou em dívida. Mas responder que é um voltar a Si (mesmo) descobrir-se vazio e de Si, ir ao Infinito no vestígio do Rosto do Outro. Na recorrência descubro-me em falta. Descubro-me perseguido e refém, descubro que quanto “[...] mais justo sou – mais sou culpado, sou ‘em si’ para os outros. O psiquismo é o outro no mesmo sem alienar o mesmo.”¹⁷¹ Nesse sentido, poderíamos afirmar com Levinas que a “alma é o outro em mim.”¹⁷² Essa presença é imemorial, a unicidade do Eu vem desse passado mais passado que o próprio começo, vinda do traumatismo aquém de qualquer representação ou identificação consigo mesmo. Por está em mim, por ser minha alma e a condição de minha individualização, a resposta/responsabilidade não pode ser medida, não pode ser pensada em termos de perdas e ganhos. O Eu como responsável por tudo e por todos não pode ter a liberdade infinita que a intencionalidade lhe atribui, antes, a liberdade do Eu é finita, infinita é sua responsabilidade e sua culpa.

Nesse sentido, em termos éticos, somente a partir da responsabilidade é que é possível falar de liberdade e não o contrário, como faz as filosofias existencialistas. A responsabilidade é mais originária que a liberdade. Para Levinas antes da consciência temos a passividade pura: temporalização. Essa é que possibilita a consciência como atividade. Ora, ele parte da relação de proximidade para falar dessa liberdade posterior à responsabilidade, pois é “na proximidade do contato que se une toda liberdade engajada, que, por relação à liberdade da escolha da qual a consciência é a modalidade essencial, chama-se finita, liberdade na qual

¹⁷⁰ BRITO, 2002, p. 289.

¹⁷¹ *AE*. p. 178. “[...] plus je suis juste - plus je suis coupable. Je suis « en soi » par les autres. Fe psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même.”

¹⁷² *AE*. p. 111. “L'Ame est l'autre em moi.”

contudo, esforça-se de referir todo engajamento.”¹⁷³ O Eu é um ser responsável pelo Outro, logo sua responsabilidade que vem de uma ordem imemorial, anárquica, é ilimitada, antes de livre o Eu é responsável, ele responde. A responsabilidade precede a idéia de liberdade e não-liberdade. Essa responsabilidade vem de um não-lugar, aquém da essência.

O Eu quando responsável até pelas faltas do próximo, indo até a Substituição, não depende de seu livre-arbítrio ou de sua vontade para tomar sobre si a responsabilidade pelo Outro, e como já vimos, essa responsabilidade anterior à liberdade dá-se justamente pelo fato do Eu encontra-se sempre no acusativo, ele esta sempre em falta. Segundo Levinas, a responsabilidade ilimitada, sem a mediação seja da liberdade, seja da não-liberdade, “[...] reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o Eu numa passividade de perseguição, de negação e de expulsão fora da essência, em Si.”¹⁷⁴ Nesse sentido, a tese de Levinas sobre a prioridade da responsabilidade sobre a liberdade dá-se justamente porque não há liberdade infinita e sim responsabilidade infinita pois, a recorrência é a saída do Si (mesmo) para o Infinito, vestígio de Deus no Rosto do próximo, uma vez que quanto mais sou responsável mais sou culpado. Vemos aqui, que a tarefa que Levinas se propunha em *Totalidade e Infinito*, quebrar como o Eu imperialista da ontologia, toma outra dimensão em *Autrement qu’être*. Ora, a liberdade aqui é central nesse intuito, uma vez que a origem do sujeito vem do Outro, da nomeação, da recorrência que não é liberdade intencional, nem fruto de vontade alguma. Inclusive ele lembra que,

A recorrência do sujeito não é assim nem liberdade da possessão de si por si pela reflexão, nem liberdade do jogo onde me tomo este ou por aquele, atravessando os avatares sob as máscaras do carnaval da história. Trata-se de uma exigência vinda do outro, além do *ativo* de meus poderes, para abrir um ‘déficit’ sem limites, onde se gasta sem contar – livremente – o Si. Todo sofrimento e crueldade da essência pesam sobre o ponto que a suporta e a expia.”¹⁷⁵

¹⁷³ AE. p. 122. “Dans la proximité du contact se love toute libeté engage, que, par rapport à la liberté du choix dont la conscience est la modalité essentielle, on dit finie, libeté à laquelle cependant on s’efforce de ramener tout engagement.”

¹⁷⁴ AE. p. 197. “[...]réclame la subjectivité comme otage irremplaçable qu’elle dénude sous le Moi dans une passivité de persécution, de refoulement et d’expulsion hors l’essence, en Soi.”

¹⁷⁵ AE. p. 199. “La récurrence du sujet n’est ainsi ni la liberté de la possession de soi par soi dans la réflexion, ni la liberté du jeu où je me prends pour ceci ou pour cela traversant des avatars sous les

Todo sofrimento recai sobre o Eu. O Eu é expiação, aquém da passividade e da atividade, não é expiação voluntária, isso já seria fruto do Eu livre e autônomo, mas expiação aquém da origem. Esta expiação é a Substituição, o Eu expia, pois sua condição – ou in-condição – de sujeito é sofrer pelo Outro, ele não escolhe, não é livre, antes ele é perseguido e refém. Notemos o comentário indispensável de Susin, ele observa que “freqüentemente o verbo ‘substituir’ vem acompanhado do pronome, que aqui tem importância: ‘Se substituer’, ou seja, é no **Se** que acontece a sub-stituição, o gesto de pôr-**se** sob o outro”¹⁷⁶ Isso não é um jogo da ontologia, mas vem de uma linguagem messiânica, cujos termos parece-nos confundir com religião, todavia, aqui não é apenas outro olhar sobre o problema da subjetividade, é saída mesma da linguagem ontológica da filosofia ocidental. “a substituição exige como condição de possibilidade a destituição da eguidade do **eu**, sua de-posição e seu esvaziamento.”¹⁷⁷

4.2 A Substituição

A Substituição é um termo que Levinas já utiliza em *Totalidade e Infinito*, ele também aparece com mais profundidade, mas não totalmente desenvolvido, em seu texto *Linguagem e Proximidade em Descobrimo a existência como Husserl e Heidegger*. A Substituição vai além da substituição do Outro, o Eu substitui a todos. Esse termo é literalmente a pedra de toque do pensamento levinasiano, pois foi em torno deste tema, ou melhor, do capítulo sobre a Substituição que ele escreveu *Autrement qu’être*. A Substituição faz uma reviravolta na idéia de subjetividade, aliás, a Substituição é a subjetividade mesma. Estamos longe do termo acolhimento de *Totalidade e Infinito*, onde o Eu era determinado pelo acolhimento do Outro na casa.

masques du carnaval de l'histoire. Il s'agit d'une exigence venant de l'autre, par-delà *l'actif* de mes pouvons, pour ouvrir un «déficit » sans limites, ou dépense sans compter - librement - le Soi. Toute la souffrance et la cruauté de l'essence pesent sur un point qui la supporte et l'expie.”

¹⁷⁶ SUSIN, 1984, p. 378. (grifo do autor).

¹⁷⁷ SUSIN, 1984, p. 378. (grifo do autor).

A Substituição se dá na aproximação do próximo. E é o termo obsessão, a partir do traumatismo da perseguição que nos conduz até ela. E uma das grandes viragens no pensamento ocidental a respeito da Substituição é que através dela “[...] ultrapassa-se a noção de substância como constitutiva da subjetividade bem como a definição da subjetividade como ser. A subjetividade aparece assim como o inverso do ser.”¹⁷⁸ E não poderia ser diferente, já que Levinas opera com termos distantes ou depuradas da ontologia, a liberdade não tem primazia em relação à responsabilidade, a proximidade não é *pensada* em termos espaciais, o Eu não tem consciência da perseguição, obsediado, no acusativo, é responsável até a Substituição e na Substituição ele substitui a tudo e a todos. Essa operação na subjetividade é outramente que ser, não é *conatus essendi*.

Essa subjetividade é uma subjetividade que sempre tem uma responsabilidade *a mais* pelo próximo. Ela é substituição incondicional, é um-para-o-outro. Para entendermos melhor a idéia de substituição no pensamento de Levinas, entendamos como ele faz uma reviravolta no seu pensamento, abandonando a metáfora da paternidade de *Totalidade e Infinito* e abraçando a metáfora da maternidade em *Autrement qu'être*.

enquanto em *Totalidade e Infinito* a metáfora privilegiada para expressar a relação eu-Outro era a da paternidade, susceptível de trazer à idéia a virilidade que, (...) o autor acabou por identificar com o ser, agora fala-se de maternidade, que traz à idéia o feminino que Levinas identificará, (...) com o humano. Para o autor, o eu, que é responsabilidade vai até a substituição, é maternidade que é ‘o levar por excelência’ e que é realização cabal da substituição. A mãe que traz em si o filho, o Outro, responsável por tudo, responsável até pelos que são responsáveis pelo filho que ela traz em si, o Outro no mesmo; ela é responsável ‘pelo perseguir do perseguidor’, pois que a maternidade é responsabilidade pelo próprio perseguidor.¹⁷⁹

Levando mais a fundo a Substituição, ou melhor, a subjetividade, Levinas diz que o Eu é suporte, um ponto sob o qual pesa o universo. Ele leva assim às últimas conseqüências o termo sujeito, que no sofrimento, na passividade pura, se

¹⁷⁸ BRITO, 2002, p. 322.

¹⁷⁹ BRITO, 2002, p. 327. Essa análise só foi possível a partir da leitura do prefácio do livro de Catherine Chalié: *Iês matriarches, Sarah, Rebeca, Rachel et Léa*. Paris: Cerf, 1986. Texto que só tivemos conhecimento através do comentário de José Henrique Silveira Brito que se encontra nesta nota.

aproxima ao próximo e encarna a responsabilidade por tudo e por todos. Assim, ele diz que “o si é sub-jectum: ele está sob o peso do universo – responsável por tudo. A unidade do universo não é o que meu olhar abraça na sua unidade da apercepção, mas isto que de todas as partes me incumbe, me olha, nos dois sentidos do termo: me acusa, é minha questão.”¹⁸⁰

O sujeito assim se torna único, indivisível, e em última instância insubstituível. A subjetividade parece cara a nós, uma vez que soa como dor, pois até agora, enquanto vimos uma interioridade em *Totalidade e Infinito* se constituindo feliz e gozando na sua fruição dos alimentos do mundo, em *Autrement qu'être*, a constituição é literalmente um parto doloroso, é expiação e sofrimento. Ser Eu é ser dor? O sujeito não escolhe essa condição – ou in-condição – ela é anárquica, anterior a qualquer deliberação de seus esquemas racionais, o sujeito é no fim a pedra sobre a qual esta constituída a responsabilidade ilimitada: ele é por inteiro Substituição, um-para-o-outro, ou melhor, um-para-os-outros: o Eu é serviço, Obra. Ser Eu é ser indiviso, atômico, colocando etimologicamente todo peso da palavra indivíduo em ação, ninguém pode dividi-lo ou multiplicá-lo. Ele não se iguala a nada.

Ser suporte do universo é estar num *inconforto divino*, é ser responsável para além de sua arbitrariedade, isso não implica que o Eu não tenha dignidade ou seja, um brinquete na aventura do mundo. Antes, como suporte, ele se encontra aquém das discussões entre livre ou não-livre, ele se encontra engajado com o Bem, é por isso que antes dos termos que permeiam a ontologia, surgem os termos que garante a Ética. Engajamento que é sofrimento na passividade de substituto, de responsável. Temos assim uma referência ao sentido aquém de qualquer discussão sobre liberdade. O que importa é ainda o Eu eleito pelo Bem. Ser suporte, eleito pelo Bem, não significa estar preso a uma dogmática, a Substituição não é uma moral, uma norma, não posso exigir que o Outro me substitua, ou pedir que o Outro substitua seu próximo, Levinas não está pregando a Substituição, ela não é um dogma. Pelo menos enquanto não surge o terceiro não temos a necessidade de pensar uma relação de direitos e deveres mútuos. Pedir que Outro se sacrifique seria predicar o sacrifício humano, a Substituição não se confunde assim com um

¹⁸⁰ AE. p. 183. “Le Soi est Sub-Jectum: il est sous le poids de l'univers - responsable je tout. L'unité de l'univers n'est pas ce que mon regard brasse dans son unité de l'aperception; mais ce qui de toutes parts m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire.”

imperativo categórico, ou uma lei instituída. O sofrimento, a passividade, a obsessão e proximidade são momentos de uma origem desconhecida, anárquica, aquém de qualquer representação. Levinas não está proclamando a universalidade de um princípio ou a essência do Eu. A Substituição é justamente a condição de unicidade, de singularização do Eu, e não a generalização que formaria eus em série. O Eu é eleito antes mesmo de aceitar a eleição do Bem, isto porque a

[...] anterioridade da responsabilidade com relação à liberdade significaria a Bondade do Bem, a necessidade para o Bem de eleger-me o primeiro antes que eu esteja em condições de eleger, quer dizer, acolher sua eleição, (...) passividade anterior a toda passividade, transcendente. *Anterioridade anterior a qualquer anterioridade representável: imemorial. O Bem antes do ser. Diacronia: diferença enfraquecida entre o Bem e eu, sem simultaneidade de termos heterogêneos. Porém também não-indiferença na diferença.*¹⁸¹

O Eu pensado a partir da Substituição é um Eu que rompe com a essência, pois os termos não entram na arquitetura da ontologia. Este sujeito pensado assim é eleito pelo Bem antes mesmo de decidir-se livre ou não-livre. Este é um pensamento que transcende o Ser, ou melhor, já está além da essência. Na Substituição podemos encontrar um sentido, sentido para (re)pensar a com-paixão, a relação entre os homens e entre os homens e a natureza. O humanismo do outro homem tem suas raízes nestas reflexões onde o um-não-é-só-pelo-outro, mas um-pelo-e-para-os-outros.

A Substituição vem coroar a tese de Levinas de que a Ética é anterior à ontologia, pois isso é bem claro em *Autrement qu'être*, principalmente porque o um-para-o-outro que é o que garante o estatuto ético da responsabilidade, dá-se pela citação e não pela manifestação ou representação. O abandono da intencionalidade, que tem na consciência o lugar de identificação dos seres e mesmo da auto-identificação do sujeito, é testemunhado pela sua posição em relação à linguagem. Sua tentativa de mostrar a subjetividade no Dizer e neste apresentar a Ética como

¹⁸¹ AE. p. 195. “[...] antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifierait la Bonté du Bien: la nécessité pour le Bien de m élire le premier avant que je sois à même de élire, c est-à-dire d’accueillir son choix. C est *ma susception* pré-originare. Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante. *Antériorité antérieure à toute antériorité représentable*: immémoriale. Le Bien avant l'être. Diachronie: différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés. Mais aussi non-inifférence dans cette différence.”

doação até a Substituição é a tentativa de mostrar que aquém do Dito existe a significância mesma da linguagem: o Dizer, que na proximidade faz do sujeito exposto até a ferida. Linguagem como contato. E é esta linguagem que vai fazer da Substituição a Ética por excelência no pensamento de Levinas.

Não podemos deixar de notar que o sujeito que substitui a tudo e a todos não é fruto da consciência, a luta de Levinas é justamente sair dessa identificação entre subjetividade e consciência. Por isso a exposição do capítulo sobre a Substituição em *Autrement qu'être* começa com o problema da identidade e da identificação na consciência, logo em seguida a linguagem como lugar dessa identificação é chamada para mostrar que a consciência é o tema privilegiado do Dito e que neste os filósofos tem esquecido de uma linguagem pré-original: O Dizer.

Levinas tem assim o problema da consciência como a origem, o princípio do qual deriva o sentido e a significação. E aqui temos um problema central em Levinas: de um lado a consciência-de-si doadora de sentido e de outro a citação que ordena a responsabilidade pelo Outro. Ora, o sentido e a significação vêm de um lugar que eu não conheço, aquém da consciência, de uma anarquia na consciência. Vem de um passado imemorial que é irrepresentável, por isso a consciência não pode englobá-lo nem tematizá-lo. A significação vem de uma passividade absoluta, que não é uma tomada de consciência, de uma aceitação espontânea, mas está aquém das escolhas do Eu. Antes de todo engajamento espontâneo a passividade é um traumatismo na temporalidade da consciência. Ela abre a possibilidade de uma responsabilidade aquém de todo rememoração. Responsabilidade que no Dizer é linguagem ética, linguagem que só pode responder profeticamente *eis-me aqui*, pois o sujeito na Substituição é por inteiro resposta.

A Substituição é possível porque o sujeito refém responde até pelas faltas de seu perseguidor, pois ele é obsedado, responsável até a Substituição, ele é o suporte do universo como nos diz Levinas. A Substituição é o lugar da expiação do sujeito, lugar ético do nascimento da consciência e da justiça, lugar onde pode nascer o outro homem. Ela não é apenas um dar o pão da própria boca, é suportar. Nesse sentido a palavra *Sub-jectum* pode ser justificada. O sujeito é o para do um-para-o-outro, sempre ida, aventura de Abraão rumo à terra prometida. Ida que é sempre a exposição de si, resposta sempre em atraso em relação ao tempo do outro

e de si. O sujeito que suporta o universo é insubstituível, sempre acusado em sua extrema passividade.

Na Ética como Substituição temos a condição humana por excelência, nela a Ética é mais originária que a ontologia, pois ser suporte não é entrar numa relação de reconhecimento, ser suporte é doação, dar somente possível no Dizer. A subjetividade na linguagem Ética é dar, ter a fruição interrompida para responder. Subjetividade resposta, anárquica ao próprio sujeito, que já expulso de si não retorna a si pela consciência, mas em direção ao Infinito responde sempre em palavra profética. Resposta que nos autoriza dizer com Levinas que a Substituição é Ética na medida em que o Eu nomeado pelo Outro tendo seu gozo interrompido responde em sua passividade absoluta *eis-me aqui*.

A linguagem tem a dimensão mesma de pilar na arquitetura ética de Levinas, pois a palavra profética com a qual o Eu responde ao Outro é possibilitada pelo questionamento do Rosto do Outro que me identifica para além do pro-nome. O Outro não só me cita à responsabilidade, mas já é a própria crítica à apologia do *logos* que o Dito terce no seio da filosofia. Diante do Outro o Eu não tem argumentos definidos.

Não só a consciência mais também a liberdade é outra grande preocupação de Levinas, ela também parece ser o guia de seu discurso em *Autrement qu'être*. Pois a Substituição só é possível se a liberdade for finita e a responsabilidade infinita. É de certa maneira essa noção que sustenta a exposição da Substituição. Ora, se no jogo da ontologia a consciência é a peça fundamental, na intriga do um-para-o-outro o Si (mesmo) é a peça central, pois o Si (mesmo) é o que sustenta por baixo é o *Sub-jectum*, enquanto a consciência é doação de sentido. Temos uma diferença radical entre Si (mesmo) e a consciência. Enquanto essa tem por princípio a saída para o mundo e a identificação, O Si (mesmo) é contração, um estar apertado em si mesmo, na corporeidade, na sua singularidade mais radical. Ele não se identifica a nada, ele é Substituição por excelência, ele é pura passividade, o que Levinas chamou de unidade atômica.

Vemos assim que o sujeito que é obsediado pelo Outro tem como origem uma anarquia nunca trazida à memória, anarquia que não é o outro da ordem, Levinas não quer entrar num jogo de opostos: ordem contra desordem. Pois isso já seria apontar uma *arché* determinada. Ela não se coloca nessa esfera, ela não está

presente na consciência, ela é uma interrupção no jogo da consciência, é por isso que Levinas faz passar assim da obsessão à perseguição, que é para ele uma inversão na consciência. Vê-se que Levinas utiliza termos estranhos à filosofia, ele não quer apontar uma origem determinada, pois a perseguição dá-se na passividade absoluta, passividade que não é receptividade, aceitação, sofrimento de algo que aceitamos, se fosse falaríamos de uma consciência, de uma origem.

É importante notar que Levinas em suas análises sobre a sensibilidade não transforma esta em conhecimento. Este enquanto encerrado no interesse não pode chegar ao outramente que ser, mas é justamente a partir da sensibilidade que podemos falar deste. Temos em Levinas essa estreita relação entre a sensibilidade e a significação.

A sensibilidade a qual Levinas se refere é a do corpo e não a do conhecimento. Pois é neste que ocorre o psiquismo, este é indispensável para entendermos o movimento da Substituição. É nele que se encontra as significações que aparecem no Dito. É ele que torna o Eu único e insubstituível. É ele que instaura a relação entre o Eu e o Outro. “O psiquismo ou a animação é esta maneira da qual uma tal diferença entre o único e o Outro (...) chega a significar a não-indiferença. Um corpo animado ou uma identidade encarnada é a significância desta não-indiferença.”¹⁸² A relação entre os termos separados conserva uma relação irreduzível de um a outro. O psiquismo é já no corpo exposição até a hemorragia.¹⁸³

No psiquismo, a sensibilidade, exposição do corpo, não é mais somente o egoísmo de *Totalidade e Infinito*, mas o Eu agora é vulnerabilidade, que no Dizer dá o pão de sua própria boca. A Sensibilidade no egoísmo era descrita por Levinas nesta obra como fruição, como gozo, e aqui vamos retomar como Levinas a entendia para apontar a ruptura radical que ocorre em *Autrement qu’être*. Pois nesta obra o Eu tem sua fruição interrompida.

Em *Totalidade e Infinito* O Eu, independente, tem na fruição o primeiro movimento de independência do Ser, isso porque a existência é antes de tudo viver a vida e tudo que ela pode *apanhar*, ou seja, os conteúdos da vida tornam-se os

¹⁸² AE. p. 114. “Lê psychisme ou l’animation c’est la façon dont une telle difference entre l’un et l’autre (...) arrive à signifier la non-indifférence. Un corps animé ou une identité incarné est la signification de cette non-indifférence.”

¹⁸³ AE. p. 116.

alimentos da vida, sua alegria, sua felicidade, o próprio gozo de viver. Isso implica dizer que a vida interior do Eu não é norteadada pelo conhecimento, muito menos pela reflexão ou representação da exterioridade, mas é a abertura ao mundo onde a relação é de gozo, e funciona como princípio para a individuação e relação social do homem que se encontra tal vida. Aqui o processo não é de negação da racionalidade, o problema é que se só existisse a racionalidade a sociedade não perduraria. O que Levinas quer dizer é que: “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de idéias, de sono, etc... Não se trata de representações.”¹⁸⁴ O prazer que o homem sente de gozar dos conteúdos da vida que a complementam não coincide com a necessidade de tudo representar em esquemas formais do intelecto. Antes ele busca fruir, alimentar-se, ser eu, é este vive para si, e no mundo ele busca a felicidade, pois “a vida é uma existência que não precede a sua essência. (...) A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade.”¹⁸⁵ Essa é a relação última da vida, felicidade e fruição. Mas, esta não está na esfera do Ser puro, ela pertence à esfera onde o fazer, o Ser e o viver se confundem, visto que:

Se o viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de actos – e do próprio acto do ser – tal como vivemos de idéias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*.¹⁸⁶

Constata-se que para Levinas o gozo, a fruição, exalta o Eu para além do Ser puro, pois o viver no mundo se alimentando dos conteúdos da vida se transforma em felicidade. Ora, isso em hipótese alguma quer dizer que o Eu se tornou uma totalidade. O Eu assim, cria sua independência em relação ao Ser. Mas o homem tem fome, sede, frio, ou seja, necessidades que ele precisa suprir. É pois, estas necessidades que o faz sair das cercanias do Ser, visto que o homem pode ser feliz e transcender o *plano fisiológico* a partir dela. Cabe lembrar que tanto a

¹⁸⁴ *Tl.* p. 96.

¹⁸⁵ *Tl.* p. 98.

¹⁸⁶ *Tl.* p. 98.

fruição como a necessidade não aderem ao conceito de passividade ou atividade. Levinas diz que “a fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade.”¹⁸⁷ Esta necessidade é em verdade a satisfação de toda necessidade. Como a necessidade pode ser saciada pelo alimento que vem do mundo, ela acaba por separar o homem da condição animal ou vegetal, e conseqüentemente separa o homem do mundo, e tal distância constituirá a essência da necessidade, pois segundo Levinas esta

distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que a necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contactos imediatos e incessantes, está à distância. (...) As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro.¹⁸⁸

Tem-se com a identificação do Eu consigo mesmo o momento de sua ipseidade, essa identificação aparece com o mundo, que é o outro do Eu, mas que também aparece no corpo. E é nesse que as necessidades se realizam primeiramente. O Eu, a princípio é *egoísmo, identidade, unicidade*, buscando a satisfação de suas necessidades e fruindo dos elementos que se lhes apresentam. Vê-se que na fruição o Eu é *para si*, ele se torna suficiente *para si*. Tanto a fruição como a suficiência determinam a ipseidade do *Ego* e do *Mesmo*. O Eu não é o suporte da fruição, mas ele “[...] é a própria contracção do sentimento, o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delinea: o centro da curva faz parte da curva. É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição.”¹⁸⁹ Esse movimento de enrolamento em si produz a interioridade do Eu. Assim, pode-se dizer que na origem da subjetividade tem-se a fruição, posto que esta tem um movimento diferente do ontológico, tornando-se independente deste e elevando-se acima do Ser. Por isso Levinas afirma que: “[...] a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada

¹⁸⁷ *Tl.* p. 100.

¹⁸⁸ *Tl.* p. 102.

¹⁸⁹ *Tl.* p. 104.

felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição.”¹⁹⁰ Se o movimento é contrário ao movimento da ontologia, o ente agora não depende mais da *compreensão do Ser*, ele vem primeiro, pois tem sua realização na consumação dos elementos do mundo, na fruição.

O Eu frui com o corpo do alimento, sua vida interior se constrói no processo de individuação que vem através da sensibilidade, que vive e frui do que lhe é exterior. Ora, é justamente através da fruição do gozo na relação com o mundo que nasce o psiquismo, “[...] tornando-se paradoxalmente dependência-independente do mesmo. O eu, originalmente, está firmado sobre uma exterioridade material. Nessa condição, por um lado, goza do mundo e, por outro, o psiquismo, a interioridade, o mantém em si mesmo (...) separado.”¹⁹¹ A partir desse momento, em que o Eu está satisfeito, ele pode ir em busca do Outro.

Ora, o psiquismo em *Autrement qu’être* é totalmente diferente, pois já não é fruição como dissemos, mas doação, dom. O Eu não sai para buscar o Outro, este já esta dentro do Mesmo.¹⁹² O Eu não é sensibilidade como fruição mas sensibilidade como doação, é o um-para-o-outro e o um-pelo-outro. Ele é a inversão da essência. E aqui lembramos mais uma vez a metáfora da maternidade para mostrar como o psiquismo se realiza no corpo, como o Outro está dentro do mesmo.

[...] o um para o outro a guisa de sensibilidade, ou de vulnerabilidade; passividade ou susceptibilidade pura, passiva ao ponto de se fazer inspiração, ou seja, precisamente alteridade-dentro-do-mesmo. Trope do corpo animado pela alma, psiquismo sob as espécies de uma mão que dá até o pão arrancado de sua boca. Psiquismo como um corpo materno.¹⁹³

A fruição tem sua importância na medida em que possibilita a vulnerabilidade. Onde o Eu exposto até a ferida, dando, ou substituindo ao outro,

¹⁹⁰ *TI*. p. 99.

¹⁹¹ KUIAVA, 2003. p. 160.

¹⁹² *AE*. p. 111. “L’Ame est l’autre em moi.”

¹⁹³ *AE*. p. 109. “[...] l’un pour l’autre em guise de sensibilité, ou de vunerabilité; passivité ou susceptibilité purê, passive au point de se faire inspiration, c’est-à-dire précisément alterité-dans-le-même, trope du corps anime par l’âme, psychime sous lês espèces d’une main qui donne jusqu’au pain arraché à as bouche. Psychisme comme um corps maternel.”

sofrendo seu sofrimento sai de si rumo ao Infinito. Saída que não é por falta de segurança ou por se encontrar já satisfeito e acolhedor, mas por obedecer ao mandamento, à ordem que vem do Infinito, à anarquia do Bem. Saída como expulsão do próprio corpo, o Eu não tem lugar em si, não tem casa de onde possa sair como em *Totalidade e Infinito*, ele está deposto de sua própria condição de sujeito. A responsabilidade que decorre dessa incondição é fruto da sensibilidade, de um sujeito fora da consciência de si, que na proximidade é único porque é sempre resposta, é por inteiro vulnerabilidade, exposição e *Sub-jectum*. Assim podemos entender porque Levinas pensa o psiquismo irreduzível ao saber, antes ele é sensibilidade, não que esta seja oposta àquele, mas que a sensibilidade é anterior ao conhecimento. E que a partir da proximidade podemos pensar a subjetividade como responsabilidade ilimitada até a Substituição.

A Substituição é a identidade mesma do sujeito, é sua condição humana por excelência, é sua obsessão até o Infinito. É escutar antes de ver, obediência à anarquia do Bem que o elege como responsável pelo outro, responsabilidade que não decorre de nenhuma escolha, responsabilidade irrecusável. Pois é vinda de um passado imemorial, onde não sendo possível alcançar pela memória e trazer a consciência, nem mesmo podemos ter segurança, aventura sem retorno. Aventura para o desconhecido. A Substituição é essa aventura onde o sujeito eleito substitui a todos mais que jamais pode ser substituído. Ela “[...] não é um ato, ela é uma passividade inconvertível em ato [...]”.¹⁹⁴ Ela é antes da tomada de qualquer consciência, ela é a condição irrecusável, incompreendida de refém, ser Eu é ser refém. A subjetividade como Substituição é essa incondição. É o outramente que ser. A possibilidade da Ética como filosofia primeira.

¹⁹⁴ AE. p. 185. “[...] n’est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte [...]”.

5 Conclusão: A Substituição como condição de possibilidade do *Humanismo do Outro Homem*

Renunciar a ser o contemporâneo do triunfo de sua obra é entrever este triunfo num tempo sem mim (moi), é visar este mundo sem mim (moi), é visar um tempo para além do horizonte do meu tempo: escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao meu tempo. (Levinas)

Levinas afirma que o humanismo deve ser denunciado porque ele é insuficientemente humano.¹⁹⁵ Depois de termos chegado com Levinas ao Eu como Substituição, passemos agora a apresentar de que maneira o termo Substituição pode ser a abertura para o humanismo pensado por Levinas. Seu livro publicado em 1972 é uma reviravolta no termo, *Humanismo do outro homem*. Este só pode ser pensado fora das categorias ontológicas, se a prioridade é o Outro, a tese que se pretende aqui é que o *Humanismo do outro homem* só é possível a partir da Substituição, porque o Eu como passividade pura, perseguido e expiando por tudo e todos é antes o Outro no Mesmo, a sua alma é o Outro, o Eu é suporte do universo. O humanismo não é suficientemente humano porque pensado a partir da liberdade do Eu, impedindo a relação ética. A reviravolta na subjetividade é o problema que Levinas enfrenta para afirmar o humanismo do outro homem. Apresentaremos algumas reflexões importantíssimas do pensamento de Levinas no texto de 1972.

Levinas a partir no inatural como “outro do atual”, encaminha suas reflexões sobre o humanismo denunciando o Ser em ato, e as artimanhas da ontologia. Pois é na atualidade dos conceitos ontológicos, que se constitui a subjetividade alicerçada na consciência de si. Levinas busca erguer um Eu fora da intencionalidade, e re-pensar a inteligibilidade aquém da idéia de presença, da consciência, constituindo assim todo seu esforço de pensar o Outro fora da atualidade do Eu. Levinas pensa assim uma via onde a Ética seja trazida no coração do humano, onde como responsável, como um-para-o-outro ele seja “[...] como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-

¹⁹⁵ AE. p. 203.

diferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema.”¹⁹⁶ Essa irreduzibilidade só é possível se a relação for pensada em termos de proximidade, onde a síntese e a tematização não entram, onde o Eu vazio expia respondendo até a Substituição. Levinas não pensa a proximidade como se fosse uma outra experiência diferente da experiência gnosiológica, nem tampouco uma outra experiência ética antes ou depois da percepção, ele quer com a proximidade colocar em questão a própria experiência de onde constantemente tiramos o sentido, de questionar os limites da apercepção transcendental e da consciência como coincidência com a subjetividade. Seu objetivo é a partir da proximidade estabelecer a “[...] não-prioridade do Mesmo e, através de todas estas limitações, do fim da *atualidade*, como se o *intempestivo* viesse desordenar as concordâncias da representação.”¹⁹⁷ Em última instância seu objetivo, é a partir da linguagem como Dizer e a partir da proximidade apresentar a “Inversão da síntese em paciência , e do discurso em voz de ‘sutil silêncio’ a fazer sinal a Outrem – ao próximo, isto é, ao não englobável.”¹⁹⁸ O Outro não é meu contemporâneo, ele não se manifesta no horizonte do mundo, por isso a Ética como Levinas a entende deve ser buscada no além da essência. Não é esse todo seu esforço em *Autrement qu’être?* Buscar alguém da cultura e alguém do lugar a Ética é já inverter a própria essência.

Isso só é possível se a prioridade da significação vinda da linguagem como Dito, for questionada como função primordial da relação ética, linguagem que é determinante na afirmação do Eu autônomo. Pois é através dessa linguagem que significamos o mundo, significação que se produz no Ser. Levinas busca a partir da análise sobre a linguagem e das significações culturais, ou melhor, alguém destas, buscar a significância mesma das significações, o sentido único, possibilidade da cultura e da linguagem como circulação de mercadorias, pois para ele,

Não se trata, simplesmente, de fixar as condições nas quais os fatos de nossa experiência ou os sinais de nossa linguagem suscitam em nós o sentimento de compreensão, ou aparecem como procedendo de uma intenção razoável, ou traduzindo uma ordem estruturada.

¹⁹⁶ *HH.* p. 14.

¹⁹⁷ *HH.* p. 15.

¹⁹⁸ *HH.* p. 15.

Trata-se, para além destes problemas lógicos e psicológicos, da significação verdadeira.¹⁹⁹

Não se trata ainda de ressuscitar Deus de sua morte: crise do humano. O sentido de onde vem a significância da significação não se encontra num *primeiro motor*. Deus não é chamado aqui para erigir novamente seu domínio sobre os homens, sobre a natureza ou sobre a história. A crise de sentido dos contemporâneos a Levinas não pode ser resolvida por um regate dos mortos. São os vivos que agora são fonte de sentido. O próximo que me obseda, aquele que traz o traço do Infinito no Rosto, que a partir do seu mandamento me faz responsável, pois aquém de meus atos intencionais eu já sou eleito pelo Bem *para* Outrem. Existe um sentido único para a crise de sentido. Mas ele está no verso do Ser, aquém da consciência de..., na passividade mais passiva que toda passividade, nesse abuso mesmo de linguagem que nos permite pensar o humanismo do outro homem. O sentido não pode ser medido pelas questões da liberdade do sujeito nem pelas significações culturais, muito menos pela multiplicidade reduzida às categorias de espaço e tempo do intelecto humano. O sentido único é recorrência a Si (mesmo) e ida ao Infinito, saída de Si. Saída que não se confunde com a ação do pensamento, não é movimento intencional, é temporalização.

O sentido que Levinas busca é a Obra. A orientação para tal sentido é um movimento que vai além do idêntico, para fora do idêntico,²⁰⁰ para o *absolutamente Outro*. A Obra não é igual a essência, ela não é um princípio no tempo sincrônico da consciência, não é um ato livre da vontade do sujeito. Ela não pode ser pensada como a “[...] técnica que, pela famosa negatividade, transforma um mundo estranho em um mundo cuja alteridade se converte à minha idéia.”²⁰¹ A Obra é movimento de ida sem retorno. É serviço, resposta a um chamado que vem de aquém, anterior ao ouvir a voz do Outro que me chama. O serviço não pede pagamento, nem tampouco é um movimento niilista. Ele é bondade por excelência. Assim, “enquanto orientação absoluta em direção ao Outro – enquanto sentido – a obra só é possível como

¹⁹⁹ HH. p. 41.

²⁰⁰ HH. p. 44.

²⁰¹ HH. p. 44.

paciência, a qual, levada ao extremo, significa, para o agente: renunciar a ser o contemporâneo do resultado, agir sem entrar na Terra Prometida.”²⁰²

Estamos diante da assimetria da responsabilidade, do *fundamento* do suporte, a Obra não é fruto de nossa vontade ou de nossa liberdade consciente, ela não é o desejo de um Eu carismático que se coloca a disposição dos Outros. Está fora de qualquer necessidade do Eu, visto que esta “[...] é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original da identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade.”²⁰³ Se para tal movimento ainda é necessário o desejo, só pode ser aquele do qual fala Levinas, Desejo insaciável, diferente da necessidade, o Outro não sacia meu desejo, pois este é em seu princípio, anárquico: metafísico. É do Outro que vem essa orientação para o sentido, é dele que me vem a significação primeira.

A condição de suporte, ou in-condição, é o próprio questionamento da consciência, da soberania do Eu, de sua identificação, é preciso reafirmar que aqui não é a consciência fixa em si que questiona, pois “diante da exigência do Outro, o Eu (Moi) expulsa-se deste repouso, não é a consciência, já gloriosa, deste exílio. Qualquer complacência destrói a retidão do movimento ético.”²⁰⁴ Movimento que é esvaziamento do Si (mesmo) que reafirma a singularidade o Eu, a sua unicidade e a sua condição – ou in-condição – de refém, de responsável até a Substituição por tudo e por todos: o Eu se torna insubstituível. Por isso Levinas diz que:

Descobrir para o Eu (Moi) uma orientação assim é identificar Eu (Moi) e moralidade. O Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro que provoca este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isto o Desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu (Moi) a Outro de idéia do Infinito.²⁰⁵

²⁰² HH. p. 45.

²⁰³ HH. p. 48.

²⁰⁴ HH. p. 52.

²⁰⁵ HH. p. 53.

Como vimos o Infinito que vem no Rosto do Outro despertado pelo Desejo, não está encerrado no Rosto, mas deixa seu rastro, seu vestígio, não se pode dizer que este vestígio seja um ponto de dúvida, mas aumento de minhas Responsabilidades, é a exigência de minha condição – ou in-condição – de suporte do universo, não tenho tempo de decidir, não tenho como não responder a tal exigência. Minha responsabilidade é sempre falta e aumento de mais responsabilidades pois, “[...] quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável. Poder feito de `impotências` — eis o questionamento da consciência [...]”.²⁰⁶ Não tem espaço para qualquer deliberação provinda de minha vontade, nesse sentido vemos mais uma vez que a responsabilidade vai até a Substituição. Esse questionamento da consciência coloca em xeque a própria noção de origem para o sentido, este vem do Rosto, vem antes da consciência refletir sobre si mesma e descobrir sua origem, e de pretensamente traçar seu destino no mundo.

Este é o esforço de Levinas em criticar a consciência reflexionante dos filósofos, e de pensar um Eu para além da sua coincidência com a consciência, fazer isso é encontrar no sujeito “[...] uma sinceridade sem equívoco e uma humildade de servidor que método transcendental algum saberia corromper ou absorver — é assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que desponta em toda significação [...]”.²⁰⁷ É importante salientar que essa sinceridade é a própria possibilidade de questionamento do Eu em seu movimento, antes mesmo de ser uma consciência pré-crítica. Não é ingênua a noção de sujeito suporte para Levinas é uma radicalização da própria etimologia da palavra *Sub-jectum*.

O questionamento que vem do Rosto, chega mesmo a ser radicalizado em sua importância, pois para Levinas “[...] é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre passada do transcendente.”²⁰⁸ O vestígio do Infinito, ou do Bem que o Rosto traz é a inquietude provocada no sujeito fixo na consciência de si, é já a impossibilidade de ficar indiferente diante da ordem

²⁰⁶ HH. p. 54.

²⁰⁷ HH. p. 55.

²⁰⁸ HH. p. 62.

do Mestre que me identifica, e que da altura de sua grandeza, me exige responsabilidade para com sua indigência, extrema urgência de resposta.

Ora, diante da busca constante de *pensar* a Ética, ou pelo menos termos que possam nos ajudar a *pensá-la*, gostaria de concluir este trabalho trazendo elementos capazes de a partir do que foi exposto justificar o esforço deste trabalho: apresentar o homem como insubstituível, único, como suporte do universo, responsável por tudo e por todos e assim a Ética como Substituição.

Para tanto, foi preciso entender a linguagem sobre a qual teríamos que caminhar, assim, foi necessário distinguir a linguagem como circulação de informações da linguagem como subjetividade, ou seja, a condição mesma da linguagem como discurso, esse tema foi trabalhado no segundo capítulo, onde passamos a uma dimensão mais intrigante do pensamento levinasiano e fomos levados a termos e palavra distantes da ontologia, que ainda rodeavam ou estavam presentes em *Totalidade e Infinito*.

A linguagem como Dizer é a condição mesma para pensarmos o Eu como responsável até a Substituição, foi o que fizemos no terceiro e quarto capítulos, apresentar o Eu levinasiano como suporte do universo, questionado desde sua origem anárquica e sempre em dívida. A Substituição em nada tem a ver com a idéia de tomar o lugar do Outro, Levinas nos mostra que não quer sacrifício humano, pois isso seria já pensar a Substituição como uma doutrina.

Ora, sendo o sujeito suporte do universo, resposta como *eis-me aqui*, podemos pensar o humanismo, mas que agora é humanismo do outro homem, pois o humano para Levinas é proximidade, é resposta, Dizer, Substituição, e nesse sentido o humanismo é do outro homem, e não mais do Eu soberano em sua consciência de si. Se o humanismo está em crise é porque o próprio conceito de homem está em crise. Ele se confundiu nos últimos séculos com a morte da metafísica ou morte de Deus, mas na verdade é a própria morte do conceito de homem quem tem feito do humanismo uma palavra gasta e sem sentido. Aliás sentido é o que falta em nossa sociedade tão rápida que não temos tempo de distinguir o novo do antigo. A perda de sentido e a própria crise da filosofia ajudam a proliferar teorias que só fazem alimentar a falta de sentido e de orientação para a vida dos homens. As guerras, a fome e a política corrupta só testificam a ineficácia

de nossas teorias diante da realidade que nos impõe a dor e os mortos nos meios de comunicação todos os dias.

Tarefa difícil a crítica à precariedade do conceito de homem. Essa precariedade talvez seja a própria precariedade da filosofia dos sistemas em fazer sempre coincidir subjetividade com a consciência, em última instância fundar um Eu sobre si mesmo, fechado e criador de si e do mundo. Tudo tem origem no sujeito, a consciência tem esta função de *arché*. Por isso, Levinas pensa uma anarquia na origem do sujeito, é por isso que este sujeito não se pode definir a si mesmo, pois não é capaz de pela memória chegar a sua própria origem. Assim, Levinas questiona o sentido de um humanismo nascido desse conceito de homem soberano.

[...] poderia o humanismo tomar algum sentido se se pensar até o fim o desmentido que o ser inflige à liberdade? Não será possível encontrar um sentido (sentido “ao avesso” certamente, mas o único autêntico aqui) para a liberdade, a partir da própria passividade do humano, onde parece surgir sua inconsistência? Não será possível encontrar este sentido sem por isso ser remetido ao “ser do ente”, ao sistema e à matéria?²⁰⁹

Foi justamente na tentativa de responder tais questões, e da busca empreendida por Levinas em pensar outra subjetividade, ou a origem anárquica para o sujeito que acreditamos ser justificada a idéia de que a subjetividade como suporte, ou seja, a Substituição seja a condição do humanismo do outro homem. Pois o sujeito que Levinas pensa tem sua origem numa anarquia da passividade mais passiva que a passividade da síntese elaborada pela consciência. Uma passividade que é o inverso da essência, “[...] anterior ao plano ontológico em que o ser se põe como natureza, referida à anterioridade ainda sem exterioridade da criação, à anterioridade metafísica.”²¹⁰ Anterioridade que Levinas chama de pré-original. Longe dos conceitos da ontologia é a partir da passividade na proximidade que ele pensa o sujeito fora da coincidência de si e da oposição de livre não-livre. O sujeito do humanismo do outro homem é um Eu responsável que na resposta “[...] responde ainda desde o aquém do logos, como se sua voz dispusesse de um registro de graves ou agudos que fosse capaz de superá-los. Sujeito indeclinável,

²⁰⁹ HH. p. 78.

²¹⁰ HH. p. 78.

precisamente enquanto refém insubstituível dos outros, anterior à anfibiologia do ser e do ente e à condição de uma natureza.²¹¹ Nesse sentido o Eu não responde a partir de sua deliberação, a responsabilidade é no fundo a radicalização de um engajamento antes de saber-se livre ou não-livre.

O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga que a origem; susceptibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou logos que se oferece à assunção ou à recusa e que se localiza no campo bipolar dos valores. Por esta susceptibilidade, o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade.²¹²

Essa responsabilidade ilimitada, não tem origem determinada, o Eu já é revestido pelo Bem, eleito antes de qualquer ato intencional, antes de poder escolher ele foi escolhido para ser suporte do universo. O Eu do humanismo pensado por Levinas é um messias, não alguém que veio morrer para salvar o mundo ou uma única pessoa. Mas alguém que é responsável antes mesmo de sua escolha, que obedece a uma voz antes mesmo de ouvir o som ou qualquer palavra de mandamento. Alguém que não mede sua condição por nenhuma representação, por nenhuma coincidência consigo mesmo. Isso é o que Levinas chama de ser investido pelo Bem. Passividade que sofre por e para alguém, sofrimento que permite o nascimento da Ética, pois segundo ele,

a investidura pelo bem, a passividade do “sofrer o bem”, é uma contração mais profunda do que aquela que o movimento dos lábios exige ao imitar esta contração, quando articulam o sim. A ética faz aqui sua entrada no discurso filosófico, rigorosamente ontológico no início, como uma conversão extrema de suas possibilidades. E a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de “uma responsabilidade ultrapassando a liberdade” (...), de uma obediência anterior à recepção de ordens; a partir desta situação anárquica da responsabilidade, a análise — por abuso de linguagem, sem dúvida - nomeou o Bem.²¹³

²¹¹ *HH*. p. 80.

²¹² *HH*. p. 81.

²¹³ *HH*. p. 83.

Essa condição – ou in-condição – é a possibilidade mesma de a partir da passividade absoluta de pensarmos um humanismo que leve o humano a ser valorizado em sua humanidade. A relação com o Bem não é a relação mediada pela liberdade, antes é aquém desta. Aquém da contemporaneidade, aquém de qualquer princípio. Levinas não está insinuando nenhuma fatalidade ou determinismo, isso já seria violência, ele fala de uma eleição, eleição que é não-violência. Levinas estabelece o lugar do Bem, é na passividade absoluta: “A passividade é o ser, do além do ser, do Bem, que a linguagem tem razão de circunscrever (...) pelas palavras: não-ser; a passividade é o lugar — ou, mais exatamente, o não lugar — do Bem, sua exceção à regra do ser, sempre desvelado no logos; sua exceção ao presente.”²¹⁴ A inversão mesma da essência se configura nesse lugar. Ora, um sujeito passivo e investido pelo Bem: bondade; é a condição de possibilidade de pensarmos o humanismo do outro homem, pois só pela eleição é possível existir Substituição. Uma condição sem começo nem fim. Ou melhor, o começo é a resposta, e o fim, ainda resposta, pois resposta sempre em atraso. Sujeito suporte, sempre mais responsável. O pano de fundo dessa dissertação é a confiança que um dia teremos o humano respeitado em suas múltiplas diferenças. Que as culturas não sejam as últimas determinações dos seres humanos, que o livre-arbítrio não seja a condição última da responsabilidade pelo próximo, que desesperadamente em nossos dias nos ordena com seu clamor de justiça. As teses aqui defendidas buscam com Levinas não pensar mais nossa época como a da falta de sentido, pois ela “[...] não se define pelo triunfo da técnica pela técnica, como não se define através da arte pela arte, e nem se define pelo niilismo. Ela é ação por um mundo que vem, superação de sua época superação de si que requer a epifania do Outro [...]”²¹⁵ ela é a hora do Messias, a hora da Ética como filosofia primeira, é a hora da bondade, é a hora da Substituição, da resposta mesmo que sempre em atraso é a hora do um-para-e-pelo-outro.

²¹⁴ HH. p. 84.

²¹⁵ HH. p. 46.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Ilana Viana do. Do Eros à Ética: caminhos do Desejo nos Ditos e no Dizer de E. Levinas. In: **Kalagatos** – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, V. 2, N. 4, verão 2005. pp. 63-64.

AUBAY, François. Le dire comme déhiscence de la subjectivité. In: GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques (Dir.). **E. Levinas: l'Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Cerf, 1993.

BONAMIGO, Gilmar Francisco. **Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas**. Síntese, v. 32, n. 102, p. 77-104, 2005.

BRITO, J. H. Silveira de. **De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas**. Lisboa. Universidade Católica Editora, 2002.

BUBER, Martin. **EU e Tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

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

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Levinas. **Síntese**. V. 28, nº 91, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. São Paulo, Editora Moraes, 1983.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. V. I. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. V. II. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (os pensadores).

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas:** Sexta investigação. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

_____. **Méditations cartésiennes et les conférences de Paris.** Paris: PUF, 1991.

_____. **Meditaciones Cartesianas.** México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. **A idéia da fenomenologia.** Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **A crise da humanidade européia e a filosofia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

LESCOURRET, M. A. **Emmanuel Levinas.** Paris: Flammarion, 1994.

LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Totalité et infini.** Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2000. (Le livre de poche)

_____. **Humanismo do outro homem.** Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Humanisme de l'autre homme.** Montpellier: Fata Morgana, 1972 (1987). (Le livre de poche).

_____. **Ética e infinito.** Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **De Deus que vem à idéia.** Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **De Dieu qui vient à l'idée.** Paris: Vrin, 1982 (1998). (2e éd. Revue et augmentée).

_____. **Difficile liberté.** Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3^a ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.

MORO, Ulpiano Vázquez. **El discurso sobre Dios:** en la obra de E. Levinas. Madrid: UPCM, 1982.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humainismos e anti-humanismos:** introdução à antropologia filosófica. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

NUNES, E. P. L. **O Outro e o Rosto:** problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

OUAKNIN, Marc-Alain. **Méditations érotiques** – essai sur Emmanuel Levinas. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

PELLIZZOLI, M. L. **Levinas.** A reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

_____. **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PIVATTO, Pergentino, S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas.** Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Vida e Obra.** São Paulo, Abril Cultural, 2000.

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

ROLLAND, J. **Parcours de l'autrement.** Paris: PUF, 2000.

SUSIN, L. C. **O Homem messiânico:** uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV:** introdução à Ética filosófica 1. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2002.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Da subjetividade transcendental à transcendência ética** – um estudo sobre a questão da alteridade em Kant e Levinas. Caxias do Sul: Educs, 2003.