

Gregory Pablo Rial Araújo

**SENSIBILIDADE E ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior**

Apoio CAPES

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017

Gregory Pablo Rial Araújo

## **SENSIBILIDADE E ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Apoio CAPES

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

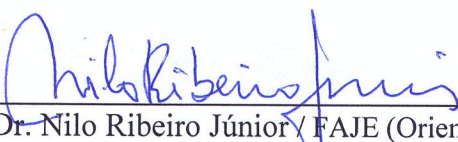
Araújo, Gregory Pablo Rial  
A663s      Sensibilidade e ética em Emmanuel Levinas / Gregory Pablo  
Rial Araújo. - Belo Horizonte, 2017.  
133 p.

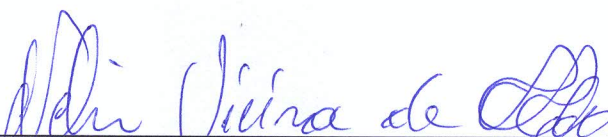
Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Filosofia.

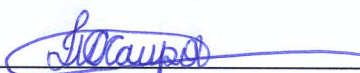
1. Ética. 2. Sensibilidade. 3. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro  
Júnior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.  
Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Gregory Pablo Rial Araújo** defendida e aprovada, com a nota 10,0  
( dez ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos  
Professores:

  
Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Nelio Vieira de Melo / UFPE e FAJE

  
Prof. Dr. Fabiano Victor Campos / ISTA e UFJF (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 28 de abril de 2017.

Ao Alberto, pela alegria  
Ao David, pelo testemunho  
À Patrícia, pelo ensino.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, meu amigo, pelo amor infinito que me invade diuturnamente;

Ao prof. Nilo Ribeiro, amigo e orientador na pesquisa, pela prontidão e paciência;

À Faculdade Jesuíta, seus professores e funcionários, pela excelência na educação;

Aos meus familiares, especialmente meus pais, Nivaldo e Tânia, e ao tio Sérgio, pelo apoio incondicional;

À Lauren, pela bondade e ternura no cotidiano, pela compreensão, amizade e carinho;

Ao Marco Túlio, pelo companheirismo e presença tão afável que me edificou nestes anos;

Aos amigos da FAJE, do GP Levinas e GP Corpo, da comunidade paroquial e do colégio Nossa Senhora das Dores, pelo privilégio de poder compartilhar as alegrias;

Aos amigos Pedro, Cristóvão, João Elton, Rocélio, Leonardo, Cláudio, Alexandre e Renata por dividirem comigo os momentos difíceis e alegres;

Ao Rafael Basso, por ter me despertado para a Filosofia e ao Pablo, pela acolhida generosa;

Às irmãs, Kátia e Vânia, e à CSJB, pelo incentivo;

À professora Luciana Souto, pela generosa revisão ortográfica e gramatical;

À CAPES, pelo apoio financeiro e institucional.

*Reparte o pão com o faminto, acolhe em casa os pobres e peregrinos. Quando encontrares um nu,  
cobre-o, e não desprezes a tua carne.  
(Is 58, 7)*

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado apresenta-se como uma análise da sensibilidade e da ética no pensamento de Emmanuel Levinas. O objetivo é entender como se articula sensibilidade e ética, tendo por base a nova semântica que a palavra ética assume e a reabilitação fenomenológica do corpo a partir de Husserl. Três obras são fundamentais no percurso filosófico traçado para esta pesquisa: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974). Nelas, é possível perceber o adensamento ético da questão da sensibilidade à medida que o sujeito é abordado sempre mais exposto e vulnerável a Outrem. No primeiro capítulo, procura-se uma incursão no pensamento do autor, no seu testemunho pessoal e na sua obra a fim de se descobrir como surge uma nova semântica para a palavra ética. Tal semântica retira a Ética do domínio da Ontologia e a ressignifica como relação do sujeito a outrem no evento concreto e anárquico do encontro com o Rosto. No segundo capítulo, passa-se ao estudo da sensibilidade como forma de se compreender a subjetividade. Aborda-se desde a concepção fenomenológica das primeiras obras, passando pela metafísica de *Totalité et Infini* e desembocando na sensibilidade ética de *Autrement qu'être*. Percebe-se, neste caminho, como acontece um deslocamento da linguagem ontológica dos escritos da juventude para a linguagem ética da maturidade. Por fim, no terceiro capítulo, vem à tona a sensibilidade ética compreendida nos termos da proximidade, vulnerabilidade, exposição, maternidade, substituição e testemunho. A investigação, nesta fase, concentra-se especialmente, na obra de 1974, e confirma a hipótese norteadora deste trabalho: de que a sensibilidade do sujeito é onde se cumpre a intriga ética da responsabilidade. Dessa forma, a Ética como Dizer não pode prescindir da carnalidade/corporeidade do sujeito que se *sujeita* ao próximo até a substituição. Isso permite encontrar uma significação original para o corpo que, ao se fazer signo *para outrem*, significa a si mesmo sem referência ao Ser.

Palavras-chave: Sensibilidade. Subjetividade. Ética. Carnalidade. Corporeidade. Linguagem.

## RESUMÉ

Ce travail se présente comme une analyse de la sensibilité et de l'éthique dans la pensée d'Emmanuel Levinas. L'objectif est de comprendre la façon comme sensibilité et éthique s'articulent, à partir de la nouvelle sémantique attribuée au mot éthique et de la réhabilitation phénoménologique du corps d'après Husserl. Trois œuvres de Levinas sont essentielles pour la démarche philosophique de cette recherche: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Dans ces œuvres, on peut voir la densification éthique de la question de la sensibilité dans la mesure où l'individu est abordé comme étant de plus en plus exposé et vulnérable à Autrui. Dans le premier chapitre, on fait une incursion dans la pensée de l'auteur par son témoignage et son œuvre pour y découvrir comment surgit une nouvelle sémantique du mot éthique. Cette sémantique retire l'éthique du domaine de l'Ontologie et lui donne une nouvelle signification en tant que rapport entre le sujet et l'autrui dans l'événement concret et anarchique de la rencontre du Visage. Dans le deuxième chapitre, on passe à l'étude de la sensibilité comme moyen de comprendre la subjectivité. On y traite de la conception phénoménologique des premiers ouvrages, en passant par la métaphysique de *Totalité et Infini* et en arrivant dans la sensibilité éthique d'*Autrement qu'être*. Par ce chemin, on peut voir comment se passe-t-il un déplacement du langage ontologique des écrits de jeunesse vers le langage éthique de maturité. Enfin, dans le troisième chapitre, la sensibilité éthique est présentée comprise dans les termes de proximité, vulnérabilité, exposition, maternité, remplacement et témoignage. À ce moment, la recherche se concentre notamment sur l'ouvrage de 1974, confirmant l'hypothèse centrale de ce travail: la sensibilité du sujet est le lieu où se réalise l'intrigue éthique de la responsabilité. Ainsi, l'Éthique comme Parler ne peut pas renoncer à la carnalité/corporéité du sujet qui est *assujetti* à l'autre jusqu'au remplacement. Cela permet de trouver une signification originelle pour le corps qui, en se faisant de signe *pour autrui*, signifie à soi même sans faire référence à l'Être.

Mots-clés: Sensibilité. Subjectivité. Éthique. Carnalité. Corporéité. Langage.



## ABREVIATURAS

As obras de Levinas foram abreviadas conforme se tem adotado de maneira geral nos trabalhos sobre o autor. Neste caso, as abreviações correspondem às siglas abaixo. A paginação condiz com textos usados neste trabalho (cf. Referências), alguns já traduzidos para o português, outros ainda em francês. As datas entre parênteses referem-se ao ano que foram publicadas por Levinas originalmente.

- AE** – *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* (1974)  
**DE** – *De l’évasion* (1935)  
**DEE** – *De l’existence a l’existant* (1947)  
**DEHH** – *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949)  
**DL** – *Difficile Liberté* (1976)  
**DMT** – *Dieu, la mort et le tempes* (1993)  
**DSS** – *Du sacré au saint* (1977)  
**DVI** – *De Dieu qui vien à l’idée* (1982)  
**EI** – *Étique et Infini* (1982)  
**EJ** – *Être juif* (1974)  
**EN** – *Entre nous, essais sur le penser-a-l’être* (1991)  
**EPP** – *Étique comme philosophie première* (1992)  
**HH** – *Humanisme de l’autre homme* (1972)  
**HS** – *Hors sujet* (1987)  
**LIH** – *Les imprévus de l’histoire* (1994)  
**NP** – *Noms propres* (1976)  
**TA** – *Le temps et l’autre* (1948)  
**TI** – *Totalité et Infini* (1961)  
**VR** – *A violência do Rosto* (s.d.)

Sobre Levinas:

**QEV** – POIRIÉ, F. E. *Levinas: ensaio e entrevistas*.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. A NOVA SEMÂNTICA DA ÉTICA.....</b>	<b>16</b>
<b>1.1. A Ética de <i>outro modo que ser</i> .....</b>	<b>18</b>
1.1.1. O filósofo como um outro .....	19
1.1.2. A inspiração judaica .....	23
1.1.3. A fenomenologia e a ontologia .....	26
<b>1.2. A ontologia é fundamental?.....</b>	<b>31</b>
1.2.1. Ética além da ontologia .....	33
1.2.2. Ética e transcendência .....	38
1.2.3. A gênese da Ética como filosofia primeira .....	41
<b>1.3. A Ética e o Dizer .....</b>	<b>43</b>
1.3.1. A virada ética da filosofia levinasiana .....	45
1.3.2. O <i>des-interessamento</i> da subjetividade: da hipóstase à eleição .....	50
1.3.3. Ética: responsabilidade infinita, responsabilidade até o fim .....	51
<b>2. SENSIBILIDADE NO PERCURSO LEVINASIANO.....</b>	<b>56</b>
<b>2.1. Sensibilidade e fenomenologia.....</b>	<b>57</b>
2.1.1. Reabilitação fenomenológica do sensível .....	59
2.1.2. Da representação à sensibilidade.....	62
2.1.3. Corpo e intersubjetividade na fenomenologia.....	65
<b>2.2. Sensibilidade e fruição .....</b>	<b>67</b>
2.2.1 Sensibilidade e hipóstase.....	68
2.2.2. Sensibilidade e economia .....	71
2.2.3. Sensibilidade e metafísica .....	74
<b>2.3. Sensibilidade de outro modo que ser .....</b>	<b>76</b>
2.3.1 Sensibilidade e des-inter-essamento.....	80
2.3.2. A trama da encarnação .....	84
<b>3. A INTRIGA ÉTICA DA SENSIBILIDADE .....</b>	<b>88</b>
<b>3.1. Subjetividade e sensibilidade.....</b>	<b>90</b>
3.1.1. A ferida e a fruição.....	92
3.1.2. Vulnerabilidade: pele a pele.....	93
<b>3.2. Sensibilidade e o um-para-o-outro.....</b>	<b>98</b>

3.2.1. O exílio do eu .....	100
3.2.2. Corpo oferecido sem escolha .....	103
3.2.3. Unicidade para lá da essência.....	107
<b>3.3. Sensibilidade e glória .....</b>	<b>111</b>
3.3.1. O testemunho da carne .....	113
3.3.2. O Dizer profético e a sensibilidade .....	115
3.3.3. A ética, a filosofia e a justiça .....	117
3.3.4. O amor e a paz.....	120
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>128</b>

## INTRODUÇÃO

A Filosofia é uma tarefa humana movida por perguntas e ao mesmo tempo ávida por respostas. Com efeito, desde a Grécia antiga, empreendeu-se no ocidente a busca pela verdade do Ser. As questões magnas da filosofia – o que existe? Quem somos? O que nos define como humanos? Como devemos agir? – foram respondidas em cada época conforme se configurava o cânone da razão. Nota-se, entretanto, que à margem desta empreitada épica, passa-se o *outro* do Ser, cuja excepcionalidade não permite ser englobado na totalidade do pensamento. E assim, o filósofo franco lituano, Emmanuel Levinas, desenvolveu sua obra buscando esta alteridade radical e encontrando-a, pode-se adiantar, no Rosto de Outrem, naquele que se faz próximo.

Sem subestimar a tradição, mas guiado por uma desconfiança quanto ao privilégio do Ser como *questão* central da Filosofia, Levinas aborda a alteridade humana partindo de uma análise ético-fenomenológica que não pode prescindir da responsabilidade concreta de uns pelos outros. Na sua maneira de pensar, ressalta o esforço de garantir a relação do sujeito ao outro não apenas como evento, mas como significação que está na origem de todo filosofar. A relação, conforme é descrita nos seus textos, não se assemelha a uma operação do pensamento, mas, formalizada na expressão *um-para-o-outro*, carrega-se de densidade corpóreo-afetiva. Dessa maneira, o autor retoma um assunto também marginal na filosofia: a sensibilidade.

Historicamente, a sensibilidade foi associada a uma forma de conhecimento – forma rude, primária e duvidosa, cujo atestado de veracidade dependeria do formalismo da razão. De igual maneira, o corpo como órgão do sentir, foi abordado seja como fonte de devassidões, como cárcere da alma ou como contingência. Em todo caso, tanto a sensibilidade quanto o corpo são matérias para que Levinas reposicione a relação com Outrem no âmago da Filosofia.

Inspirado por Husserl e Heidegger, seus contemporâneos, procura reabilitar a sensibilidade como aspecto essencial do sujeito e não apenas como um tema de epistemologia. Na ênfase dada à ética como responsabilidade, o corpo ganha uma importância privilegiada como *locus* do acolhimento e da hospitalidade, da maternidade e da substituição.

Essas palavras que compõem o léxico levinasiano dão a entender que a relação com Outrem tem um caráter visceral para a subjetividade. Dessa forma, a presente dissertação tem como tema a intriga entre sensibilidade e ética no pensamento de Levinas.

O problema que se coloca primeiramente é como articular sensibilidade e ética no pensamento levinasiano. Ou seja, como encontrar o ponto de intersecção entre a vida vivida na corporeidade e a responsabilidade por Outrem que se faz próximo. A hipótese que se vislumbra é a descrição de uma subjetividade encarnada cuja sensibilidade é afeccionada por Outrem, desenrolando assim uma intriga ética que só se cumpre na carnalidade/corporeidade do sujeito.

Esta pesquisa, por sua vez, justifica-se tanto pela densidade do pensamento levinasiano que ressignifica a palavra *ética* quanto pela sua maneira *sui generis* de tratar a sensibilidade em função da proximidade do Outro. Levinas propõe que a ética seja pensada fora da correspondência ao Ser, para além da Ontologia e da totalidade sistêmica que é a pretensão de toda filosofia moderna. Ele busca seu sentido não mais no discurso teórico-formal, mas no evento da aproximação de Outrem cuja força interrompe os mecanismos da essência. Dessa forma, sua filosofia, apesar de escrita conforme os cânones gregos, não se coloca a serviço da sintaxe do Ser, mas comporta uma ambiguidade essencial que só é entendida na ordem do Infinito. A Ética, neste ordenamento *paradoxal*, é compreendida como relação de responsabilidade para com o Outro antes da liberdade, da consciência e da vontade.

Nesse caso, ela não é nem discurso nem ciência do *ethos*, mas encontro com o Rosto de alguém. Ela não é trabalhada como Dito, como linguagem acabada, pretensiosa de um arredondamento formal que lhe garanta a firmeza lógica. Enquanto Dizer, a Ética coloca-se como um questionamento da primazia da liberdade do sujeito. Ela interpela a ideia de autonomia, uma vez que a lei – *nomos* – advém de alhures, isto é, do mandamento vindo do Rosto. A Ética não é a resposta do sujeito em vista do bem ou mal, da felicidade ou do dever, mas a entrada do *outro-no-mesmo* que, apesar do trauma e da dor desta “invasão”, desperta a bondade, a compaixão e a misericórdia do sujeito.

Esta maneira de se conceber a Ética, que será desenvolvida ao longo de todo este texto, implica, nos tempos hodiernos, uma mudança de paradigma. Acostumados que somos a defender os nossos direitos pessoais antes de pensar no Outro, nós, homens e mulheres do século XXI, vemo-nos confrontados pela precedência daquele que, na sua nudez e pobreza, faz-se próximo. Há um constrangimento da autarquia, uma impugnação da liberdade. O sujeito é despertado na própria carne para a urgência da fome de Outrem. A noção de

responsabilidade desenvolvida por Levinas exige, “contra a natural perseverança de cada ser em seu ser próprio – lei ontológica fundamental – *a preocupação pelo estrangeiro, pela viúva e pelo órfão, a preocupação pelo outro homem*” (HN 74). E numa sociedade onde ainda há fome, guerra e violência, onde o *outro* é encoberto pelas várias formas de discurso de ódio e segregação, a possibilidade de um *humanismo do outro homem* soa não somente como necessária, mas como imperiosa.

Outra justificativa que baliza esta pesquisa diz respeito à maneira levinasiana de tratar a sensibilidade e de resgatar o sujeito enquanto corpo. Seja porque a noção de subjetividade sempre se produzia a partir de um afastamento da materialidade (extensão) em vistas do *cogito* abstrato e absoluto, seja porque a cultura atual valoriza o corpo do ponto de vista estético-narcísico<sup>1</sup>, esquecendo-se de seu lugar ético na relação com outrem. As noções desenvolvidas por Levinas podem, inclusive, iluminar a discussão biopolítica em torno do corpo e da subjetividade, encontrando a significação ética anterior aos determinismos socioculturais<sup>2</sup>.

Logo, esta pesquisa tem como objetivo principal investigar a sensibilidade nos escritos levinasianos em sua articulação com a ética. Para tal intento, é necessário, primeiramente, aprofundar a nova semântica da Ética, considerando o abandono da crítica à Ontologia das primeiras obras. Em seguida, deve-se investigar o percurso filosófico de Levinas em torno da questão da sensibilidade, enfatizando a transição de uma ética como metafísica para uma ética como linguagem. Por fim, procura-se evidenciar a transformação da sensibilidade ontológica, ainda inspirada pelas teses de Husserl e Heidegger, numa sensibilidade notadamente ética que se expressa em termos de proximidade, exposição, vulnerabilidade, maternidade e substituição.

<sup>1</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Barueri: Manole, 2005. p. 42-45.

<sup>2</sup> Um exemplo é que se para o pós-estruturalismo de Foucault o corpo é um dos alvos do poder do Estado – objeto de seu controle e de sua manipulação, para Levinas o corpo, em razão de sua dimensão anárquica que não se deixa tomar pelo conceito servindo à totalidade, é um protesto a qualquer forma de dominação de uns pelos outros. O sujeito-corpo refém, acusado e responsável por outrem não cede à objetificação da anátomopolítica porque não pertence à ordem do Ser. Porquanto está referido ao Infinito através da relação com outrem, torna-se profecia: palavra de denúncia e de responsabilidade. Conferir a brilhante tese de Lok Wing-Kai sobre a ética corporificada em Foucault e Levinas: WING-KAI, Lok. *Foucault, Levinas and the Ethical Embodied Subject*, 2011. 333f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Institute for Christian Studies, Toronto, Canadá, 2011. Disponível em <[http://www.icscanada.edu/icsir/bitstream/10756/274413/1/Lok\\_Wing-Kai\\_201105\\_PhD\\_Thesis.pdf](http://www.icscanada.edu/icsir/bitstream/10756/274413/1/Lok_Wing-Kai_201105_PhD_Thesis.pdf)>. Acesso em 10 jan. 2017. Cf. ainda MACIEL, Marcela Albuquerque. Homossexualidade e homofobia: reflexões à luz da biopolítica de Foucault e da ética da responsabilidade de Levinas. *E-Gov*: portal de e-governo, inclusão digital e sociedade do conhecimento, Florianópolis, mai. 2012. Disponível em <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/homossexualidade-e-homofobia-reflex%C3%B5es-%C3%A0-luz-da-biopol%C3%ADtica-de-foucault-e-da-%C3%A9tica-da-respo>>. Acesso em 10 jan. 2017. DANNER, Fernando. O sentido da biopolítica em Michel Foucault. *Estudos Filosóficos*, v. 1, nº 4, p. 143-157, 2010.

O caminho metodológico escolhido foi o de uma hermenêutica *pancrônica* na análise dos escritos levinasianos. Ou seja, pretende-se fazer uma leitura dos temas centrais do pensamento do autor – ética, sensibilidade, subjetividade, linguagem, corporeidade, responsabilidade – a partir das obras da maturidade que iluminam as anteriores. Este método justifica-se pelo fato de que Levinas chega ao cume de sua reflexão quando, a partir da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974, aborda o *outro modo que ser*. Esta é uma noção central, pois concentra todo o esforço de evasão do Ser, de crítica da Ontologia, de redescoberta da metafísica que foi desenvolvido nas primeiras obras. Certamente que, em alguns momentos, há uso de uma abordagem *cronológica* dos argumentos, pois existe um desenvolvimento lógico que obedece à ordem de produção dos textos. Há que se levar em conta ainda que, no decorrer desta dissertação, existem argumentações em forma de espiral, ou seja, assuntos que surgem e são constantemente retomados com a finalidade de facilitar a concatenação das ideias, uma vez que existem temas que só podem ser entendidos à luz de outros. Nesse sentido, as retomadas são inclusas no próprio corpo do texto ou em notas de rodapé para dar fluidez à leitura.

O percurso investigativo que foi traçado leva em conta, principalmente, as obras *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Elas constituem o guia para o itinerário filosófico em torno da sensibilidade no pensamento do autor, pois tratam desde a visão onto-fenomenológica, passando pelo período metafísico, até chegar à abordagem ética da maturidade. Outras obras de Levinas também dão embasamento teórico aos argumentos desenvolvidos, bem como textos de comentadores e de outros filósofos que dialogam com o autor.

A dissertação foi dividida em três capítulos para melhor organização didática do assunto. No primeiro, intitulado “*A nova semântica da Ética*”, o objetivo é abordar a noção de ética que Levinas desenvolveu, partindo das influências de seu pensamento até a formulação da Ética como Dizer para lá do Ser. Por isso é necessário perpassar as experiências pré-filosóficas do autor, com especial destaque à inspiração judaica. Também se dá destaque à aproximação do pensamento de Husserl e Heidegger e ao distanciamento por meio da crítica à Ontologia.

O segundo capítulo, nomeado “*Sensibilidade no percurso levinasiano*”, propõe-se percorrer os três períodos das obras do autor<sup>3</sup>, procurando compreender como aparece o tema

---

<sup>3</sup> Sobre a periodização da obra de E. Levinas, cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teológica em Emmanuel Levinas*, São Paulo: Loyola, 2008, p. 16. E ainda: MORO, Ulpiano Vazques. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madri: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1982, p. 7-10.

da sensibilidade em cada uma delas e já sinalizando o adensamento ético gradativo do assunto. Em primeiro lugar, destaca-se a reabilitação fenomenológica da sensibilidade e entrevê-se a ruína da representação a partir de Husserl. Num segundo instante, investiga-se como a sensibilidade enquanto fruição constitui a subjetividade nas primeiras obras que expressam o pensamento original do autor. Temas como a hipóstase, o gozo e a economia revelam como a gesta do Ser é interrompida pelo surgimento de um sujeito-corpo. Por fim, vem à tona a sensibilidade visceral que é descrita nas últimas obras correlacionada ao desinteressamento e à encarnação.

O terceiro e derradeiro capítulo intitula-se “*A intriga ética da sensibilidade*” e visa adentrar na significação ética do *um-para-o-outro* em sua relação necessária com a sensibilidade. Neste capítulo, nota-se como a sensibilidade descreve o sujeito em sua carne como ferida e fruição, expondo-o a Outrem em sua vulnerabilidade. Aborda-se a subjetividade como substituição graças à sua unicidade de eleito e de refém. Por fim, reserva-se uma reflexão sobre a glória do infinito, destacando o sujeito como sensibilidade que se faz testemunho profético capaz de dar sentido à palavra Deus. A sensibilidade assim compreendida será tomada como cumprimento de um *amor sem eros* e como promessa de uma *paz messiânica*.

A fecundidade do pensamento de Emmanuel Levinas é provada na maneira como os conceitos são trabalhados. Novos sentidos alinhavam-se numa crítica à tradição, em certa medida, e numa preocupação rigorosa de garantir acessibilidade ao pensamento. A entrada do Outro que faz irromper a responsabilidade para a subjetividade é a inspiração de todo filosofar. O pensamento não pode dar voltas sobre si mesmo e repousar, seguro, nas certezas geridas pela razão. Aprofundar no pensamento levinasiano significa descobrir na intriga ética o lugar da filosofia como sabedoria do amor que tem origem da afecção da carne do *um pelo outro*.



## 1. A NOVA SEMÂNTICA DA ÉTICA

A discussão em torno do agir humano no mundo e na relação com os seus pares tem sido o objeto temático da Ética enquanto disciplina filosófica. Desde Aristóteles, ela é compreendida enquanto “ciência da conduta”<sup>4</sup> que visa estudar tanto os fins quanto os meios da ação humana no mundo e que considera também as motivações internas do agir a fim de discipliná-lo<sup>5</sup>. Da Ética não se pode dissociar a palavra *Bem*<sup>6</sup> – aqui concebida na sua multiplicidade de sentidos – porquanto é este o fim (*telos*) para o qual o ser humano procura orientar sua práxis.

Apesar de ao longo do tempo a Ética ter assumido varias direções no que diz respeito à sua forma e à maneira de abordagem, pode-se dizer que dois aspectos permanecem comuns a todas as escolas filosóficas que pretenderam uma reflexão neste campo: primeiramente, existe uma antropologia de cunho racionalista que serve de fundamento da moralidade e, em segundo lugar, trata-se de uma disciplina submetida à lógica da razão. Ou seja, o que se quer afirmar é que tanto em Aristóteles quanto em Kant o *bem* que a moral procura depende diretamente do fato de o homem ser um animal racional. Tal definição antropológica, que privilegia o aspecto intelectual do ser humano, torna-se o argumento essencial da ideia de *autonomia*.

Autonomia que parece andar *pari passu* à antropologia racionalista que domina a filosofia desde Sócrates. Regalia da psique sobre o corpo que rege toda Ética possível. Esta mesma autonomia mostrou-se, contudo, altamente destruidora da humanidade e o comprovam os inúmeros conflitos pelos quais atravessa o mundo, potencializados pelos avanços tecnológicos. A ideia de autonomia que preside a Ética, especialmente na modernidade, não impõe limites claros ao sujeito, mas lhe concede uma falsa sensação de liberdade, de que ele pode fazer tudo porque é dono de si. Afinal, o que há de mais certo do que a existência de um *eu*? O que há de mais seguro do que a afirmação do *cogito*?

<sup>4</sup> ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007. p. 442. Ver também VAZ, Henrique C. de Lima, *Fenomenologia do Ethos*, in: \_\_\_\_\_, *Introdução à Ética filosófica I*, São Paulo: Loyola, 2012, p. 35-43.

<sup>5</sup> Abbagnano (2007, p. 442-443) aborda o verbete Ética a partir das duas concepções fundamentais dessa “ciência”: 1. Ciência do fim e dos meios; 2. Ciência do *móvel* da conduta humana.

<sup>6</sup> A palavra *bem* como atesta Abbagnano (2007, p. 442-443) comporta ambiguidades, “visto que *bem* pode significar o que é (pelo fato que é) ou o que é objeto de desejo, de aspiração etc., e estes dois significados correspondem às duas concepções de Ética acima distintas” (Ibidem). Sobre o *Bem* na Ética, cf. ainda VAZ, Henrique C. de Lima, *Introdução à Ética filosófica I*, São Paulo: Loyola, 2012, p. 85-91.

No entanto, parece claro que a Ética não pode ser tomada nos ditames da razão e, por conseguinte, da autonomia sem que haja um prejuízo ao outro. O que os sistemas não se dão conta é que no fundo da moral não está propriamente o *eu* e seu poder de decisão, mas uma relação primordial com um *outro* ser humano. Relação que é impossível de ser tematizada, a princípio. Relação que não se oferece à consciência, mas que se apresenta, desde logo, como afecção do eu pelo outro. E é na busca do significado desta relação para o humano que o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas desenvolve seu pensamento ético.

Com uma experiência de vida profundamente marcada pelos horrores da guerra, pelo nomadismo pessoal e pela tradição judaica, Levinas consegue, ao aliar-se aos princípios da fenomenologia, encontrar outro significado para a palavra Ética que não remeta simplesmente à ontologia, mas que seja a própria relação do sujeito com o Outro. “Por *ética* – afirma Levinas – eu não entendo um culto qualquer do bem e do mal ou de uma ordem de valores, mas a *relação a outrem*”<sup>7</sup>. Nesta compreensão, surge a responsabilidade como *resposta* do sujeito. Trata-se de uma resposta que cada vez depende menos da vontade do eu, da liberdade ou da autonomia porque “nenhum limite é imposto à *obrigação* em relação ao próximo”<sup>8</sup>.

Portanto, já de antemão, é possível dizer que a Ética para Levinas foge das concepções tradicionais que submetem a relação do sujeito com o outro à normatividade imposta a partir da razão. A palavra Ética ganha um novo sentido ou uma nova semântica que ultrapassa a sua definição grega<sup>9</sup>. Associar a ética à felicidade<sup>10</sup> ou ao dever<sup>11</sup> não serve a Levinas, pois esta lógica ainda depende da afirmação do sujeito na sua liberdade sem levar em conta o traumatismo causado pela chegada de outrem. Também as tratativas mais recentes como a de Heidegger, que supera a moral fundada na metafísica e compreende a Ética como

<sup>7</sup> LEVINAS, *La Révélation*, 224-225 apud RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria da paz*, 2008, p. 267.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> “A ética não coincide com o conteúdo e o sentido que esse vocábulo recebeu na filosofia grega em que foi plasmado, e muito menos com a configuração da ética ocidental em suas diversas determinações históricas”. Cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 268.

<sup>10</sup> Em linhas gerais, a Ética para Aristóteles se ordena a partir de um *télos*, de uma finalidade que é o bem máximo do homem, ou seja, a eudaimonia ou felicidade. Para se chegar a este grau de vida feliz, o filósofo diz que é necessário buscar a *areté* (excelência, virtude) ética. Esta, por sua vez, não surge nem pela educação, nem é inata no homem, mas provém do hábito. “Evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza” (*Ética a Nicômaco*, 1103a 15-20).

<sup>11</sup> Para Kant, a moral não está determinada por uma finalidade, mas por uma máxima que rege a ação – ou dever – e que, por sua vez, é determinada pela razão. Desse modo, na ética kantiana prevalece definitivamente “a primazia do lógico como polo fundamental de referência dos procedimentos da razão não somente do ponto de vista metodológico, mas igualmente do ponto de vista ontológico” LIMA VAZ, *Introdução à Ética filosófica I*, p. 32.

*modo de ser* do Dasein, não parece satisfazer o sentido que Levinas procura, uma vez que não se trata do *ethos* como morada do Ser, mas enquanto relação. Para ele, “na tradição filosófica, a ética foi sempre concebida como uma camada que recobria a camada ontológica, afirmada como primordial. Ela estava assim imediatamente referida ao Mesmo, àquilo que é idêntico a si” (DMT, 161).

Todo trabalho filosófico de Levinas dependerá, portanto, desta nova semântica da ética que se desenha ao longo de sua obra, mas que é evidenciada, sobretudo, nos escritos da maturidade. Neste período, “o *topos* da intriga ética emerge de maneira viva e mais despida do que em todo o percurso anterior” (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 267). Ademais, tal semântica só é possível porque aparece na sua filosofia uma linguagem profética, certamente herdada de sua inspiração judaica e que possibilita a saída da linguagem do *ser* – linguagem própria da sintaxe grega. Logo, o pensamento ético de Emmanuel Levinas é uma tessitura de muitos fios e de diferentes carretéis. Por essa razão, a procura deste significado peculiar que a palavra ética assume no pensamento levinasiano não pode prescindir do encontro com o Rosto do filósofo.

### 1.1. A Ética de *outro modo que ser*

A filosofia de Emmanuel Levinas nasce no bojo do século XX, quando inúmeros acontecimentos políticos, econômicos e sociais mudavam o rumo da humanidade. Nascido em 1906, na cidade de Kaunas, Lituânia, Levinas viu até sua morte, em 1996, duas guerras mundiais, a ascensão e queda de regimes totalitários, a divisão do globo terrestre em dois blocos durante a Guerra Fria, o surgimento da era digital e a transformação dos fundamentos norteadores da sociedade. Evidentemente que a obra do filósofo expressa também a época em que ele se insere, bem como os ares que pairavam na própria academia.

Levinas sentiu na pele os dramas do século XX. A sua família foi afetada pela Primeira Guerra Mundial, pois teve de imigrar da Lituânia para a Ucrânia como refugiada. Mais tarde, a perseguição nazista contra os judeus lhe oferece, na própria carne, o horror do totalitarismo de Hitler. É preso num campo de trabalho forçado durante a Segunda Guerra. Torna-se vítima da “totalidade”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> A totalidade, palavra profundamente levinasiana, significa toda e qualquer forma de pensamento que não admita pluralidade, diferença e alteridade. A totalidade, como categoria filosófica, corresponde aos sistemas que violentam o Outro, uma vez que não conseguem abarcá-lo. Dessa forma, pode-se associar a filosofia nazista a uma forma de totalidade, pois qualquer alteridade que não se adeque ao fenótipo ariano deve ser descartada. Cf. (cf. TI 22-28. 218. LIH 23-33).

No campo próprio da filosofia, encontra-se com o pensamento de grandes mestres – Maurice Blanchot, Henri Bergson, Edmund Husserl (de quem foi aluno), Martin Heidegger, Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Henri Carteron e tantos outros. Ele vivencia o período vibrante da filosofia europeia das primeiras décadas do século XX e encontra nestes grandes pensadores o substrato fundamental para seu pensamento posterior.

Apesar das agitações do século XX, Levinas permaneceu muito fiel ao seu projeto filosófico e às suas raízes pré-filosóficas<sup>13</sup>. No auge de sua juventude, quando ainda era estudante, é fortemente influenciado por Husserl e, posteriormente, por Heidegger. Entretanto, anos mais tarde, quando já trilhava seu próprio caminho, não se entusiasmou com os modismos filosóficos do seu tempo – o existencialismo de Sartre, por exemplo – mantendo deles certa distância<sup>14</sup>. Isso o permitiu aprofundar no seu próprio pensamento que tem traços muito originais devido à influência da religião judaica, especialmente do Talmude.

Nesse sentido, pode-se entrever que a filosofia levinasiana foge aos moldes padrões da própria filosofia francesa que foi mais difundida no século XX. Este argumento sustenta-se por três razões: a) primeiro, pela importância da religião no interior de sua maneira de pensar; b) segundo, pelo conteúdo de sua filosofia que é notadamente uma crítica à razão moderna ainda muito presente nos pós-modernos; c) terceiro, porque seu estilo de escrita é uma constante tentativa de evasão de totalidade que a Ontologia remete ao colocar a questão do Ser. Estas três razões servem de fundo para a nova semântica da Ética que o autor faz surgir em sua obra, uma Ética de *outro modo que ser*.

### 1.1.1. O filósofo como um outro

Se aqui é permitida uma breve biografia de Levinas, esta será a partir daquilo que ele disse de si e de sua passagem pelo mundo enquanto um outro impossível de ser sincronizado ao tempo da historiografia<sup>15</sup>. Não se trata, contudo, de um levante biográfico

<sup>13</sup> Aqui entendidas como aquelas experiências da infância e juventude que orientaram seu pensamento. Segundo Pierre Bouretz (*Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*, São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1043), estas experiências “ligam-se primeiramente às experiências provenientes do tempo perdido, depois reencontrado, da infância, como se a fenomenologia ensinasse também uma maneira de reter a textura íntima do cotidiano a fim de torná-la disponível para investigações filosóficas”.

<sup>14</sup> Na entrevista a François Poirié, Levinas afirma que durante os anos de 1946-1986 – período de explosão das grandes escolas de filosofia francesa em torno de Sartre e Merleau-Ponty – agiu mais como leitor e espectador do que participante. Num período em que todo mundo foi sartreano e estruturalista, Levinas diz que se “sentia menos surpreso; mais fiel às minhas pesquisas do que seduzido pelo que folheava” (POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*, 2007, p. 127).

<sup>15</sup> Sendo assim, tomar-se-á como fonte de pesquisa para esta seção as entrevistas dadas por Levinas a Philippe Nemo compilada em *Étique et Infini* (1982) e a François Poirié (1962), bem como do breve capítulo “Signature” de *Difficile Liberté* (1976) no qual o próprio filósofo oferece um apanhado biográfico. Evidentemente que alguns comentadores serão citados para o enriquecimento das fontes como COSTA, M. L. *Levinas: uma introdução*.

meramente informativo, mas de perceber na sua trajetória pessoal as marcas da sua filosofia – que certamente influenciam diretamente na sua maneira de conceber a Ética. O Outro – preocupação essencial da obra levinasana – só poderá entrar no discurso filosófico se esta filosofia for *de outro modo*<sup>16</sup>.

Antes de tudo, é preciso salientar que a vida e a obra de Levinas aparentam uma espécie de “milagre europeu” – milagre de sobrevivente, mas também por sua “trajetória improvável e, no entanto, característica de uma Europa capaz da mais extrema violência e, não obstante, permitindo a alguns de seus filhos a possibilidade de perseverar e ampliar uma cultura comum para além dos conflitos e das fronteiras” (BOURETZ, 2011, p. 1041).

Uma vida marcada por um “nomadismo pessoal” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 25) que “reflete a vocação de todo judeu que, como Abraão, não se fixa num lugar de origem” (Ibidem). Este nomadismo refere-se também à sua filosofia que busca, sem cessar, responder às questões da existência mediante o fracasso da razão crítica num movimento de saída para além do Ser. A condição do homem nômade e perseguido diz bem a condição humana e expressa a noção de *sujeito* como sujeição a Outrem que, mais tarde, irá dominar os escritos da maturidade.

Em Levinas, vida e obra se entrecruzam não com a finalidade de uma história filológica da filosofia, nem em nome de uma atualização imediata de seu pensamento, mas em função de uma atividade hermenêutica que consiste em um “diálogo com um ‘Nome Próprio’”. Referir-se a um ‘nome próprio’ significa ouvir o autor em primeira pessoa” (Ibid., p. 26). Somente assim, será possível aproximar do solo sagrado que é uma biografia sem profaná-la. É deixá-la se *dizer* sem enclausurá-la no *dito*. Aqui, deseja-se escutar de Levinas sua auto-compreensão que reflete na articulação de sua obra, “procurando reconstituir a ‘gênese de seu pensamento’ a fim de evitar uma leitura simplificante, unívoca e dogmática de sua filosofia” (Ibid., p. 27). Aqui, procura-se ouvir a experiência “pré-filosófica” que o próprio autor julga como sendo o alicerce de seu pensamento.

A nova semântica da ética – o sentido que esta palavra assume a partir do encontro com o outro – depende não somente da filosofia, mas também do pensamento judeu no qual encontrou “o fato de que a ética não é simplesmente uma região do ser”, mas “uma

---

Petrópolis: Vozes, 2000; RIBEIRO JUNIOR, N. *Sabedoria da Paz*, São Paulo: Loyola, 2008; RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria do amor*, São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>16</sup> Ou ainda, aquilo que Ribeiro Júnior (2005, p 25) chama de “filosofar do Outro”.

experiência decisiva” (LEVINAS<sup>17</sup> apud RIBEIRO JUNIOR 2005, p. 27). Experiência que já vem repleta de responsabilidade – uma noção que acompanha o pensamento levinasiano até o fim e que foi inspirada no que Dostoiévski aponta na obra *Os irmãos Karamazov*: “nós somos todos responsáveis por todos diante de todo o mundo, eu mais que todos os outros” (Ibidem).

Para encontrar as inspirações presentes ao longo do pensamento levinasiano, urge remontar à infância do autor – “infância muito curta” (QEV 51), como ele mesmo diz. Daquele período, a lembrança das constantes migrações por causa da Primeira Guerra e o ambiente familiar religioso, de um judaísmo notadamente talmúdico<sup>18</sup>. Na Lituânia, observa Levinas, “o judaísmo conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível do estudo talmúdico era muito elevado, e havia toda uma vida baseada nesse estudo e vivida como estudo” (QEV 52-53). A sociedade onde nascera era privilegiadamente voltada para o livro – o seu pai, inclusive, era dono de uma livraria (QEV 52). Sem a conotação mística do judaísmo hassídico, o judaísmo talmúdico influencia diretamente o pensamento do autor – como se verá adiante.

O livro tem, para Levinas, uma função importantíssima que é a de superar o seu aspecto de *utensílio* para se tornar uma modalidade do ser. Através da leitura, o homem mantém-se “acima do realismo – ou da política –, da preocupação por nós mesmos, sem desembocar, contudo, nas boas intenções das nossas belas almas, nem na idealidade normativa do que deve ser” (EI 11). Chalier (1993, p. 17) ressalta que “um dos traços singulares da obra de Levinas reside no seu esforço para pensar filosoficamente a ligação essencial do humano com o livro”. E o livro, por excelência, para o filósofo, será a Bíblia (EI 11).

A aproximação de Levinas com a escritura sagrada manifesta-se tanto no fato de que seu pai via a importância de ensinar o hebraico ao filho<sup>19</sup> quanto na convicção de que ela é “o Livro dos livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se *deviam* dizer para que a vida humana tenha um sentido” (EI 12). Os textos escriturísticos contêm a linguagem profética que Levinas se apropriará na maturidade de sua obra. Uma linguagem que, na filosofia, saindo da boca (e das mãos!) do sujeito/profeta “não é jamais substituída pela linguagem anônima da razão e do Ser” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 26). Sem dúvida, a

<sup>17</sup> LEVINAS, Entretien reçu par Chr. Descamps, in *Entretien avec Le Monde*, Paris : La Découverte et Journal Le Monde, 1984, p. 140-143.

<sup>18</sup> Levinas sempre insiste que na sua família a tradição seguida era a do judaísmo *mitnagdin*, em contraposição à tradição predominante na Polônia que era o judaísmo *hassidim*.

<sup>19</sup> Levinas relata que seu pai lhe inscrevera num curso de hebraico – a língua bíblica dos judeus – a fim de que o soubesse tão bem como a língua vernácula. Cf. QEV, 55-56.

Bíblia incide sobre o novo modo de filosofar que ele inaugura. Mas não somente a Bíblia. As literaturas nacionais também participam do despertar filosófico de Levinas.

É justo mencionar os grandes literatos russos como Pushkin, Lermontov, Golgol, Turguenev, Dostoiévsky e Tolstoi que o despertaram para “o problema filosófico entendido como o do sentido do humano, como a procura do famoso ‘sentido da vida’ – sobre o qual se interrogam sem cessar as personagens dos romances russos” (EI 12). Eles iniciaram Levinas na filosofia, já que revelaram as dimensões da transcendência e do amor e povoaram o seu pensamento com inquietações metafísicas (QEV 58).

Entretanto, somente com sua partida para a França, mais especificamente para Estrasburgo, é que Levinas teve acesso à filosofia. Ao frequentar a universidade, teve aulas com os professores emblemáticos<sup>20</sup> que o apresentaram à Filosofia. Também em Estrasburgo inicia-se a grande amizade com Maurice Blanchot, cujo pensamento admirava e com quem frequentemente dialogava<sup>21</sup>. Conheceu a filosofia de Bergson, em quem se inspirou sobretudo nas análises relativas ao tempo.

Em 1928-1929, após a leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl, Levinas vai a Friburgo-Brisgau, para acompanhar dois cursos<sup>22</sup> do grande professor alemão. Das aulas de fenomenologia, adquiriu o rigor filosófico e a lucidez diante do processo de conhecimento. “A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal-entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade. [...] Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto” (EI 18). O encontro com Husserl levou-o até Heidegger – filósofo com quem relacionou-se pouco, mas em cuja filosofia encontrou aspectos preciosos para sua composição posterior.

De Heidegger, Levinas se recorda da postura autoritária e da voz forte (QEV 68), bem como da sua ligação com Hitler da qual “não é possível esquecer” (QEV 64). No que diz respeito à filosofia heideggeriana, Levinas enfatiza a sua genialidade ao retirar o Ser do esquecimento, descobrindo-lhe sua verbalidade. A ontologia, doravante, será a grande propulsora do pensamento levinasiano – seja pela sua intensa novidade, seja pelos nós que ela despertou.

A trajetória de Levinas é bruscamente interrompida pela sua prisão em um comando especial nazista. Porém, mesmo no cárcere, dedicava-se às leituras e ao

<sup>20</sup> Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs e Henri Carteron já citados anteriormente.

<sup>21</sup> Curiosamente Blanchot, juntamente com as Filhas da Caridade de São Vicente, foi quem salvou a esposa de Levinas durante a ocupação nazista. Cf. QEV, 60.

<sup>22</sup> Eram os cursos de psicologia fenomenológica e da constituição da intersubjetividade (EI 20).



enriquecimento de sua cultura filosófica. Neste período, relata o contato com autores como Proust, Rousseau, Hegel e outros tantos. Também foi no cativeiro que começou a esboçar seu primeiro livro, *Da existência ao existente*.

Após a guerra, o autor desenvolveu um profícuo magistério, lecionando na Universidade de Poitiers (1961), Paris-Nanterre (1967) e, finalmente, na Universidade de Sorbonne (1973). Também atuou como conferencista seja no Colégio Filosófico de Jean Wahl desde 1957, seja nos Colóquios Internacionais de judeus da França realizados anualmente desde 1957.

É interessante notar que, no último capítulo de *Difficile Liberté*, Levinas faz constar uma pequena biografia sob o título de *Signature*. Ele conclui o parágrafo especificamente autobiográfico com uma intrigante colocação: “toda esta biografia está dominada pelo pressentimento e lembrança do horror nazi” (DL 361). De fato, não se pode jamais negar que a experiência do ódio nazista que perseguiu tantos seres humanos – judeus e outros marginalizados – marcou profundamente o modo de se filosofar no século XX.

A esse respeito, cabe mencionar o texto *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934) no qual Levinas intui o caráter devastador da ideologia ariana: “a filosofia do hitlerismo chega assim à filosofia dos hitleristas. Põe em questão os próprios princípios de uma civilização” (IH 23). O ódio contra os judeus reacende ainda mais a necessidade de se pensar o judaísmo como uma religião universal (DL 41-42) que, antes de deter-se numa teologia dogmática, propõe abordar o Outro humano numa ordem ética que invoque a responsabilidade.

### **1.1.2. A inspiração judaica**

Por essa razão, passa-se agora a algumas considerações sobre a importância do judaísmo na obra de Levinas – não somente como aspecto pré-filosófico, mas como um dado filosófico imprescindível para uma correta hermenêutica do autor. A tradição judaica tem um reflexo imediato no modo como Levinas compreende a filosofia e as relações humanas a partir da justiça.

A ligação de Levinas com o judaísmo, conforme fora mencionado anteriormente, remonta à sua infância e à convivência num ambiente familiar muito religioso. Todavia, sua compreensão de judaísmo não se restringe ao simples aspecto religioso. “‘Judaísmo’ significa, assim, uma cultura: resultado ou fundamento da religião, mas possuidora de um dinamismo próprio” (DL 45) e, mais que uma cultura, “é uma sensibilidade difusa feita de algumas ideias



e lembranças, de costumes e de emoções, de solidariedade com os judeus perseguidos por serem judeus” (DL 45).

A tradição da família de Levinas pende para o *talmudismo*, que, diferentemente do hassidismo, não está preocupado com a espiritualidade mística, mas com uma verdadeira espiritualidade do estudo. “De maneira nenhuma – diz o autor – era um judaísmo místico, o intelecto estava em guarda, pelo contrário, ele se prendia à dialética do pensamento rabínico por meio dos comentários dos comentários que se desenrolam ao redor do *Talmude* e no *Talmude*” (QEV 53).

A descrição de Levinas do autêntico judaísmo não somente tem acentos de uma tradição específica, mas também é caracterizado por uma extrema modéstia em relação aos elementos mais intimistas da religião, como, por exemplo, a oração e as emoções de esperança, consolação ou paz interior. Sua forte aversão contra o sentimentalismo e sua aversão a todo exibicionismo proíbe uma completa exposição dos aspectos mais consoladores e místicos da vida espiritual (PEPERZAK, 1991, p. 53).

De algum modo, esta maneira de compreender o judaísmo, que supõe uma absoluta separação entre Deus e homem, marcará decisivamente seus escritos a ponto de dizer que “a rigorosa afirmação da independência humana, de sua presença inteligente em uma realidade inteligível e a destruição do conceito numinoso do sagrado, comportam o risco do ateísmo” (DL 34). Este risco, no entanto, é o que garante a própria relação com Deus por meio da relação com os homens (DL 35). A superação do *entusiasmo* enquanto maneira de um homem se encher com o sagrado – essência da idolatria! (DL 33) – consiste na compreensão da santidade de Deus de maneira diferente da costumeira. Deus é santo enquanto é separado<sup>23</sup>. “O judaísmo permanece alheio a essas formas de elevação humana” (DL 33).

Após o retorno do *comando especial* onde esteve cativo, de volta a Paris, Levinas encontra-se com Mestre Chouchani<sup>24</sup> – um personagem essencial no que diz respeito a sua vivência judaica. Ele apareceu ao filósofo logo após a guerra, por volta de 1946, graças ao intermédio de Henri Nerson<sup>25</sup>. Mestre Chouchani era uma figura exótica, porém de sabedoria extraordinária: sabia de cor a Torá e todo o Talmude. Isso impressionou Levinas e o motivou a uma retomada do judaísmo:

<sup>23</sup> A palavra santidade em hebraico evoca a noção de separação, distância. (Cf. DSS 91-129; CALIN, R. SEBBAH, F. D, *Le vocabulaire de Levinas*, 2002, p. 51-52)

<sup>24</sup> Sobre Mestre Chouchani, cf. QEV 118-125.

<sup>25</sup> Henri Nerson foi quem pôs Levinas em contato com Mestre Chouchani após a guerra. Segundo a descrição do autor, era “um homem extraordinário pela altitude de seu pensamento e por sua elevação moral” (QEV118). A obra *Difficile Liberté* é a ele dedicada.

Eu sempre fui judeu, saiba disso! Quero dizer que, sinceramente, sempre tomei a peito a aventura religiosa e a aventura histórica do judaísmo como sendo a aventura central do ser humano. [...] Certamente a história do holocausto representou um papel muito maior que o encontro com esse homem [Mestre Chouchani] em meu judaísmo, mas o encontro com esse homem me deu uma nova confiança nos livros. Essa fórmula que agora emprego: “o que é mais profundo que a consciência, que a interioridade, são os livros”, me vem desse período com ele. (QEV 124).

A atuação de Levinas nos círculos judaicos da França, sua participação em várias edições do *Colóquio anual dos intelectuais judeus de língua francesa*, a publicação de textos em revistas editadas pela comunidade judaica (*L'Arche*, *Information Juive*, etc) atestam sua ligação com o judaísmo que ultrapassa a mera pertença a um povo ou a uma relação piedosa com a religiosidade, mas tem um significado importante para si. Levinas, especialmente após a guerra, propunha um retorno diferente ao judaísmo. Ele não compactuava com o esquecimento das raízes judaicas em nome de uma assimilação da cultura europeia que muitos intelectuais, seus contemporâneos, praticavam<sup>26</sup>. Por outro lado, combatia as leituras nacionalistas e étnicas da palavra “Israel”. Ele, inclusive, considerava o estado de Israel como uma oportunidade de se propagar a sabedoria judaica para além dos particularismos e guetos. Sua proposta diferenciada centrava-se no apelo ético que Israel carrega consigo – apelo que pode ser estendido a todo o mundo, apelo que denota a antiguidade de Israel na humanidade, que faz do judeu “a entrada mesma do evento religioso no mundo; melhor dizendo, ele [o judeu] é a impossibilidade de um mundo sem religião” (EJ 63).

Um grupo expressivo de livros, artigos e textos de Levinas podem ser reunidos sob a categoria de “escritos judaicos” ou mesmo usando a expressão do próprio autor, “escritos confessionais” (QEV 103). São leituras talmúdicas, reflexões sobre temas religiosos e aproximações com a Bíblia que, no fundo, expressam o rigor de Levinas e que não esgotam a interpretação da Lei, pelo contrário, renovam-na num espírito infinito de hermenêutica. Os escritos judaicos, apesar do caráter eminentemente religioso, abordam, de maneira muitas vezes filosófica, os temas da Torá e do Talmude e não raras vezes, é possível encontrar nestes escritos relações explícitas com a filosofia que ele desenvolveu.

Esta inspiração judaica está diretamente relacionada ao modo como a Ética se desvencilha da trama ontológica. O judaísmo confere um tom profético aos escritos levinasianos. A entrada da linguagem profética na filosofia é a possibilidade de uma nova semântica da ética que não esteja submetida ao ontologismo da linguagem grega. Poder-se-ia acusar Levinas de ser um filósofo religioso no sentido pejorativo, a título de desmerecimento

<sup>26</sup> Cf. SEBBAH, F.D. *Levinas*. 2009, p. 149-151.

do seu trabalho argumentativo. Mas é evidente que “Levinas não foi um ‘filósofo judeu’ do mesmo modo que se pode dizer que Tomás de Aquino foi um ‘filósofo cristão’” (SEBBAH, 2009, p. 152). O judaísmo aqui tem o caráter de inspiração, ou seja, trata-se de “uma palavra que carrega em si a própria marca do que a excede” (Ibid., p. 161). A dureza da escrita filosófica e do rigor acadêmico é penetrada pela inspiração judaica que oferece não apenas conceitos ao léxico levinasiano, mas ressuscita a justiça no seio da própria filosofia. “Dito trabalhado pelo Dizer do Infinito. Palavra *inspirada*, ou então, para utilizar outra maneira de dizer, palavra *profética*” (Ibidem).

À medida que a relação com outrem não é tomada no âmbito ontológico, ela pode ser entendida como religião numa acepção muito particular do termo “religião”. Isso se justifica porque na religião “permanece a relação com o ente enquanto ente” (EN 29), além do que se anuncia por este termo “que a relação com os homens, irreduzível à compreensão, afasta-se por isso mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito” (Ibidem).

### 1.1.3. A fenomenologia e a ontologia

A fenomenologia e a ontologia heideggeriana foram, no século XX, os principais motes da filosofia ocidental. A primeira, diretamente ligada ao pensamento de Edmund Husserl, foi uma resposta ao naturalismo das ciências modernas e ao psicologismo que pretendia dominar as ciências humanas. A resposta de Husserl ao criar o método fenomenológico era de retornar às coisas sem desconsiderar a subjetividade, procurando-lhe um novo sentido. Já Martin Heidegger, ao lançar um olhar fenomenológico na existência, percebe a necessidade de mudar o foco da investigação filosófica. Ele dá um passo significativo com relação a Husserl ao dizer que o sentido não se refere à intencionalidade, mas ao Ser. Por essa razão, é necessário trazer a questão do Ser para o centro da discussão filosófica, rompendo com a confusão entre *ser e ente*, recuperando a sua *verbalidade* (DMT 146)<sup>27</sup>.

No entanto, ao tomar o ser como verbo e não mais como substantivo, Heidegger acaba por descobrir a *verbalidade* do próprio homem – o único ente capaz de compreender o sentido do Ser – *Dasein*, aí-Ser. O homem é enquanto está sendo. Assim, Heidegger inaugura uma análise ontológica temporal, porque, ao partir do humano, não se pode escapar à temporalidade onde acontece a existência. Ambos os autores são muito importantes para o

<sup>27</sup> Levinas faz questão de recordar que a distinção entre ser e ente propugnada por Heidegger, ou o que é chamado de *diferença ontológica* é “a” Diferença por excelência no pensamento heideggeriano. “Há uma diferença radical entre a ressonância verbal da palavra ser e sua ressonância substantiva” (DMT 146).

pensamento de Levinas que, embora herdeiro, não se faz mero continuador, mas crítico tanto de um quanto de outro ao mesmo tempo que devedor.

Longe de procurar pontos em comuns e divergentes ou mesmo os temas da fenomenologia que se fazem presentes ao longo dos textos levinasianos, cumpre ressaltar o caráter fenomenológico de tais pesquisas que se justifica pelo fato de Levinas não se apropriar da fenomenologia simplesmente de maneira metodológica<sup>28</sup>, mas por se colocar na discussão dos conteúdos do pensamento de Husserl e de confrontá-los.

Levinas, ao estudar Husserl e destrinchá-lo num esforço notadamente pedagógico, entende que a fenomenologia é “uma filosofia da liberdade, de uma liberdade que se cumpre como consciência e se define por ela; de uma liberdade que não caracteriza apenas a atividade de um ser, mas que se localiza antes do ser e em relação à qual o ser se constitui” (DEHH, 63). A consciência, neste caso, é “o próprio modo da existência do sentido” (Ibidem) porquanto por ela é possível clarear as coisas que existem sem se contaminar pelo mundo que as circunda, ela ilumina os objetos e os explica pela descrição.

Na sua leitura da fenomenologia, Levinas afirma que a redução fenomenológica possibilita ao homem, que coincide consigo mesmo (visão moderna de subjetividade), encontrar sua liberdade graças à intencionalidade. Este conceito, central na obra husserliana – “a fenomenologia é a intencionalidade” (DEHH 153) – é, de igual maneira, fundamental no pensamento levinasiano. A intencionalidade caracteriza uma mônada que está em movimento de saída – “a intenção visa a um objeto exterior” (DEHH 65) – e que retorna a si no movimento da compreensão: “a transcendência do objeto é exatamente aquilo que existe em conformidade com o sentido íntimo do pensamento que o visa” (Ibidem).

Se Husserl, posteriormente, prendeu-se ao regresso da intencionalidade a si pela operação transcendental, Levinas se atém à intuição fundamental de Husserl ao perceber que a intencionalidade o dirige para fora – para o exterior – e que este movimento já constitui a própria intencionalidade como tal. O sujeito enquanto consciência intencional é, portanto, um movimento para-fora. “O simples fato de conhecer é transcender-se para o outro” (DMT 161).

---

<sup>28</sup> Em consideração à retomada levinasiana da fenomenologia para além de um simples método, mas como uma “filosofia viva” da qual Levinas é herdeiro, é interessante o comentário de Sebbah (2009, p. 113): “a obra levinasiana reconheceu sempre ter recebido e herdado do conhecimento acumulado anteriormente; deve-se dizer também que ser um autor é saber herdar e/ou ficar em dívida para com seus predecessores. E, inegavelmente, a filosofia levinasiana é herdeira, sem ser de forma exclusiva, da fenomenologia – tanto husserliana quanto heideggeriana – e lhe é tributária”. Também Costa (2000, p. 60) adverte que em Levinas “um método não é puro instrumento de uso. Para ele no método há ‘algo mais’ que um conjunto de instrumentos aptos para investigar uma determinada região do real. Este método [...] é a alma do movimento fenomenológico”.

Este parece ser um aspecto muito importante para a compreensão levinasiana de subjetividade que se desenvolverá ao longo de sua obra e se concluirá em *Autrement qu'êre*.

O cerne da filosofia levinasiana será o problema do outro que se relaciona com o sujeito sem depender da intencionalidade como tal, mas numa relação *an-árquica*, sem começo, porquanto ela é afecção do Mesmo pelo Outro. O princípio do filosofar de Levinas não se refere à intencionalidade a serviço da inteligência, mas à ética enquanto encontro com o Rosto do outro – rosto que não aparece, rosto que não é fenômeno, mas é linguagem. Logo se vê que Levinas rompe com Husserl e até mesmo o critica: “a fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia – compreensão por meio da iluminação – não constitui o acontecimento último do próprio ser” (TI 14). A fenomenologia enquanto filosofia da liberdade que fundamenta a consciência que, pela visão e pela evidência, tudo toma para si no processo da representação é *interrompida* pela presença ética do Rosto – de Outrem que “impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo que se passa em mim. [...] Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a *ideia* que dele posso ter” (TI 77)

A mudança de rumo do pensamento de Levinas frente ao pensamento de Husserl, todavia, não anula o caráter fenomenológico da sua filosofia. É preciso compreender que o rompimento com a fenomenalidade, que sua implosão pela entrada de Outrem no jogo da consciência, não desabona a fenomenologia, mas a ressignifica a partir do Dizer que é a Ética: “a ética levinasiana pressupõe a fenomenologia de tal maneira que romper com o fenomenológico equivale a apegar-se a ele, a preocupar-se com ele. Levinas nos ensina que a ética é interrupção da fenomenologia; no entanto, pelo mesmo impulso, ele nos ensina também que essa interrupção constitui, por assim dizer, o cerne do fenomenológico como tal” (SEBBAH, 2009, p. 147). Em *Autrement qu'êre* (1974), o filósofo insiste e reivindica o espírito da fenomenologia, demonstrando qual o lugar tem no seu pensamento as análises de Husserl:

As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana, que à letra foi o apelo, na nossa época, da fenomenologia permanente entregue a seu estatuto de método de toda e qualquer filosofia. A nossa apresentação de noções não procede nem através da decomposição lógica nem da descrição dialética das mesmas. Ela mantém-se fiel à análise intencional na medida em que esta última significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido, ou deslocado na ostensão do objeto, na sua noção, no olhar unicamente absorvido pela noção. (AE, 194).

Já a importância de Heidegger é evocada por diversas vezes nos escritos e entrevistas de Levinas<sup>29</sup> e as primeiras interpretações da filosofia heideggeriana também foram trazidas de maneira inédita à França pelos artigos de Levinas, como *Martin Heidegger et l'ontologie*<sup>30</sup> e *L'ontologie et le temporal*<sup>31</sup>. De fato, boa parte dos primeiros escritos levinasianos é dedicada ao comentário de Husserl e Heidegger, porém já nestes escritos tipicamente didáticos, é possível entrever as linhas mestras de seu pensamento original e as reservas à filosofia do Ser.

O entendimento de Levinas em torno da ontologia e seu posicionamento frente a ela será abordado mais a frente, à medida que se aprofunda a nova semântica da Ética. Entretanto, cabe evidenciar que nosso filósofo aproxima-se do pensamento de Heidegger com bastante entusiasmo, afinal, ele conseguiu encontrar um problema fundamental que a modernidade e os idealistas ainda não tinham se dado conta, mesmo que Platão já o tenha sinalizado na Antiguidade<sup>32</sup>. A subjetividade moderna colocou-se de tal modo escusa da temporalidade que ela passou a “ser qualquer coisa que não existe” (DEHH 70), o que para Levinas significava a “negação do caráter ontológico do conhecimento” (DEHH 70). A história do sujeito, o seu aspecto ontológico (ou, no dizer de Heidegger, o aspecto existencial) não foi considerado pelos filósofos modernos.

Heidegger prossegue de alguma forma a obra de Platão, procurando o fundamento ontológico da verdade e da subjetividade, mas dando conta de modo preciso de tudo aquilo que a filosofia, depois de Descartes, nos ensinou sobre o lugar excepcional da subjetividade na economia do ser (DEHH 71).

A excessiva ênfase no aspecto gnosiológico da subjetividade que a tradição filosófica vinha se ocupando, instiga Heidegger a encontrar o aspecto ontológico – isto, na verdade, lhe parece mais fundamental que a teoria do conhecimento. Neste sentido, o filósofo alemão recoloca a questão do Ser em relação ao tempo e enumera a grande confusão feita ao longo do tempo entre o ente e o seu Ser.

Heidegger distingue inicialmente entre aquilo que existe, “o ente” (*das Seiende*), e o “ser do ente” (*das Sein des Seienden*). O que existe, o ente, cobre todos os objetos, todas as pessoas em certo sentido, e até Deus. O ser do ente é o fato de todos esses objetos e todas essas pessoas serem (DEHH 73).

<sup>29</sup> Por exemplo no texto *A ontologia é fundamental?* (EN, 21-22) e na entrevista a François Poirié (QEV, 66-68).

<sup>30</sup> Texto de 1932 publicado inicialmente da *Revue Philosophique* e depois compilado no volume de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (DEHH, 69-96) juntamente com outros textos sobre ambos autores.

<sup>31</sup> Estudo publicado em espanhol da revista *Sur*, n. 161 (s.d.) e depois compilado em DEEH (p. 97-111).

<sup>32</sup> Levinas observa que “a filosofia antiga ignorava a noção moderna de sujeito e não se questionava sobre como é que o sujeito separado do real conseguia unir-se ao real. Para Platão, por exemplo, é muito natural que o pensamento tenha um objeto” (DEHH 70).

O problema que perseguirá a filosofia doravante será a procura pelo sentido do Ser. De acordo com Levinas, este “é o problema filosófico fundamental – *ontologia* no verdadeiro sentido do termo – a que conduzem simultaneamente as ciências empíricas e as ciências *eidéticas* no sentido husserliano [...] e para o qual tendia a filosofia antiga” (DEHH 73-74). Heidegger constata, no entanto, que a “compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana” (DEHH 74) e, por isso, o homem deverá ser o objeto primeiro de inquirição da ontologia porquanto ele é *Dasein* – ser aí, que existe e que, por estar jogado na existência, pergunta no interior da própria existência sobre o significado do seu ser.

O estudo do humano na existência – aquilo que Heidegger denomina “Analítica do Dasein” – será de grande importância para Levinas. As considerações sobre o cotidiano, a irrupção da vida autêntica mediante a angústia do *Dasein*, a compreensão do ser a partir do ser-no-mundo e do ser-com-outros, enfim, aquilo que se pode denominar de “ontologismo fundamental de Heidegger” são temas muito presente nos escritos levinasianos, especialmente no primeiro período de sua obra, mas também em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être* quando Levinas já se posiciona criticamente a Heidegger.

Com esta sucinta abordagem sobre a importância da inspiração judaica, da fenomenologia de Husserl e da ontologia de Heidegger no pensamento de Levinas, cumpriu-se a tarefa de explicitar o solo humano e filosófico que se desenvolve o seu pensamento. Antes de tudo, o que se pretendeu mostrar foi que a filosofia do Outro que fundamenta a nova semântica da Ética e que a nutre, por assim dizer, é uma *outra* Filosofia, ou um *filosofar outramente*. Sem desabonar o grego como idioma filosófico, sem renunciar à tradição ocidental da Filosofia, mas também comungando das inspirações que a religião e a Bíblia lhe fornecem, Levinas consegue elaborar um pensamento original e filosoficamente acessível, fazendo jus ao rigor acadêmico. No entanto, o rigor e a acessibilidade não o impedem de escrever sobre um Dizer que não se prende à letra. A nova semântica da Ética que aparece na sua obra e aqui se procura evidenciar está na ordem deste Dizer que permanece inédito e inaudito, mas que se permite ser encontrado nas linhas filosóficas.



## 1.2. A ontologia é fundamental?

O próximo passo na busca da nova semântica da Ética será compreender a aproximação levinasiana da ontologia de Heidegger e encontrar a irrupção da ética a partir de tal aproximação, pois ao que parece, a maneira diferenciada de Levinas abordar a ética depende diretamente de sua posição frente à ontologia. Chalier (1993, p. 63) sustenta que “Levinas, cedo formado na escola do filósofo alemão e impressionado pelas suas análises, distancia-se rapidamente dele”. Contudo, para entendermos o que significou tal distanciamento da Ontologia e em que medida tal distanciamento diz respeito à nova semântica da Ética é preciso, com Levinas, adentrar no núcleo do pensamento heideggeriano que mais lhe toca<sup>33</sup>.

Os comentários levinasianos a Heidegger contidos nos primeiros textos dão conta de que este novo pensamento em torno do ser, como já fora dito, repõe o problema fundamental da filosofia. A ontologia preocupa-se, portanto, com a existência, ou seja, com o *fato* de que todos os entes existem – com o ser dos entes. O homem surge como aquele a quem se põe a tarefa de compreender este ser. Uma tarefa que não se coloca como atributo de um sujeito capaz de abstrair-se na consciência e depois compreender algo, mas que se realiza na sua própria concretude histórica – no tempo. A compreensão do ser pelo homem na sua existência já é o seu modo de ser e por isso ele é *Dasein* (aí-Ser).

Em resumo, o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um *ente* que compreende o ser. Mas, por outro lado, essa compreensão do ser é ela própria o ser; ela não é um atributo, mas o modo de existência do homem. Isto não é uma extensão puramente convencional da palavra ser a uma faculdade humana – na circunstância, à compreensão do ser –, mas o realçar da especificidade do homem cujos “atos” e “propriedades” são outros “tantos modos ser”. É o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser – na existência do *Dasein* (DEHH 76).

Assim, a compreensão do ser não parte de uma simples associação teórica, mas é fruto de uma inflexão sobre a própria condição existencial produzindo inquietação. O homem existe num mundo que não é simplesmente o conjunto de coisas, mas a compreensão humana destas coisas. “O ser-no-mundo, enquanto existência do *Dasein*, é a origem da noção do mundo” (DEHH, 80). As coisas que estão no mundo, enquanto utensílios (*Zeuge*), revelam o modo de ser do homem pela sua maneabilidade. Elas indicam que ele as manuseia com vistas

---

<sup>33</sup> Levinas afirma que *Sein und Zeit* o impressionou sobremaneira, a ponto de considerá-lo o maior texto de Heidegger e um dos cinco mais belos textos da história da filosofia (ao lado de *Fedro*, *Crítica da Razão Pura*, *Fenomenologia do Espírito* e *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, este último de Bergson) e que os escritos ulteriores de Heidegger, apesar de não serem insignificantes, foram “muito menos convincentes” (EI, 27).



em algo – para alguma coisa. A relação finalista com os utensílios desperta o homem para si mesmo: se um objeto existe para ser manuseado, o ser humano existe em vistas de quê? “A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência” (DEHH 83).

Ora, o ser se revela na própria existência do *Dasein* que, ao transcender-se na direção do mundo<sup>34</sup>, encontra a si mesmo na compreensão do ser. Tal dinamismo imposto ao ser-no-mundo que é o *Dasein* relaciona-se com as suas possibilidades de ser, que antecipam a própria existência. Pode-se ser isto ou aquilo – caberá ao *Dasein* determinar-se. “O homem é *desde agora* lançado no meio das possibilidades, relativamente às quais está *desde agora* comprometido, que *desde agora* percebeu ou deixou escapar” (DEHH 85).

O *poder ser* das possibilidades humanas é já um modo de compreender o ser. Heidegger enxerga neste fato a derrelição – “o fato de ser lançado e de se debater no meio das suas possibilidades e aí ser abandonado” (DEHH 87). A derrelição, por sua vez, é a origem da afetividade. A importância dos afetos, neste caso, está correlacionada à experiência da angústia, um afeto fundamental que permite o acesso do *Dasein* à sua existência autêntica. Diante da sua derrelição, o homem pode enveredar-se por uma vida inautêntica, que fuja da compreensão do ser na sua dureza angustiante, e dispersar-se nas compreensões das possibilidades secundárias. Porém, mesmo a vida inautêntica, caída no cotidiano<sup>35</sup>, irrefletida e “automática”, compreende implicitamente a possibilidade fundamental: eu *posso* ser.

A consciência moral, dentro de tal contexto, surge da percepção da vida inautêntica que não assume a angústia existencial de uma vida autêntica. A angústia para Heidegger, diferentemente do medo, tem seu objeto indeterminado: “a angústia é uma maneira de ser em que a não importância, a insignificância, o nada de todos os objetos intramundanos torna-se acessível ao *Dasein*” (DEHH 93) e, assim, alheio a tudo que possa dispersá-lo, retorna a si mesmo, ao cuidado angustiado da própria existência, do Ser. A existência enquanto cuidado, não exclui, todavia, a morte do horizonte do *Dasein*, mas ela se coloca como a possibilidade das possibilidades numa relação fundamental com a temporalidade do *Dasein*, e por isso pode-se ainda dizer que o homem é ser-para-a-morte.

Esta breve incursão no pensamento de Heidegger por meio da leitura que Levinas dele fez não tem outro objetivo senão evidenciar como, para o filósofo alemão, a ontologia

<sup>34</sup> A transcendência para o mundo que Levinas menciona na análise de Heidegger parece ser uma transcendência com um retorno a si já marcado – o mundo remete o *Dasein* a si mesmo.

<sup>35</sup> Levinas ressalta que Heidegger fala de uma certa queda do *Dasein*, “de que é preciso afastar qualquer lembrança moral ou teológica e que é um mundo de existência do *Dasein* que foge à sua existência autêntica para voltar a cair na quotidianidade (*Alltäglichkeit*)” (DEHH 89).

colocava-se como fundamental. Ao levantar o problema do sentido do Ser, Heidegger reconduzia a filosofia ao seu eixo central. Mas, desde já, é possível entrever o questionamento de Levinas diante do trágico da ontologia: será ela tão fundamental quanto pretende ser?

Chalier (1993, p. 62) afirma que Levinas “procura o humano”. Será que a Ontologia poderá entregar a Levinas a significação do humano sem abdicar do sentido do Ser? Ou não será o Ser um excesso, um mal que obnubila o sentido verdadeiro do *ser* do humano ocupado em pastorear o Ser? E já adiantando o que será mais à frente exposto: na perseverança do *Dasein* em seu ser, na sua compreensão das possibilidades, no seu ser-para-a-morte, haverá espaço para Outrem?

### 1.2.1. Ética além da ontologia

A nova semântica da Ética que aqui se procura não pode ser dissociada da crítica de Levinas à Ontologia. O seu incômodo com o pensamento de Heidegger se expressa já no primeiro ensaio propriamente filosófico – *De l'évasion*, publicado em 1935, antes, portanto, da eclosão da guerra – e nos dois livros subsequentes à guerra – *De l'existence a l'existent* de 1947 e *Le temps et l'autre* de 1948. Tais fascículos podem ser tomados como o esboço do projeto filosófico de Levinas e mesmo que muitas das noções que foram neles desenvolvidas tenham sido abandonadas em escritos posteriores, a acuidade crítica e o esforço premente de saída do ser constituem o eixo fulcral de sua reflexão. Por outro lado, é certo que o pensamento de Levinas vai se deslocar para uma abordagem ético-metafísica da relação com a alteridade, mas ainda assim tal abordagem insere-se no projeto filosófico de saída do ser.

A grande crítica de Levinas à ontologia de Heidegger, desenvolvida no período inicial da sua obra, concentra-se na descoberta do *trágico* da existência. Despertado por Vladimir Jankélévitch<sup>36</sup>, o filósofo se dá conta da aberração que a expressão “ser-jogado-em-existência” (*Geworfenheit*) carrega consigo. Ela revela uma existência sem existentes como se “o existente que nela se encontra jogado nunca pudesse se tornar dono da existência. É por isso precisamente que há desamparo e abandono” (TA 25). A esta aberração, Levinas também chama de *Il y a*, ou *Há*, “essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada [...]. O *há*, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral’” (DEE 67).

O *Há*, comparado à noite de insônia, na sua impessoalidade neutra e soberana, impõe-se ao homem num horror, num *mal de ser* que é justamente a impossibilidade do não-ser e do nada. O *Há* é relacionado ao Ser heideggeriano porquanto todas as coisas e o próprio

<sup>36</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 39.

homem se referem ao ser numa impossibilidade total de se furtar a tal referência. “O roçar do *Há* é o horror” (DEE 70) que se opõe à angústia que Heidegger menciona, porque para além do dilema ser e nada, o *Há* permanece intocável – trata-se do “horror da noite sem saída e sem resposta – é a existência irremissível” (DEE 73).

A possibilidade da existência sem existentes que a ontologia enuncia motiva Levinas na busca de um caminho de *evasão* que é, ademais, um caminho de *excedência*. Esta necessidade justifica-se pela constante autorreferência que a filosofia do Ser pretende, quando “todos os poderes e todas as propriedades” (DV 66). O filósofo enxerga na ontologia uma possível justificação racional e condescendente das barbáries humanas que assolaram o século XX. Ele já previa, antes da guerra, que “toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que isso justifica merece o nome de bárbara” (DV 85). Contudo, a simples ligação de Heidegger com o nazismo não é para Levinas suficiente motivo filosófico para a evasão. Evidentemente, o nosso filósofo não apela para uma abordagem vitimista de sua condição judaica para criticar a ontologia, mas “trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que ao sentido comum e à sabedoria das nações lhes parecem as mais evidentes” (DV 85).

Tal saída será encontrar, no seio da existência anônima, a irrupção de uma hipóstase, ou seja, o surgimento de um existente que interrompa o “murmúrio do Há”. A análise fenomenológica de acontecimentos como o cansaço, a lassidão e o sono oferecem elementos para afirmar que diante da verbalidade absoluta do ser “a hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *há* surge um ente” (DV 100).

O retorno ao ente que pretende Levinas não se apresenta como um regresso à tradição medieval e moderna que Heidegger parece superar. A ôntica que sugerem os escritos levinasianos é de cunho pós-ontológico, pois significa a superação da própria ontologia pelo encontro do *ente* que já não retorna ao *Ser* (ou *Há*) – trata-se da “de-fecção da hipóstase” (DEE 12). A saída do ser pelo ente é, na verdade, um “evento ontológico no qual o existente contrai a sua existência” (TA 22).

Levinas concebe que a irrupção da hipóstase não constitui, por si, a saída do ser. A solidão do existente na sua materialidade e corporalidade, a afirmação da própria identidade pela posição, sua liberdade e seus poderes de “eu” substancializado ainda permanecem como um “encadeamento a si; é a necessidade de ocupar-se de si mesmo” (TA 36). A saída do ser a

modo de transcendência – caminho sem retorno a si – é estudada por Levinas a partir da relação com o mundo, com as coisas para além do utensílio, no horizonte do gozo.

Relação com o objeto que pode ser caracterizada como gozo [*jouissance*]. Todo gozo é uma maneira de ser, mas também uma sensação, isto é, luz e conhecimento. Absorção do objeto, mas distância em relação ao objeto. Ao gozar pertence, essencialmente, um saber, uma luminosidade. Por isso, o sujeito, diante dos alimentos que se oferecem, está no espaço, à distância dos objetos que lhe são necessários para existir. Enquanto que na identidade pura e simples da hipóstase, o sujeito se atola em si mesmo no mundo; em lugar da volta a si, há a relação com tudo que é necessário para viver. O sujeito se separa de si mesmo (TA 46).

A “salvação pelo mundo”, pelo gozo e pelos alimentos abrem a possibilidade da transcendência para o ente que se afirma no anonimato da existência. Não é certo, porém, que o gozo, ao referir-se à luminosidade da razão e ao apresentar-se à consciência como um saber, ainda seja capaz de transcender a si mesmo. “A exterioridade da luz não é suficiente para a libertação do eu cativo de si” (TA 47). A crítica cabível à fenomenologia aqui é justamente no sentido de reconhecer que “a intencionalidade da consciência permite distinguir o eu das coisas, mas não faz desaparecer o solipsismo, uma vez que seu elemento, a luz, torna-nos senhores do mundo exterior, mas é incapaz de descobrir-nos nele um semelhante” (TA 48). Destarte, o sofrimento e a dor que aparecem ao sujeito no gozo e que são identificados por Levinas com o trabalho permanecem ainda como afirmação do sujeito que reencontra o peso da própria existência.

Ora, no trabalho, isto é, no esforço, na sua dureza e na sua dor, o sujeito reencontra o peso da existência implicada em sua própria liberdade de existente. O sofrimento e a dor, eis os fenômenos aos quais se reduz em último lugar a solidão do existente (TA 54).

A morte é a possibilidade de sair do encadeamento ao presente que o gozo, a razão, o trabalho, o sofrimento e a dor indicam<sup>37</sup>. A relação do sujeito com a morte não repousa sobre os trâmites da luz (da razão), mas trata-se de uma exterioridade absoluta da qual não se pode ter controle. A morte coloca o sujeito em relação com o mistério, além do mais, ela pertence a um porvir que nunca será presente e abre assim uma experiência do tempo que não está referida ao presente do sujeito e da hipóstase.

A morte nunca é um agora. Eu não estou mais aí, não porque eu sou nada, mas porque não sou mesmo capaz de captar. Meu domínio, minha virilidade, meu heroísmo de sujeito não podem ser virilidade e heroísmo em relação à morte. (TA 59)

<sup>37</sup> Levinas reconhece que mesmo o sofrimento e a dor são um retorno ao horror do *Há*. “Há no sofrimento uma ausência de todo refúgio. O sofrimento é o fato de estar diretamente exposto ao ser, na impossibilidade de fugir ou recuar. Toda a acuidade do sofrimento consiste nessa impossibilidade de recuar, no fato de estar forçado à vida e ao ser. Nesse sentido, o sofrimento é a impossibilidade do nada” (TA 56).

Será a morte uma possibilidade de transcendência? Uma via de ultrapassamento definitivo capaz de libertar o sujeito, finalmente, das tramas do ser, da identidade e do retorno a si? O futuro inalcançável que a morte prenuncia poderá romper o eterno presente do sujeito? Levinas reconhece que “o que é mais importante na proximidade da morte é que um certo momento nós não podemos mais poder: é justamente nisso que o sujeito perde o seu domínio de sujeito” (TA 61). Dessa forma, tem-se na morte uma natureza de completa alteridade em relação ao sujeito – nem pela razão, nem pelo gozo, nem pela visão... nada parece deter a morte. “É assim que a minha solidão não é confirmada pela morte, mas pela morte é quebrada” (TA 61) – conclui Levinas.

A morte revela ao sujeito que a existência é pluralista, ou seja, que sobre a solidão monadológica da hipóstase insinua-se uma pluralidade. A morte abre uma nova ordem ao sujeito, não mais da sua identidade e coincidência consigo, mas a da alteridade: é possível entrever a chegada do Outro no pensamento levinasiano.

Na morte o existir do existente se aliena. Certamente que o Outro que se anuncia não possui esse existir, como o possui o sujeito: seu domínio sobre meu existir é misterioso; não desconhecido, incognoscível; refratário a toda luz. Mas isso indica que o outro não é de maneira alguma outro eu mesmo que participa comigo da existência comum. A relação com o outro não é uma idílica e harmoniosa relação de comunhão, nem uma simpatia pela qual, colocando-nos em seu lugar, o reconhecemos como semelhante a nós, mas exterior a nós. A relação com outro é uma relação com um Mistério. É a sua exterioridade, ou melhor ainda, a sua alteridade [...] o que constitui o seu ser. (TA 63).

Portanto, a relação com o outro é o tema que dará a tônica de toda a obra levinasiana<sup>38</sup>. Uma abordagem contrária à tratativa heideggeriana do ser-com-o-outro (*Miteinandersein*) ainda centrada na reciprocidade. “A preposição *mit* (com) descreve aqui a relação. Trata-se assim de uma relação de lado, em volta de alguma coisa, em volta de um termo comum e, mais precisamente para Heidegger, em torno da verdade” (TA 19). Levinas insistirá que esta relação é “o face-a-face com o outro, o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e tira o Outro. O outro assumido é Outrem” (TA 79).

Ela é o face a face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação. Desta forma, o interpessoal não é a relação, em si indiferente e recíproca, de dois termos intercambiáveis. Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto eu sou o forte; ele é o pobre; ele é a “a viúva e o órfão” [...] Ou então ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de

<sup>38</sup> Aqui não se entrará nas análises subsequentes de *Le temps et l'autre* no que diz respeito ao eros e à fecundidade porque, em nossa opinião, estas são análises dispensáveis no contexto global das intenções desta seção, que é mostrar a nova semântica da ética que se desenha a partir da relação com a alteridade.

sua própria alteridade. O espaço intersubjetivo é inicialmente assimétrico. (DEE 113).

Estas considerações, finalmente, permitem-nos concluir que a relação com o Outro é o movimento de transcendência que cumpre a *evasão* do Ser. A ontologia mostrou-se problemática, porquanto está a serviço da manutenção de uma existência anônima e impessoal que, ao englobar tudo na sua verbalidade, assola o homem de horror e solidão no presente. Apenas o advento de Outrem, na sua absoluta estranheza e na impossibilidade de ser domesticado pela intencionalidade, é que pode romper o Ser em definitivo – a relação significa um *outro-do-ser* ou um *outramente que ser* aonde Levinas aporta sua obra.

Contudo, cabe ainda um último questionamento: se a relação com outro, conforme fora demonstrado acima, não é de ordem fenomenológica porquanto Outrem se nega à consciência, nem de ordem ontológica porque a relação do face-a-face exclui a remissão ao Ser, ela seria de qual ordem? É aqui que se pode dizer da novidade do pensamento levinasiano em torno da semântica da palavra Ética. O face-a-face é da ordem da ética, logo, a Ética é relação.

Ao fazer coincidir relação com Outrem e Ética, Levinas rompe com toda uma tradição que compreendia a ética no horizonte da inteligibilidade. Como ele mesmo observa “a ética foi sempre concebida como uma camada que recobria a camada ontológica, afirmada como primordial” (DMT 161) O seu trabalho, como tantas vezes menciona, não consiste em criar sistemas ético-normativos ou uma filosofia da ação aplicada, mas, antes de tudo, em encontrar o sentido da Ética<sup>39</sup> – sua significação – ou melhor, seu momento pré-originário, o momento em que todo o mundo se humaniza. Este momento é o face-a-face, o encontro e acolhimento do Rosto, como se verá a seguir. A relação apresenta-se como ética não porque está revestida de preceitos morais mais ou menos piedosos que a regulem, mas porque, antes dos preceitos, o Outro se coloca como um interdito: “outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar” (EN 30). Encontrar o sentido da Ética, ou, como Hutchens (2007, p. 32) faz questão de lembrar, encontrar a “ética da ética” é a tarefa de Levinas que, em certa medida, é também encontrar o sentido mesmo do humano:

Emmanuel Levinas não é exclusivamente um crítico da racionalidade ocidental moderna. Ele é muito mais apreciado como um pensador visionário que explora o *status* negligenciado da *ética*. Ele argumenta que sua ética não

<sup>39</sup> Afirma Levinas a Phelippe Nemo: “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrá-la o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser programática [...]” (EI 73).

é uma ética qualquer entre as outras éticas rivais e sim uma “ética da ética” que é, muito aproximadamente, o estudo da maneira pela qual o estranho, o inexplicável e o imprevisível moldam a condição humana apesar das exigências muitas vezes arrogantes do racionalismo (HUTCHENS, 2007, p. 32).

Não mais concebida a partir do campo das ciências ou disciplinas filosóficas, a Ética em Levinas apresentar-se-á como um Dizer e não como um Dito pronto e acabado. Ética que é Dizer tanto por ser linguagem (signo-significado-significação), quanto por extrapolar o conteúdo de um Dito – é carnalidade, sensibilidade, responsabilidade. “Significar é significar o um *para* o outro” (DMT 162). O caminho da Ética, no entanto, passa pela transcendência e, ao ser levado a certa radicalidade Metafísica, a Ética aparece como filosofia primeira. E é isto que se verá adiante.

### 1.2.2. Ética e transcendência

Contra a “ontologia da guerra” (TI 8), calcada no *Dasein* que se afirma no Ser, Levinas propõe o encontro com o Outro, que se pode denominar de Ética. Os temas ensaiados nas primeiras obras ganham contornos mais precisos e em *Totalité et Infini* (1961) aparecem de maneira elaborada: a hipóstase, o sujeito, o Outro, a relação, a transcendência etc. Descobrir a Ética como relação com o outro significaria, então, abrir a Filosofia a uma ordem que rompesse com a eterna pretensão de totalidade da qual os filósofos – desde a Antiguidade – não conseguiram se desvencilhar.

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria. (TI 27)

A entrada do Outro na Filosofia não mais como tema, mas como um evento ético, sugere uma reabilitação da metafísica<sup>40</sup> que se volta para “o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’” (TI 19). Esta metafísica da qual fala Levinas não se integra mais à totalidade dos saberes filosóficos, mas provém de um desejo metafísico que “tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (TI 19). O eu deseja metafisicamente um ente separado em absoluto de si mesmo. Dessa forma, não é nem os alimentos, nem o sofrimento do trabalho, nem a negatividade misteriosa da morte que conseguem abrir à transcendência, mas é a relação com o Outro que possibilita a saída de si sem perder a si.

<sup>40</sup> É interessante retomar que o significado da *metafísica* em Levinas ultrapassa o sentido tradicional, já destruído na pós-modernidade. O uso de tal palavra quer referir-se a um excesso ou mesmo um ultrapassamento da própria essência. A metafísica não será, portanto, o lugar da essência e da substância por excelência, mas a atividade que propicia o extravasamento da essencialidade – a via para o *outro modo que ser*. Ademais, o uso da metafísica para referir-se à Ética evoca a noção de filosofia primeira num sentido também remodelado, já que a relação com o outro não pode ser compreendida nos termos da razão teórica.



[A transcendência] designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que esta relação se torne uma implantação no Outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a *apologia*, sem que tal relação se torne apostasia e êxtase. (TI 28)

A metafísica enquanto movimento de transcendência na relação com o Outro apresenta-se como Ética, afinal, o encontro com o Outro *me* concerne – “o absolutamente Outro é Outrem” (TI 25). Diferentemente da concepção mais tradicional ou cristã de metafísica, para Levinas a saída de si não significa esbarrar-se com o Ser ou com um Deus, mas com um *rosto*.

O rosto é uma palavra adotada por Levinas que vai além da face plástica de Outrem. Ela invoca sua absoluta alteridade em relação ao Mesmo e indica a nudez e a pobreza essencial do Outro. “O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar” (EI 70). Trata-se de uma manifestação<sup>41</sup> de Outrem que ultrapassa a ideia que o Mesmo pode dele fazer na consciência e que, apesar de sua plasticidade de rosto não se apresenta como uma figura, como um fenômeno dado à representação. O rosto exprime-se (TI 38) e por ser expressão, o rosto fala – “a sua revelação é palavra” (TI 187) – e escapa da visão e da evidência.

Impossível de ser abarcado em um conteúdo, o rosto não é, portanto, um correlativo de saber. Na sua expressividade, o rosto ordena algo ao Mesmo. No fundo do problema está um questionamento à liberdade do sujeito que a fenomenologia e a ontologia parecem garantir seja pela intencionalidade da consciência, seja pela compreensão do ser na própria existência.

A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, um princípio de livre-arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade mas a liberdade que detém o homem (TI 32).

O aparecimento de Outrem como rosto, entretanto, promove uma impugnação da liberdade do Mesmo. “O ‘eu-penso’ redundava em ‘eu posso’” (TI 33), mas “o rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: ‘tu não matarás’” (EI 70). O rosto, indomesticável no conceito (TI 33), “recusa-se à posse, aos meus poderes”

---

<sup>41</sup> Manifestação não no sentido fenomenológico, pois o Rosto não se oferece à consciência, mas em sentido epifânico.



(TI 192). A interpelação do rosto é ética, não ontológica, porque “este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente como tal” (EN 26).

A transcendência absoluta do rosto significa que a ordem a que pertence não é a da totalidade, mas do Infinito. “O infinito é a característica de um ser transcendente, o infinito é absolutamente outro” (TI 36). O recurso à ideia do Infinito na obra levinasiana remonta a Descartes em certa medida<sup>42</sup> e constitui o ápice do questionamento da autonomia<sup>43</sup>, porque o sujeito moderno, autônomo e livre, garantidor de si mesmo, não pode nem conter nem justificar esta ideia: “a ideia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia” (TI 36). Dessa forma, o desejo metafísico converte-se em desejo do Infinito. “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem. [...] O verdadeiro desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz. É a bondade”. (DEHH 212-213).

A transcendência nesse caso é garantida pela separação absoluta entre o Mesmo e o Outro. Isto significa dizer que a relação não anula a identidade do sujeito. O Mesmo não se funde ao Outro. O ser separado está satisfeito, ele ainda pode ser relacionado à hipóstase que frui, goza e padece. Ele não necessita do outro, porque a necessidade ainda circunscreveria a ética na ordem do ser. O Mesmo, nesse caso, *deseja* o Outro. A separação é a condição fundamental da relação. “Só um sujeito separado ou ateu pode encetar uma efetiva relação com o infinito, distinta da relação projetiva de um objeto transcendente e da pura dissolução da transcendência na imanência” (BECKERT, 2010, p. 197). A abertura do sujeito ao Infinito e a significação ética que ela comporta se dá graças à anterioridade do Outro em relação ao Mesmo e, por escapar a toda e qualquer forma de totalização, precede à razão.

---

<sup>42</sup> “[...] é a análise cartesiana da ideia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o desenho formal. Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. Essa relação não é a 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 ideia do Infinito em nós” (DEHH 209).

<sup>43</sup> Beckert (2010, p. 197) recorda que “a questão do infinito ou da transcendência constitui o cerne do pensar levinasiano no seu confronto com o primado da totalidade ontológica, de que a filosofia ocidental, na sua interpretação, se revelaria a expressão mais acabada”.

### 1.2.3. A gênese da Ética como filosofia primeira

A Ética enquanto transcendência do Mesmo na direção do Outro, responsabilidade e acolhimento de um Rosto e relação que não se articula nem no saber nem no ser significam para Levinas que “a metafísica precede a ontologia” (TI 30). A Ética questiona o primado da Ontologia enquanto afirmação da liberdade do Mesmo. A chegada do Outro que vem de alhures, a irrupção de um tempo que não se pode resgatar na consciência, o Rosto – refratário ao conceito e à compreensão, apontam para a primazia da Ética.

O conceito “filosofia primeira” que Levinas aplica à Ética (TI 68-69) remonta à definição de Aristóteles na *Metafísica*<sup>44</sup> para a ciência do Ser que se distingue da Física enquanto ciência segunda. Tal apropriação faz sentido por três argumentos: (a) primeiro, de que a entrada do outro faz emergir a diacronia – o desenrolar do tempo – no eterno presente da representação; (b) em segundo lugar, a ética assim compreendida não é um saber, mas é o encontro com o Rosto no qual o eu já está investido de responsabilidade por Outrem; e, por fim, (c) a ética apresenta-se como significação do humano e como condição primeira do filosofar.

Compreendo mais profundamente tais argumentos, é necessário afirmar que todo o esforço da fenomenologia, em continuidade com toda a espiritualidade ocidental, consistia em trazer ao presente da consciência o objeto que lhe era apresentado. A sincronização do mundo (e por que não, dos outros?) na adequação do intelecto parece marcar o esforço ocidental de libertar o conhecido de sua alteridade em relação ao cognoscente. Neste sentido, também a ontologia continua este trabalho, pois a compreensão do ser é a possibilidade mesma de coincidir o mundo consigo – “é o lugar mesmo do inteligível” (EPP 67). Fundamento de inteligibilidade, a ciência do ser coloca-se como fundamental, como filosofia primeira.

A correlação conhecimento-ser, a temática da contemplação, significa uma diferença, e por sua vez, uma *diferença coberta no verdadeiro* onde o conhecido é compreendido e, assim, apropriado pelo saber e como que *libertado* de sua alteridade. [...] O ideal da racionalidade ou do sentido se anuncia como imanência do real à razão; e assim, no ser, se atesta o privilégio do *presente* é presença ao pensamento, no qual o futuro e o passado serão as modalidades ou as modificações: as representações (EPP 68).

Levinas compreende a imanência do saber como a captura do conhecido e sua redução à representação. O saber significa poder. Ele é o atestado final da liberdade do sujeito que, pela sua inteligibilidade, pode tomar tudo para si. Entretanto, se representar é trazer algo

<sup>44</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 1, 10126 a 16.

ao presente da consciência e então construir um discurso sobre tal coisa, o Outro não entra no esquematismo da fenomenologia. A nudez do Rosto, como fora mencionado anteriormente, nunca pode ser apreendida num tema e jamais poderá ser representada. “A responsabilidade pelo próximo está antes de minha liberdade, num passado imemorial – não representável, num passado que nunca foi jamais presente – mais ancião que toda consciência de...” (EPP 92).

Se a epifania do Rosto implode a representação, a responsabilidade por Outrem que tal epifania já ordena antes do discurso, reposiciona a Ética anterior à Ontologia. É por essa razão, em primeiro lugar, que se pode afirmar a Ética como Metafísica, ou seja, como Filosofia Primeira:

[...] por esta expressão, Levinas pretende que a ontologia, a teoria do ser, entregue a si mesma, não se basta pelo fato de que ela reflete, volta a representar e continua sendo a lei de que ela está falando, do ser, ou seja, a lei da guerra, na ordem do conceito, que, por sua vez, é sempre “captura” disso mesmo que é abordado por ele (SEBBAH, 2009, p. 51).

Consequentemente, o segundo argumento levinasiano é depreendido. Não sendo mais um caso do discurso lógico, a Ética apresenta-se além do saber. A tradição ocidental insiste na coincidência ser-saber para validar o seu discurso. A relação com o Outro, no entanto, é da ordem do Infinito e a verdade que ela “revela” não é teórica. A verdade ética, nesse caso, denuncia as pretensões egoístas do sujeito e o “acusa”, fazendo ressoar um “mandamento” mais antigo que a consciência – um apelo de responsabilidade – do qual não poderá esquivar.

Dessa forma, a relação com Outrem apresenta-se como evento originário do humano: momento em que o sentido se dá ao sujeito, não como conceito, mas como face-a-face. A Ética é mais antiga que o saber, porque é pré-originária – noção de filosofia primeira como condição de possibilidade do filosofar. A questão, porém, não é apenas colocar a relação como mais fundamental que a Ontologia sob o risco de “ontologizar a ética” dando-lhe um espaço na gnoseologia. Mas compreender que o novo sentido da palavra ética como um *outro modo além do ser* mostra da forma mais radical que “tudo o que se refere aos registros da ontologia e do gnosiológico deve ser retraduzido em termos práticos e éticos a fim de que sua autenticidade possa ser revelada” (Ibidem, p. 52).

### 1.3. A Ética e o Dizer

Como fora evidenciado na exposição precedente, a Ética não pertence à ordem do Ser porque é encontro com o Rosto está *para além do ser*. O itinerário filosófico até aqui estudado evidenciou o modo como o Outro irrompe nos textos de Levinas em contraposição à Ontologia. A filosofia da alteridade, pode-se dizer, questiona a hegemonia da tradição que prezou pela identidade do Mesmo e pela autarquia do *eu*. A Ética surge na relação com o Rosto que não pode ser abordado a partir do conceito, mas que afeta o sujeito já instigando-o à responsabilidade.

Nos escritos levinasianos, é perceptível uma mudança do eixo da discussão que, nas obras de juventude, concentra-se numa linguagem ontológica que atendia sua pretensão de uma filosofia da subjetividade *em relação*, mas que, posteriormente, na maturidade, apresenta-se de maneira radicalmente ética a partir da proximidade de outrem que afeta e *altera* a própria subjetividade. As causas dessa mudança, como se verá a seguir, estão relacionadas a pelo menos três fatores que despertam Levinas: (a) a crise do humanismo que a modernidade insuflou e o (b) consequente surgimento do anti-humanismo diante dos fracassos das promessas modernas em meados do século XX bem como (c) o que se pode chamar de “tomada de consciência” dos limites de sua própria filosofia a partir das críticas sofridas<sup>45</sup>. Entretanto, este “giro ético” não se limita à mera mudança estilística ou vocabular, e nem indica uma ruptura no pensamento levinasiano. Antes de tudo, ela significa a possibilidade de um outro modo que ser em plena continuidade com tudo o que fora publicado nas obras precedentes, possibilitando uma Ética além das malhas da essência.

O período ético caracteriza-se pela consolidação de seu pensamento ético-metafísico, plasmado em forma espiral. *Ele retoma, aprofunda e amplia o projeto inicial, jamais superado, da “evasão do Ser”*. Esse exercício encontra sua expressão acabada na maneira como o filósofo radicaliza sua posição contra seus dois interlocutores prediletos, Husserl e Heidegger. Essa posição aparece também na clara alternativa que se oferece tanto ao pensamento idealista da transcendência como ao pensamento neopositivista e neocientificista do estruturalismo das ciências humanas (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 20).

Desse período, destacam-se as obras *Hummanisme de l'autre homme* (1972), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Dieu, la mort et le temps* (1993) e, sobretudo, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Tais escritos “selam definitivamente a possibilidade

<sup>45</sup> Aqui, faz-se referência ao texto “Violência e metafísica”, de Derrida, que levanta pontos críticos do pensamento levinasiano e oferece uma possibilidade ao próprio Levinas de superar certos “apegos ontológicos” que ainda lhe restavam. Não se pode afirmar com exatidão que as obras do terceiro período, especialmente *Autrement qu'être* (1974), sejam uma resposta a Derrida. Seria uma observação inocente. No entanto, não se pode menosprezar que as críticas derridianas corroboram para o surgimento de uma linguagem ética no bojo da filosofia que – sem hesitar – é grega.

de pronunciar a palavra ‘Deus’ sem associá-la à ‘divindade’ e a possibilidade de afirmar a existência de uma subjetividade ‘sem identidade’, como substituição do *outro*, na ‘intriga ética’ (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 20). Assim, os três pontos fulcrais da argumentação levinasiana a partir de *Autrement qu’être* serão a subjetividade deposta em vulnerabilidade, o outro como próximo e a Ética como linguagem.

Por essa razão, a nova semântica da Ética que Levinas inaugura pode ser compreendida como um *Dizer* que não se reduz a um *Dito*<sup>46</sup>. A anfibologia Dizer-Dito expressa a mobilidade e fluidez da linguagem que nem sempre se tematiza na estrutura do *dito*, mas que se encontra anterior aos próprios signos linguísticos. Tal anfibologia, no entanto, também já prevê que o Dizer possa ser traído no Dito, mas que ainda assim conserva sua anterioridade – o Dizer torna-se a condição de possibilidade do Dito (HH 102, AE 28). Esta trama linguística permite a Levinas buscar uma responsabilidade anterior a todo sentido racional que se atribui ao humano. Logo, o *um-para-o-outro* a que a Ética se refere torna-se a significação do humano. Não mais o ser, mas a ética é o que confere sentido à existência.

Assim, a Ética além do ser não pode entender-se mais como um saber ou discurso lógico-formal, mas apresenta-se como substituição. O sujeito – exposto à proximidade do próximo – é o eleito para substituir Outrem. O sujeito não mais hipostasiado, mas completamente des-nucleado, vê-se sem escolhas – obcecado pelo próximo. Nada mais lhe resta senão a entrega de si, que não é ato livre da vontade, mas uma imposição que vem de alhures. Somente por esta radicalização da responsabilidade é que se pode trazer ao palco filosófico a linguagem do profetismo, da glória do Infinito e do testemunho. O vocabulário religioso parece cair bem a Levinas neste período sem constrangimento. “Os versículos bíblicos não têm aqui a função de dar provas, mas dão testemunho de uma tradição e de uma experiência” (HH 103)<sup>47</sup>. A *teo*-logia toca a filosofia sem comprometer a sua especificidade filosófica, porque aqui Deus não se refere à piedade/espiritualidade, mas à ética. Trata-se de “uma verdadeira torção na sintaxe latina, visando com isso a dobrar a língua grega com a qual se fala a filosofia” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 23).

<sup>46</sup> “O *de outro modo que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa a não significar senão um *ser de outro modo*” (AE 29).

<sup>47</sup> Continuará Levinas questionando o direito à poesia de que goza Heidegger: “Não terão eles [os versículos bíblicos] direito à citação pelo menos igual àquele de que beneficiam Hölderlin e Trakl? A questão tem um alcance mais geral: as Escrituras Sagradas, lidas e comentadas no Ocidente, terão elas inclinado a escritura grega dos filósofos ou ter-se-ão unido a ela apenas teratologicamente? Será que filosofar consiste em decifrar uma escritura escondida num paralimpsesto?” (HH 103-104)

Diante disso, propõe-se, a seguir, um acurado exame da virada linguística da ética levinasiana tendo em conta os fatores anteriormente mencionados e, posteriormente, os desdobramentos da nova semântica da Ética enquanto assumida como Dizer outramente que Ser.

### 1.3.1. A virada ética da filosofia levinasiana

Levinas está convicto de que “o humanismo ocidental, ao se estabelecer na ambiguidade notável das *belas palavras*, das ‘belas almas’, sem atingir o real de violências e de exploração” (HH 92), foi condenado ao fracasso. Toda a modernidade construída sobre a metafísica do sujeito assiste a sua própria ruína quando a “experiência da ineficácia humana” e os “vastos empreendimentos frustrados” testemunham o colapso da racionalidade instrumental (HH 71). O drama que foi o século XX, conforme mencionado anteriormente, é a denúncia de que o humanismo moderno, calcado na ilustração e na força do *cogito*, faliu em sua empreitada.

Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a sociedade do ser numa consciência de si (HH 71).

As muitas contradições do ideal racionalista pareciam arruinar o ideal de subjetividade: como admitir “que uma ciência, nascida para abraçar o mundo, o entregue à desintegração; que uma política e uma administração guiadas pelo ideal humanista mantenham a exploração do homem pelo homem e a guerra”? (HH 93). A crise do humanismo era a declaração de morte ao conceito homem. “O anti-humanismo reage à razão. Ele nega que esta seja sinônima de humanização da humanidade” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 26). Nesse sentido, surge na efervescência cultural europeia dos anos 50-60 um movimento anti-humanista<sup>48</sup>.

O esforço da psicanálise em desvelar o que há detrás da linguagem, fazendo cair a “máscara chamada pessoa” (HH 72), somado ao trabalho da etnografia estruturalista de ordenar a estrutura inteligível subjacente à subjetividade, demarcam o rompimento com a noção de sujeito que pretendeu o anti-humanismo. “Nós assistimos à ruína do mito do

<sup>48</sup> O anti-humanismo caracteriza-se como um movimento filosófico que se recusa a ver no homem e nas ideias de sujeito e consciência que lhes são associadas, o centro da realidade e do saber. De Nietzsche a Vattimo, o anti-humanismo produziu uma crítica à modernidade e aos valores que foram assimilados pela sociedade. (Cf. ABBAGNANO, N. Anti-humanismo. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 68-69.) Sobre a posição levinasiana frente ao movimento anti-humanista ver RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Proximidade e eleição no Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas, *Theoria*, Pouso Alegre, v. 4, n. 9, 2012. Disponível em <[http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade\\_e\\_eleicao\\_no\\_humanismo\\_do\\_outro\\_homem\\_de\\_emmanuel\\_levinas.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade_e_eleicao_no_humanismo_do_outro_homem_de_emmanuel_levinas.pdf)>. Acesso em 10 abr. 2016.

homem, fim em si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenando-se, no fim das contas, pela força propriamente racional do sistema dialético ou lógico-formal” (HH 75). Seria a descoberta de um sujeito vulnerável? Mas qual é a vulnerabilidade do sujeito anti-humanista? Em que medida ela possibilita o retorno da moralidade?

Levinas desconfia do anti-humanismo e do movimento revolucionário que ele desencadeou no campo sociopolítico. Ele afirma ter sido mais leitor e expectador que participante e que estava mais fiel às suas pesquisas do que seduzido pelo que folheava (QEV 127). Porém, esta postura de certa apatia pelo movimento anti-humanista não significou indiferença da parte de Levinas pelo que acontecia ao seu redor. Antes, tal desconfiança se justifica, pois na sua compreensão a superação do humanismo moderno não se dá pelo anti-humanismo que, pela subversão dos valores humanistas, cai na mesma “ideologia da autonomia” da modernidade porque não sai da ordem do Mesmo. O anti-humanismo, apesar de promover a multiplicidade e o pluralismo de pensamento, não pode subverter um valor – o Outro – e é a partir do Outro que Levinas propõe um *humanismo do outro homem*.

O humanismo do outro homem tem por meta descobrir o sentido do humano a partir da relação ética. Tal humanismo está além das pretensões clássicas dos humanistas, de proclamação dos direitos do homem, por exemplo, mas constitui-se um retorno da moralidade da moral a partir do que há de mais original no evento humano, isto é, o face-a-face. “Concretamente o retorno da ‘moralidade da moral’ significará a descoberta de um não-lugar na aproximação/contato do *rosto* humano em que se instala uma u-topia que é a ética” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 34).

A terceira fase do pensamento levinasiano é dedicada, portanto, à descoberta da Ética como condição pré-original da subjetividade. O anti-humanismo parece ter contribuído com a noção de um sujeito aberto, exposto ao lado de fora. Longe da compreensão de abertura como êxtase de ek-sistência da ontologia heideggeriana (HH 99), ou de abertura como intencionalidade da consciência, Levinas apropria-se da abertura do sujeito como exposição, como manifestação de sua vulnerabilidade diante do outro. Diante do Rosto, o sujeito sem autonomia, é comandado pelo Outro a ser responsável: “sujeito indeclinável, precisamente enquanto *refém* insubstituível dos outros” (HH 80).

A abordagem da subjetividade como vulnerável em *Autrement qu’être* diferencia-se da constituição hipostática muito presente ainda em *Totalite et Infini*. Acredita-se que tal diferenciação tem a ver com o giro ético-linguístico deste período. Para levar a termo seu projeto de evasão do Ser, Levinas terá de superar a linguagem anfibológica do ser e do ente



que parece marcar as análises da subjetividade nas obras anteriores. A única saída possível será o *outro modo que ser*.

A nosso ver, Derrida foi quem despertou a atenção de Levinas para o fato de que a filosofia do Rosto parecia transitar ainda na ontologia. Na reabilitação dos profetas além dos poetas não se pode descuidar do fato de que a filosofia é grega. O problema da linguagem surge em matiz ética para Derrida: “toda violência é, segundo Levinas, violência do conceito” (DERRIDA, 2001, p. 200). Entretanto, na análise derridiana, o ser não é um conceito, nem um gênero, nem uma categoria, mas uma constatação: as coisas *no ser* são. Este pensamento questiona frontalmente o trabalho desenvolvido por Levinas de romper com o murmúrio anônimo do Há por intermédio da irrupção do ente – sujeito hipostasiado e posicionado frente ao anonimato do Ser, um substantivo no meio da verbalidade. Para Derrida, não faz sentido associar o Ser à violência porquanto o Ser não violenta. A violência no caso diz respeito à entrada *a forciori* do infinitamente outro no *sendo* da subjetividade – a violência pode cumprir-se como violência ética.

[...] o pensamento do ser não faz do outro uma espécie de gênero do ser. Não só porque o outro é ‘refratário à categoria’, mas porque o ser não é uma categoria. Como o outro, o ser não tem nenhuma cumplicidade com a totalidade, nem com a totalidade finita, totalidade violenta de que fala Levinas, nem com uma totalidade infinita. A noção de totalidade está sempre relacionada com o sendo; é sempre ‘metafísica’ ou ‘teológica’, e é em relação a ela que as noções de finito e infinito ganham sentido. Estranho à totalidade finita ou infinita dos sendos, [...] estranho sem ser um outro sendo uma outra totalidade de sendos, o Ser não saberia oprimir ou aprisionar os sendos e suas diferenças. Para que o olhar do outro me comande, como diz Levinas, e me comande a comandar, é mister que eu possa deixar ser o Outro em sua liberdade de Outro e reciprocamente. Mas o ser de per si, não comanda nada nem ninguém (Ibid., p. 202-203).

Além do mais, ao desprezar a diferença ôntico-ontológica, Levinas confirma Heidegger em seu propósito de encontrar o Ser implícito na existência dos entes, para além do ente. É como se Levinas não pudesse escapar da determinação ontológica da própria linguagem que, ao redefinir o sujeito, ou o outro, ou mesmo a ética continua aplicando a função predicativa do verbo ser e continuaria a violência que denunciara<sup>49</sup>.

Portanto, o que Derrida questiona Levinas é se há possibilidade de uma filosofia sem a linguagem ontológica. Enquanto se atém na metafísica do Rosto, o filósofo cai em contradição porque pressupõe o pensamento do ser, a diferença entre ser e ente ao mesmo tempo em que a cala. Seria impossível fazer uma filosofia do Infinito que não o associasse ao

---

<sup>49</sup> Ainda que para Derrida “o pensamento do ser não poderia produzir-se como violência ética” (DERRIDA, 2001, p. 204).



*logos* e, por conseguinte, ao ser: “não há fala sem pensar e dizer *do* ser. [...] O ser, de *per si*, só pode ser pensado e dito. É contemporâneo do Logos que ele próprio só pode ser como Logos do ser, dizendo o ser” (DERRIDA, 2001, p. 206). Será possível uma linguagem sem predicação? Uma linguagem sem ontologia? Uma linguagem sem verbos? Conclui Derrida:

No limite, a linguagem não-violenta, segundo Levinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo *ser*, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo *ser* e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não-violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância. Tal linguagem estaria, com efeito, conforme o deseja expressamente Levinas, purificada de toda *retórica*, isto é, o sentido primeiro desse termo que aqui evocaremos sem artifício, de todo *verbo*. Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? Os Gregos, que nos ensinaram o que o *Logos* queria dizer, jamais a teriam admitido. É o que nos diz Platão no *Crátilo* (425a), no *Sofista* (262ad) e na *Carta VII* (342b): não há *Logos* que não suponha entrelaçamento de nomes e verbos (Ibid., p. 213)

A argumentação derridiana não visa a uma simples apologia de Heidegger, por demais criticado nos textos levinasianos. Antes, o que Derrida chama a atenção é para a contradição interna que pairava sobre os escritos de seu amigo: a tentativa de *evasão* é impossível enquanto a linguagem ainda permanecer ontológica. Essa crítica desperta Levinas que abandona as tratativas ontológicas e desloca a atenção da Ética como Metafísica para a Ética como linguagem da proximidade. O pensamento de Derrida também motiva o abandono da anfibologia do Ser e do ente em vistas de uma virada linguística no pensamento levinasiano: importa descobrir a linguagem que surge com a proximidade do Outro, uma linguagem que é Dizer e que não cabe no Dito, mas que se trai no Dito, porém já estando investida de responsabilidade. Acontece, nesses termos, uma virada linguística na ética levinasiana – é o aparecimento da linguagem ética<sup>50</sup>.

Para uma correta compreensão de tal virada linguística na terceira fase do pensamento levinasiano, é preciso ter em mente que o mecanismo da linguagem em geral é a correlação de um signo a um significante que produz um significado num movimento de significação. Por este processo, “o ser manifesta-se a partir de um tema. Talvez seja daí que vem o poder, sempre renovado, do intelectualismo e a pretensão ao absoluto do discurso capaz de abarcar tudo, de relatar tudo, de tematizar tudo [...]” (DEHH 265). Assim sendo, o *logos* que anima e induz o pensamento e se transforma em obra de comunicação “também se interpreta como manifestação da verdade” (DEHH 266). A linguagem, a partir da

<sup>50</sup> Linguagem ética que, sem os jogos tautológicos, só é possível numa ética como linguagem, salvaguardando a compreensão de linguagem *outramente que Ser*.

fenomenologia, está a serviço da intencionalidade do pensamento. Ela procura descrever, proclamar, anunciar o que aparece à consciência. Por essa razão, “o *aparecer* do fenômeno não se separa de seu *significar*, o qual remete para a intenção proclamatória, *kerygmática*, do pensamento. Todo o fenômeno é discurso ou fragmento de um discurso” (DEHH 270).

Entretanto, para Levinas, subjaz à análise formal da linguagem o pressuposto da relação com o interlocutor. Esta relação, como defendera desde o princípio de sua atividade filosófica, não consiste num saber. Logo, a linguagem não pode resumir-se a um discurso solitário de um sujeito ou no exercício impessoal do pensamento que busca nos universalismos do conceito o significado. A linguagem que é *kerygma* já é “*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 contato” (DEHH 274). A linguagem ética, portanto, não se fia na análise formal da linguagem, mas procura descobri-la como proximidade, como *Dizer*. O filósofo encontra na proximidade do Outro a significação, ou seja, o ponto onde o intencional se converte em ético, onde o discurso *kerygmático* deixa de ser descrição fenomenológica para se tornar discurso *profético* no contato e responsabilidade por Outrem.

O imediato do contato não é, com efeito, a contiguidade espacial, visível a um terceiro e que significa a “síntese do entendimento”. A proximidade é *por si mesma* significação. A orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ético (onde de momento, nada de moral se assinala). [...] Aí reside a linguagem original, fundamento do outro. O ponto preciso onde se faz e não para de se fazer essa mutação do intencional em ético, onde a aproximação *penetra* a consciência – é pele e rosto humano. O contato é ternura e responsabilidade (DEHH 275).

A Ética, portanto, é um *Dizer* diferente da síntese operada pelo entendimento que se expressa num *Dito*. O Outro não se mostra como objeto ao sujeito, pois a intriga que se estabelece entre eles não é de ordem gnosiológica. O *um* significa para o outro porque a proximidade é contato: “é a linguagem original, sem palavras nem proposições, pura comunicação. [...] A proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo” (DEHH 279).

A gênese da linguagem ética na maturidade do pensamento levinasiano é sinal de superação da anfibologia do ser e do ente que é substituída pelo par *Dizer-Dito*. “Enquanto o ser se desvela no ente e o ente desvela o ser, o dito não diz o dizer e o dizer não se diz no dito, mas o dito trai sempre o dizer e este jamais se trai num dito, num processo em que cada um

remete para o outro, sem que alguma vez o dizer se esgote num dito”<sup>51</sup>. Destarte, é possível um filosofar *outramente que ser* que não incorra na ambiguidade do ontologismo como afirmou Derrida. A Ética enquanto Dizer resguarda sua anterioridade à consciência e à ontologia, mas também se permite entrar no Dito – porquanto pretende-se filosófica – “é tematização, sincronização dos termos, recurso à linguagem sistemática, uso constante do verbo *ser*, reconduzindo ao regaço do ser toda a significação supostamente pensada para lá do ser” (AE 170), mas que não se reduz ao ser.

O *Dizer* ao qual a Ética remonta só pode se concretizar na proximidade do Outro a um sujeito que não se afirma mais pela intencionalidade. A inteligibilidade ou significação do sujeito não se restringe às operações intelectuais, mas ao *um-para-o-outro* de uma subjetividade vulnerável, exposta, cuja sensibilidade é lacerada pela chegada do Outro. Sujeito obcecado pelo outro, como que refém, “incapaz de pensar aquilo que o ‘toca’” (AE 118). O Dizer implica uma inversão dos conceitos que descrevem a subjetividade das primeiras obras e que encaminha a responsabilidade até a substituição.

### 1.3.2. O *des-interessamento* da subjetividade: da hipóstase à eleição

A concepção de subjetividade talvez seja uma das mais evidentes transformações sofridas no interior do pensamento levinasiano pela radicalização ética ocorrida na maturidade de sua reflexão. Até *Totalité et Infini* assiste-se ao surgimento de um sujeito que se põe no mundo pela própria mesmidade enquanto hipóstase – “um sujeito afirma-se pela posição no *há* anônimo” (DEE 99) – constituído pela sensibilidade da fruição e feliz em sua casa. Sujeito comparado à aparição do substantivo na verbalidade surda e anônima do Ser que, no encontro com Outrem, abre as portas de sua morada para acolhê-lo. A Ética é entendida nos termos da hospitalidade.

Entretanto, a nova semântica da Ética, que se estabelece como linguagem para além do Dito, exige a proximidade. A atividade do Ser é inter-esse e seu principal produto é a guerra<sup>52</sup>. Somente a proximidade do Outro, do próximo é que pode romper com a intriga do interesse. Daí que a subjetividade é arrancada do interessamento que as análises precedentes ainda insistiam<sup>53</sup> para ser compreendida na dinâmica da vulnerabilidade: sujeito des-inter-

<sup>51</sup> BECKERT, Cristina. Introdução. In: *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 15.

<sup>52</sup> “O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência” (AE 26).

<sup>53</sup> A substancialidade da subjetividade ainda permanece latente em *Totalité et Infini*, haja vista a abordagem centrada no Mesmo, na separação, no discurso e na fruição. A intenção de Levinas era a de abrir a possibilidade de uma filosofia do Infinito que não se contaminasse com as determinações ontológicas, mas a via escolhida não

essado. Para lá da essência, a subjetividade des-substancializada não admite a posição, mas é a própria de-posição do sujeito – “uma tentativa para lá da Liberdade” (AE 29).

O sujeito nos termos da vulnerabilidade não prescinde do sensível, antes é a máxima radicalização da sensibilidade no pensamento de Levinas. Sem compreendê-la nos ditames da epistemologia, a sensibilidade encontra sua significação mais original na proximidade do próximo. Ela não é o correlato de um saber proclamado *kerygmaticamente* pela intuição sensível de Kant e Husserl, mas é “ferida e fruição” (AE 84): sujeito que goza, mas que é interrompido/ferido pela chegada do próximo.

O Outro obceca o sujeito – patologia do *outro-no-mesmo* – não reciprocidade da relação – obsessão – *eu* enquanto refém do próximo. A subjetividade surge nesta exceção do ser que a proximidade irrompe. Ela surge já como *um-para-o-outro*, como doação de si sem escolha, como responsabilidade das responsabilidades. A subjetividade, portanto, pode ser traduzida como “exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, ou seja, significação” (AE 95).

Enquanto significação – um-para-o-outro da responsabilidade – a subjetividade descobre a sua unicidade. A singularidade pretendida pela filosofia moderna que a fundava na identidade do *cogito* é substituída pela singularidade da eleição: “a ipseidade é, por conseguinte, um privilégio ou uma eleição injustificável que me elege a mim e não Eu. Eu único e eleito. Eleição por sujeição” (AE 143). Eleito pelo Outro, transformado em refém, obcecado – a condição, ou melhor dizendo, a incondição do sujeito confirma o para lá do ser e a ruína da representação e da intencionalidade. Fracasso premente da ética que se pretende ciência antes de se encarregar de responsabilidade. Ética que parece exigir mais do sujeito – ética que parece exigir o sacrifício:

Eu aproximo-me do Infinito na medida em que me esqueço a favor do meu próximo que me observa; eu só me esqueço rompendo a simultaneidade indefensável da representação, existindo para além da minha morte. Eu aproximo-me do Infinito sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério da aproximação (DEHH 262).

### 1.3.3. Ética: responsabilidade infinita, responsabilidade até o fim

A proximidade do próximo que toca a pele do sujeito – contato – revelou a vulnerabilidade e a in-condição de refém que significa a palavra “subjetividade”. Ser próximo do Outro vai além da espacialidade que a expressão invoca – do binômio *perto-longe*, porque

---

podia ser ainda um discurso ontologizante. O para além do ser que enuncia-se na terceira fase encontra na vulnerabilidade da subjetividade o aporte fundamental, que, apesar de anárquico, permite a responsabilidade nos termos mais elevados – até a substituição.

o “espaço” ainda permanece uma categoria da intencionalidade (ou da gnosiologia). Antes, ela significa uma inquietude (DEHH 282), “é a relação com Próximo no sentido moral do termo” (DEHH 279). Pode-se afirmar, portanto, que a proximidade, não sendo da ordem da espacialidade, diz respeito à temporalidade que se inaugura com a chegada do Rosto – temporalidade diacrônica – é a própria diacronia da relação. A compreensão de subjetividade é forjada não na autarquia do eu, confirmado em si mesmo pela razão, nem na sincronia da própria consciência, mas na *heteronomia* que se instaura pela proximidade. E tal compreensão de sujeito é indispensável na semântica da Ética que se desenha em Levinas. O pensamento levinasiano muitas vezes associado a um tipo de “ética da responsabilidade” afirma-se sobre três argumentos basilares: responsabilidade como maternidade, responsabilidade como substituição e responsabilidade como testemunho.

A responsabilidade como maternidade evoca a figura da mãe que carrega em si, e apesar de si, uma criança que é absoluta alteridade em relação à mãe. Em linguagem ética, pode-se afirmar que a responsabilidade é a “gestação do outro no mesmo” (AE 93), é o sujeito que carrega o Outro em si e responsabiliza-se até mesmo pela responsabilidade do outro, “carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor” (AE 94).

Movimento que também é chamado de *inspiração* do sujeito pelo outro – psiquismo. O psíquico que já não pode desprender-se do corpóreo – porque todo o *nó* da subjetividade está na sensibilidade (encarnação) – é a animação do sujeito por Outrem: “significação do um-para-o-outro, dualidade não conjugável da alma e do corpo, do corpo que se inverte em para o outro pela animação, outra dia-cronia que não a da representação” (AE, 90). Responsabilidade anárquica na qual “enovela-se toda a liberdade comprometida que, em relação à liberdade de escolha, cuja modalidade essencial é a consciência, diz-se finita, liberdade à qual ainda assim nos esforçamos por reconduzir todo compromisso” (AE 94).

A intriga da responsabilidade que Levinas estabelece nos termos da maternidade pende “até o ponto da substituição ao outro” (AE 94), ponto nevrálgico da tratativa desenvolvida em *Autrement qu’être*. A obsessão exercida pelo outro sobre o sujeito “despoja o eu da sua soberba e do seu imperialismo dominador de eu. O sujeito está no acusativo sem encontrar recurso no ser, expulso fora do ser. A passividade do sujeito é um sofrer por outrem, assumindo a perseguição e vivendo a “paixão infinita da responsabilidade” (AE 129).

Nesse sentido, a palavra “substituição” encaixa-se bem ao propósito de uma responsabilidade que vai até o sacrifício de si pelo outro. A unicidade do eu que está na sua eleição confirma-se no sujeito sem identidade – sujeito *sujeitado* a Outrem – eleito e refém.

“A palavra *Eu* significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos” (AE 130). Substituição significa, então, carregar o outro e sua miséria apesar de si e viver na possibilidade de morrer por outrem sem o consentimento da própria vontade. Substituir o outro é ter um excesso de responsabilidade.

Na intriga ética da substituição, a subjetividade de tal modo vulnerável não pratica um ato, mas envolve-se numa “passividade inconvertível em ato, o aquém da alternativa ato-passividade” (AE 133). Decerto, que mesmo a mais alta piedade cristã verá nessa entrega pelo próximo a manifestação plena do amor<sup>54</sup>, mas aqui não se trata de um sujeito capaz de expiar pelos outros: o eu “é esta expiação original – involuntária –, porquanto anterior à iniciativa da vontade” (AE 134). A substituição é a plenitude do desinteressamento operado pela Ética, o cumprimento máximo da evasão do ser e a radicalização da responsabilidade em Levinas.

O eu da substituição aparece na sua máxima passividade em forma de um acusativo – o eu des-substantivado é um *si* – e torna-se um Dizer. Eu que se converte em linguagem puramente ética. Na oferta de si em lugar de um outro, o sujeito diz “*eis-me aqui*”. A “subjetividade do sujeito como perseguição e martírio” (AE 161) é o que torna possível o testemunho que não se refere a um discurso sobre uma realidade, não é *kerygma*, nem declaração da intencionalidade, nem tematização. A palavra testemunho é evocada da linguagem religiosa como a maneira filosófica de se falar do Infinito sem prendê-lo às tramas ontológicas do Dito. A ética como testemunho é a possibilidade, para Levinas, inclusive de se pronunciar a palavra Deus na filosofia. Discurso que, sem cair no tema, é pura significação – discurso que é testemunhado – filosofia da religião imiscuída de ética<sup>55</sup>. A substituição testemunha assim o rasto do Infinito, sua passagem que não pode ser sincronizada na consciência. Noção que parece completar o vácuo deixado pela relação com o Infinito em *Totalité et Infini* porque não se está mais referida à ideia que se aloja na consciência do Mesmo, mas é tida como a própria exceção da consciência. “A exterioridade do Infinito faz-se de algum modo interioridade na sinceridade do testemunho” (AE 162).

Assim sendo, tem-se a conclusão do que se pode chamar de Ética para Levinas: não é um saber, não é uma experiência, não é um produto da consciência. A Ética é um Dizer que não se reduz em Dito, um encontro com Outrem antes da visão e da intencionalidade –

<sup>54</sup> Basta recordar o ensinamento de Jesus: “a maior prova de amor é dar a vida pelo amigo” (Jo 15, 13).

<sup>55</sup> Evidentemente que tratar da filosofia da religião nos escritos de Levinas parece tentador, mas este estudo deve ater-se ao caráter ético da sensibilidade e, por essa razão, não se fará grandes incursões no assunto de Deus. Sobre a interrupção da teologia pela ética ou como se diz, sobre a “suspensão” teológico-ética da teologia conferir o primoroso artigo de MORO, U. V. *A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas* (cf. *op. cit.*).



encontro que acontece na vulnerabilidade da própria pele e que já significa responsabilidade pelo outro. A ética é uma exigência de substituição – é a possibilidade do martírio que testemunha a passagem do Infinito.

A ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nessa mesma relação. A ética é o rompimento da unidade originária da apercepção transcendental – isto é, para lá da experiência. Testemunhado – e não tematizado – no sinal feito a outrem, o Infinito significa a partir da responsabilidade por outrem, do um para o outro, de um sujeito que suporta tudo – sujeito a tudo – ou seja, sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem que tivesse decidido sobre esse tomar em mãos que se amplifica gloriosamente na medida em que se impõe. (AE 163).

A “transformação semântica”<sup>56</sup> da Ética em Levinas não pode se distanciar de seu projeto inicial de *evasão do ser* nem das suas origens judaicas, nem da sua leitura de Husserl e Heidegger. A nova semântica que se desenha na fase final de seu pensamento é a costura de muitas ideias trabalhadas ao longo de seus escritos e que visa a elucidar a independência e anterioridade da Ética com relação à ontologia. Não sendo mais compreendida como uma ciência do agir, nem como uma mera disciplina filosófica – camada de uma ontologia fundamental (DMT 146) – o sentido da palavra Ética tem a ver com a relação do eu ao outro.

Como ideia motriz deste novo sentido de ética está a redescoberta da subjetividade que, num primeiro momento, é descrita em linguagem ontológica para se contrapor ao Ser, mas que encontra na vulnerabilidade e na passividade próprias da sensibilidade sua forma mais original – subjetividade como refém. A descoberta da vulnerabilidade, no entanto, só é possível pela entrada do Outro nesta “economia”. Aparecimento de um não fenômeno – porque o Rosto não se dá à consciência e não se oferece aos poderes do eu. O Outro irrompe na totalidade a ordem do Infinito. Exigência de testemunho, exigência de profecia – possibilidade da glória do Infinito.

Em meio a essa intriga, a Ética foi compreendida por Levinas como a responsabilidade do sujeito por Outrem. Responsabilidade que não tem começo na liberdade, mas sem qualquer *arché* – an-árquica – é involuntária. Responsabilidade que não é simples cuidar do outro ou sentir compaixão, mas é o próprio oferecimento de si ao outro. Atitude materna que carrega o Outro em si. Atitude *martirial* que é morrer pelo outro. Atitude profética que é o sujeito fazendo-se signo: “eis-me aqui” – sujeito significando.

<sup>56</sup> Expressão que aparece em DERRIDA, *Alterités*, 1986, p. 70 apud RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria da paz*, 2008, p. 270. Ribeiro Junior (2008, p. 70) faz questão de ressaltar que esta expressão foi cunhada por Derrida ao expressar “sua admiração pela audácia filosófica com que Levinas assume a sintaxe grega da palavra Ética, embora transformando-a do ponto de vista de sua semântica”.

A Ética torna-se, portanto, a significação do humano. A pergunta pelo sentido do ser do *Dasein* de nada importa quando este ente, que pergunta pelo sentido, vê-se enovelado na trama do um-para-o-outro. O sujeito descobre-se como sendo a própria significação – a própria responsabilidade. Significação, evidentemente, que não vem da afirmação da sua identidade, e que não é doação de sentido, mas que vem de alhures e da sua incondição de sujeito. Significação que é responsabilidade e testemunho. Significação ética – sentido pré-original do humano sobre o qual todos os demais sentidos tornam-se possíveis.



## 2. SENSIBILIDADE NO PERCURSO LEVINASIANO

A filosofia levinasiana foi apresentada como reveladora de uma nova semântica para a palavra ética. Semântica esta que vem da relação do sujeito com o outro enquanto evento pré-original da própria existência humana. Trata-se da anarquia ética que é a possibilidade de remontar aquém da origem em busca da significação do humano. A Ética como significação foi tratada nos termos do *um-para-o-outro*, onde a preposição *para* significa a responsabilidade do sujeito que não pode se esconder em si mesmo. A gênese da subjetividade nos textos levinasianos, sempre mais comprometida na hipérbole da relação, confirma que, apesar de ser conhecido como filósofo da alteridade, Levinas não faz simplesmente uma filosofia do outro ou sobre o outro, mas esforça-se por deixar em suas análises uma nova concepção de subjetividade. Dessa forma, a responsabilidade por outrem recai sobre *alguém* que está numa relação. Recai sobre um sujeito “sujeitado a Outrem” que se descobre realizando “essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter” (TI 12).

Levinas opera, assim, uma reinvenção da subjetividade. Conforme se delineia o percurso propriamente ético de sua obra, o sujeito aparece cada vez mais refém e obcecado pelo outro. Assim, a subjetividade surge numa situação de passividade e vulnerabilidade extremas que se configura em termos de responsabilidade. Essa reinvenção que praticamente inverte o *conatus* da subjetividade em função da proximidade só é possível, no entanto, com a apropriação da sensibilidade na descrição do sujeito.

A noção de sensibilidade que se desenvolve na filosofia levinasiana é fundamental para a compreensão da ética. Somente por ela se pode entender a desmesura da responsabilidade que não se furta ao comando do próximo. O sujeito sensível mostra-se enquanto sujeito exposto à ofensa e à ferida do próximo e, nesta intriga, infinitamente responsável sem concorrência da liberdade de escolha. A sensibilidade do sujeito que se oferece *para-o-outro* além do ser é a possibilidade da assimetria do interpessoal. Sensibilidade que testemunha a diacronia da relação e na qual se realiza a glória do Infinito.

Glória que “não é senão a outra face da passividade do sujeito na qual, substituindo-se ao outro, responsabilidade votada ao primeiro a chegar, responsabilidade pelo próximo, inspirada pelo outro, o Mesmo, eu, sou arrancado ao meu começo em mim, à minha igualdade em mim” (AE 160).

Contudo, a sensibilidade não surge eminentemente em função da ética nos textos levinasianos. Ela remonta, na verdade, ao esforço da fenomenologia na reabilitação do sensível e da corporeidade que motivaram o filósofo nesse processo. O objetivo, portanto, da explanação que segue é averiguar a gênese da sensibilidade no percurso levinasiano para articulá-la com a ética, posteriormente. Neste trajeto, tornar-se-á perceptível o crescente da questão ética que se acopla, cada vez mais, à sensibilidade do sujeito-corpo, atando e desatando o nó da responsabilidade.

Neste estágio da investigação, é necessário precisar que o termo sensibilidade na abordagem que segue é sinédoque de carnalidade e corporeidade. Isso porque, ao se guiar pela intuição fenomenológica, Levinas reabilita a corporeidade/carnalidade do sujeito em função da sensibilidade enquanto intencionalidade. Dessa maneira, a distinção acadêmica entre corpo-alma, carne-psiquismo, materialidade-consciência perde seu caráter essencial. O que se pretende mostrar é que a sensibilidade, sempre mais consagrada à responsabilidade, é a inspiração do sujeito, o “pneuma do psiquismo”, de modo a não mais poder dissociar a sensibilidade da subjetividade.

## 2.1. Sensibilidade e fenomenologia

A fenomenologia, como foi dito anteriormente, é uma das influências capitais do pensamento de Emmanuel Levinas. No entanto, essa importância não se dá por uma simples apropriação ingênua e repetitiva dos conceitos husserlianos. Se “encontrar um homem é ser despertado por um enigma” (DEHH 151), pode-se dizer que o enigma de Husserl tenha despertado Levinas para um problema que somente a filosofia da alteridade poderá se ater. Nesse despertar pessoal de Levinas, que passa pelo olhar crítico sobre a extensa obra de Husserl, o filósofo encontra o despertar da subjetividade que ainda repousa nas malhas da identidade, entorpecida e “aburguesada” em si mesma (DVI 53).

A obra de Husserl confere material suficiente para que, nos textos levinasianos, se processe gradativamente a “desnucleação do *sujeito-substância*, partindo da responsabilidade por Outrem” (DVI 52). Isso se confirma pelo fato de que na sua leitura da fenomenologia, já impregnada da filosofia da facticidade de Heidegger, encontre-se a “insegurança do racional”

(DVI 33). De fato, a possibilidade do aparecimento dos seres na consciência sem seu ser, a falibilidade da representação que presume a identidade e veracidade do objeto, bem como todo o esforço da filosofia ocidental em associar verdade e pensamento com tamanha certeza significam que se “deveria desconfiar de certos jogos que enfeitiçam a razão” (DVI 34). Pela redução transcendental, a fenomenologia suspende essa atitude natural e instaura a vigilância – desperta-se o *eu* para que possa ir às coisas mesmas. “Não se deve dormir, é preciso filosofar” (DVI 34). Todavia, a vigília que se instaura a partir da fenomenologia não é semelhante ao horror da insônia causado pela existência sem existentes – “corrente anônima do ser, Há, que invade, submerge todo sujeito, pessoa ou coisa” (DEE 68). Pelo contrário, o despertar fenomenológico conduz o eu para fora de si numa relação com o mundo, com as coisas e com as pessoas sem referi-las à generalidade do Ser, e, porquanto, é uma relação na própria sensibilidade do eu, o seu sentido é intrínseco.

Partindo dessa consideração preliminar, percebe-se que Levinas, ao apropriar-se criticamente de Husserl, descobre na fenomenologia o espaço de uma experiência radical da subjetividade que não se reduz à simples razão. A fenomenologia une filósofos por seu caráter metodológico<sup>57</sup>, sem, contudo, restringir-se a um método rigoroso e fechado em si mesmo. “A fenomenologia é um método eminente, pois ela é essencialmente aberta” (DEHH 135) às outras disciplinas. E na reflexão sobre a técnica fenomenológica – técnica que se dá mais no protótipo/exemplo de Husserl que propriamente como teoria a ser aplicada – Levinas percebe a importância do sensível e da sensibilidade, do sujeito de carne e osso e do mundo que o circunda.

De fato, a fenomenologia é um ir do sujeito às coisas, o que implica um movimento animado de intencionalidade. Por essa razão, “os fatos da consciência não conduzem a nenhum princípio que os explique [...] porque a síntese da percepção sensível nunca se acaba, a existência do mundo exterior é relativa e incerta” (DEHH 137). O acesso ao objeto não prescinde da afecção do sujeito, o que significaria uma ingenuidade, nem recorre a noções separadas e “des-encarnadas”, meramente teóricas, o que seria contradição. A fenomenologia, que opera via descrição, procura o significado do finito no próprio finito (DEHH 138). A significação da coisa intencionalmente apreendida remete de volta à própria coisa na sua materialidade. Nesse sentido, Levinas compreende que “a fenomenologia é uma

---

<sup>57</sup> Levinas considera que a “fenomenologia une filósofos” (DEHH 135) e explica que tal união tem um caráter diferenciado, afinal “os fenomenólogos não se ligam a teses formalmente enunciadas por Husserl, não se consagram exclusivamente à exegese ou à história dos seus escritos”, mas porque “há uma certa forma de proceder que os aproxima”, pelo caráter metodológico da fenomenologia é que se dá tal união.

destruição da representação e do objeto teórico. Ela denuncia a contemplação do objeto [...] como uma abstração, como uma visão parcial do ser” (DEHH 139).

Ao constituir o objeto na consciência do sujeito, o procedimento fenomenológico não visa somente a uma aplicação dos conceitos e categorias, deduzindo-lhe o sentido; antes, “a constituição husserliana é uma reconstituição do ser do concreto do objeto, um regresso a tudo aquilo que foi esquecido na atitude de fixação no objeto” (DEHH 141). O pensamento teórico é técnico e não definitivo. Ele encontra as vias de acesso ao objeto pelo próprio ser do objeto. A fenomenologia considera a “dramaticidade do ser” de uma entidade<sup>58</sup> sem cair na dissimulação do mundo que a teoria pela teoria parece implicar. O projeto fenomenológico de Husserl distingue-se, assim, do de Hegel: o pensamento abstrato não visa o em-si, o entendimento; não se relaciona com o absoluto; não toma a razão como suprema concretude. Trata-se do paradoxo de um “idealismo sem razão”. Razão que “não significa um meio de se colocar de imediato acima do dado, mas equivale à experiência, ao seu instante privilegiado da presença *leibhaft*<sup>59</sup>, ‘em carne e osso’, se assim se pode dizer, de seu objeto” (DEHH 139).

### 2.1.1. Reabilitação fenomenológica do sensível

Em virtude desta razão fenomenológica, sempre mais encarnada, é que o pensamento husserliano reabilita a sensibilidade como aspecto fundamental do humano, dando-lhe, inclusive, um papel primordial. Tal reabilitação confronta o esquecimento do corpo pela filosofia ocidental que, na maior parte do tempo, dedicou-se ao pensamento abstrato partindo da premissa que a razão/ o ideal/ o teórico têm um privilégio sobre a corporeidade/ sensibilidade/ materialidade. Presunção filosófica de tentar perenizar toda obra reflexiva no horizonte da abstração em detrimento da contingência temporal da matéria? Talvez. É possível constatar que, desde a descoberta da *psyché* (alma), por Sócrates, o corpo passou a constituir um domínio à parte, polarizado com o psiquismo e o espírito.

A mensagem platônica transmitida pelos séculos e muitas vezes com a chancela da religião cristã, foi a de um corpo “cárcere da alma”. Matéria desvalorizada em função da primazia do inteligível. A filosofia de Aristóteles que só chegou ao mundo ocidental na Idade Média, apesar de originalmente ter em alta consideração a constituição hylemórfica do humano, foi muito bem apropriada pela escolástica que escondeu a *hylé* (matéria) atrás da grandeza do *morphos* (forma). Ademais, as preocupações da filosofia medieval esbarravam

<sup>58</sup> Afirma Levinas que “o ser de uma entidade é o drama que – através de recordações e esquecimentos, construções e ruínas, quedas e elevações – levou à abstração, a essa entidade que pretende ser exterior a esse drama” (DEHH 141)

<sup>59</sup> *Leibhaft* – corpóreo (trad. Livre).

com as intenções da moral cristã de livrar o homem das armadilhas da carne. Que os medievais cultivaram certo desprezo do corpo parece claro, mas o que dizer dos modernos?

Nem a Modernidade, nascida no bojo de um movimento antropocêntrico, de cunho neoclássico que foi o Renascimento, conseguiu escapar dessa sina filosófica de dar atenção mais ao que se passa na razão, reforçando ainda mais a polarização corpo/alma. O empirismo, apesar de acenar para a matéria na busca das provas concretas do conhecimento, ainda permanece um movimento racionalista na medida em que o corpo é apenas um fornecedor de sensações para a consciência. E se há um esforço de falar do corpo em Spinoza, este ainda se justifica em nome da submissão à razão. Hegel chega ao auge da Modernidade com seu projeto idealista como realização de todas as aspirações modernas: uma filosofia sistemática, racionalmente fundada, totalizante e completa – afinal, para que um corpo quando se busca o absoluto identificado ao conceito?

O fascínio da fenomenologia do espírito de Hegel é quebrado pela fenomenologia intencional de Husserl. Essa transição também é simbólica porque demarca a passagem de um sujeito soberano na sua compreensão de mundo a partir do sistema e da história para um sujeito sempre mais exposto às coisas e aos outros pela intencionalidade. E porque “a fenomenologia é a intencionalidade” (DEHH 153) que não se reduz à simples representação na consciência, é que se abre um novo caminho na reabilitação do sensível a partir de Husserl.

Levinas percebe que a questão da sensibilidade a partir da fenomenologia não é apenas a de uma matéria bruta dada ao refinamento do conceito. O dado sensível não encontra sentido na espontaneidade da consciência que o informa, identifica e transpõe para o nível da abstração. Pelo contrário, “a nova forma de tratar a sensibilidade consiste em conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade” (DEHH 143). É a descoberta fundamental de que “os sentidos têm um sentido” (Ibidem) – descoberta que acompanhará todo o percurso levinasiano.

A intencionalidade da sensibilidade não é apenas o registro do factual que tão logo se refere ao Ser no tempo, mas enquanto uma modalidade do intencional a sensibilidade “tece um mundo ao qual se devem as mais notáveis obras do espírito” (DEHH 144). Destarte, compreende-se que a função da sensibilidade é marcar o caráter subjetivo do sujeito – “*Urimpression* enquanto individuação do sujeito” (Ibidem) – que já “*situa* todo o conteúdo e se situa, não em relação aos objetos, mas em relação a si” (DEHH 145). Isso equivale dizer que a sensibilidade é o *marco zero* da subjetividade (cf. Ibidem).

Contudo, Levinas assinala que a sensibilidade enquanto marco zero não remete simplesmente ao dado sensível como começo da experiência, o que seria retornar ao sensualismo empirista de maneira irresponsável. Trata-se de compreender que “a ideia de intencionalidade domina todas essas análises da sensibilidade” (DEHH 169) e, para justificar tal argumento, é preciso ter em mente que “todo o sensível é, em Husserl, essencialmente cinestésico. Os órgãos dos sentidos, abertos ao sensível, movem-se” (Ibidem). Esse movimento característico da cinestesia cumpre a intencionalidade do sentir, cumpre a sua transitividade e significam a reabilitação da sensibilidade em sua função primordial.

Anne Reichold (2006, p. 212) observa que a novidade de Husserl está em descobrir o corpo como “portador intrínseco de valores que não estão fundados em uma razão situada além da materialidade, porém na subjetividade da corporeidade”, afinal, “o sujeito prático, como sujeito de ações, não se serve de seu corpo, mas é corpo humano (*Leib*) ativo” (Ibid., p. 213). Tal observação converge para a análise levinasiana da fenomenologia que percebe na reabilitação do corpo “a intencionalidade fundamental da própria encarnação da consciência: a passagem do Eu a Aqui” (DEHH 170). Nesta passagem, completa Levinas:

Assistimos, desde logo, à constituição do espaço a partir dos diferentes modos da corporalidade: o espaço visual, óculo-motor, o espaço constituído nas cinestésias dos movimentos da cabeça (espaço *capital*), combinando-se com o espaço tátil recebido através dos movimentos dos dedos e da mão, através de todas as cinestésias do tato; por fim, intervém o espaço constituído pelos movimentos do corpo humano que se desloca e que se desloca sobre a terra onde se firma e que pisa – intencionalidade original, que é preciso distinguir de um simples contato (Ibidem).

Intencionalidade que é movimento do próprio corpo em cinestesia. Intencionalidade que ultrapassa o simples contato dos pés com a terra que pisa, mas que já constitui uma relação do sujeito com aquela terra. Intencionalidade que coloca a sensação além do mero empirismo. Ao compreender a sensibilidade como movimento, Levinas a identifica como relação com um “outro” numa transcendência do eu: “a relação com *outro* que não o próprio é unicamente possível como uma penetração nesse outro, como uma transitividade. O eu não fica em si mesmo para absorver o *outro* na representação. Ele transcende-se verdadeiramente” (DEHH 171). No entanto, cumpre ressaltar que o *outro* aqui não significa já o *outro homem* dos escritos éticos, mas refere-se a todas as alteridades, incluindo os objetos, as coisas e o mundo. O movimento da consciência na direção do *outro* (objeto, coisa, mundo, pessoa etc) – movimento que é a intencionalidade – só pode ser o mover-se de um corpo intencional. A transcendência que a intencionalidade significa é uma transcendência *na* corporeidade do sujeito – consciência como transitividade cinestésica.

Será o fim do idealismo? Será um retorno ingênuo ao realismo? Levinas responde que o projeto husserliano é o anúncio do fim da representação<sup>60</sup>, afinal, todo objeto dado ao corpo intencional é constituído, imprescindivelmente, na cinestesia. Logo, tal transitividade da consciência demarque talvez o fim do idealismo. Contudo, a reabilitação do sensível não conduz ao realismo, uma vez que este, ao identificar ser e objeto, perpetua a adequação entre eu e não-eu. Diferente de Berkeley, onde “o sensível é a própria congruência da consciência e do objeto” (DEHH 172), em Husserl a encarnação da consciência é justamente a “desigualdade entre mim e o outro” (Ibidem). A fenomenologia ultrapassa a intencionalidade objetivante do idealismo e descobre “a intencionalidade da *práxis*, na emoção e na valorização” (Ibidem).

Dessa forma, Levinas entende que a reabilitação do sensível pela fenomenologia não significa um retrocesso diante dos avanços que a abstração filosófica alcançou ao longo dos séculos, mas é uma “tentativa de se libertar da pretensa soberania do pensamento objetivante” (DEHH 174). Abrem-se, portanto, novas possibilidades para a própria filosofia, que poderá, a partir da sensibilidade, delinear rumos inéditos para a subjetividade.

### 2.1.2. Da representação à sensibilidade

Conforme fora indicado diversas vezes nas interpretações precedentes, a fenomenologia opõe-se à representação por meio da intencionalidade. Ao compreender o que esta afirmação significa ter-se-á a importância da sensibilidade fenomenológica para a obra levinasiana. De fato, o esforço de Levinas, ao longo de sua trajetória filosófica, foi tirar o Outro do esquecimento e das malhas da representação. A sua convicção é a de que “a representação aborda os seres como se eles se conservassem inteiramente por si mesmos, como se fossem substâncias. Ela tem o poder de se desinteressar [...] da condição desses seres” (DEHH 154). O desinteresse da representação difere do des-inter-essamento ético que aparecerá na maturidade do seu pensamento, precisamente porque este significa uma não indiferença pelo Outro. Na representação o sujeito se apodera do objeto numa presença imediata a si, arrancada a qualquer horizonte num presente já colmatado.

A fenomenologia, no entanto, “ensina que a presença *imediata* junto das coisas não compreende ainda o sentido das coisas e, por conseguinte, não substitui a verdade” (Ibidem). Disso não se produz uma contradição com o que fora dito anteriormente sobre a sensibilidade, mas o reafirma, pois, pela intencionalidade da sensibilidade, o contato com a

---

<sup>60</sup> Esta ideia é continuamente trabalhada no texto *A ruína da representação* em DEHH, p. 151-164, que também serve de base para as análises deste estudo.



coisa não é simples contato e sim o movimento de um corpo na direção de algo. A sensibilidade aparece como movimento transcendental. Levinas observa que a fenomenologia renovou o conceito de “transcendental” ao relacioná-lo à consciência que não mais absorve o “Outro” no “Mesmo”, mas que é a relação entre o Mesmo e o Outro. “Novo estilo em filosofia” (DEHH 155) que, nos dizeres ousados do filósofo, é a “modificação do próprio conceito da filosofia” (DEHH 154).

A pretensão gnosiológica da fenomenologia a leva para uma modificação da relação sujeito-objeto porque na abordagem clássica o pensamento do sujeito sobre o objeto é exatamente a verdade sobre ele – trata-se de uma relação consciente que absorve a objetividade no eterno presente da consciência subjetiva. A fenomenologia, nesse caso, opera de maneira diferente, pois a intencionalidade já contém “os inúmeros horizontes das suas implicações e pensa muito mais ‘coisas’ do que no objeto em que se fixa” (DEHH 158). O pensamento liga-se, de alguma forma, ao implícito. Nestas conexões intencionais, abrem-se os sentidos da coisa para além do que fora representado: “o pensamento já não é nem presente puro, nem pura representação” (Ibidem).

Levinas questiona as estruturas da lógica pura onde não intervém “qualquer sentimento, onde nada se oferece à vontade e que, no entanto, só revelam a sua verdade quando repostas no seu horizonte” (Ibidem). Não se trata, todavia, de privilegiar o irracionalismo do sentimento, mas de identificar na representação “um pensamento que esquece as implicações do pensamento, invisíveis antes da reflexão sobre esse pensamento, *opera* sobre objetos, em vez de os pensar” (DEHH 159). Resumidamente, a ruína da representação que a fenomenologia anuncia deve-se ao fato de que na descrição fenomenológica o eu não se coloca como presente para depois pensar o objeto, mas descobre-se a si mesmo apenas depois, na reflexão. O sujeito que não se produz no presente, mas surge primariamente de modo *inconsciente* na intencionalidade “põe fim ao ideal da representação e da soberania do sujeito, põe fim ao idealismo onde nada podia entrar em mim sub-repticiamente” (Ibidem). A aparição do eu-puro, ego transcendental que é a glória de tantos fenomenólogos, é um processo em segunda escala que sucede o evento primeiro da intencionalidade que se dirige às coisas mesmas. “O eu puro é uma *transcendência na imanência*” (Ibidem).

Fim da representação que significa a possibilidade de uma diacronia? Talvez seja cedo demais para aceder a tal afirmação. Antes é necessário perceber que, nesta inversão da representação, o pensamento encontra “horizontes noemáticos que já *apoiam* o sujeito no seu



movimento para o objeto e o fortalecem, por conseguinte, na sua ação de sujeito” (Ibidem). Levinas afirma que um desses horizontes, talvez o primordial, é a sensibilidade que se comporta não como conteúdo das intenções, mas como “situação em que o sujeito se coloca para cumprir uma intenção” (Ibidem).

Sensibilidade como situação que não é simples contextualização do sujeito: “meu corpo não é apenas um objeto percebido, mas um sujeito que percebe” (DEHH 160). Sujeito em situação – situado no mundo, como diz Heidegger. A mundaneidade do sujeito que o corpo evoca é “possibilidade da filosofia do corpo próprio, onde a intencionalidade revela a sua verdadeira natureza, pois o seu movimento para o representado enraíza-se aí em todos os horizontes implícitos – não-representados – da existência incarnada” (Ibidem)<sup>61</sup>.

É na proto-impressão (*Urimpression*, ou impressão originária) que se tem o começo da consciência e do ser, pois nela se “congrega a atividade e a passividade, a consciência de si e a consciência do objeto” (BECKERT, 2010, p. 37). Levinas a nomeia também “consciência interna” porque “aqui, o percebido e aquele que percebe são simultâneos” (DEHH 188). Inicia-se, com ela, a temporalidade da consciência que, contra toda teoria da representação, não insiste num eterno presente do pensamento, mas admite o devir.

Talvez seja preciso inverter a tese: toda a distinção entre percepção e percebido – toda a intenção idealizante – assenta no tempo, no defasamento entre o *desígnio* e o *visado*. Só a proto-impressão é pura de qualquer idealidade. Ela é a forma atual, o *agora*, pelo qual se constitui a unidade da sensação idêntica no fluxo, através do encaixe das retenções e das protenções (DEHH 188).

Entretanto, a proto-impressão não é apenas *atividade* da consciência pura e desencarnada. Ela é a “não-idealidade por excelência” (Ibidem). Nela se expressa o antônimo de toda atividade requerida pela autonomia do sujeito. Dessa forma, Levinas percebe que em Husserl já se anuncia uma subjetividade que “é toda passividade, receptividade de um ‘outro’, que penetra no ‘mesmo’, vida e não ‘pensamento’” (DEHH 189). Restitui-se, então, o corpo para além do psicologismo empirista. A fenomenologia compreende o sentido último do corpo na relação com a consciência e determina que “a sensação não é um *efeito* do corpo” (Ibidem) simplesmente, mas o modo de a corporeidade se produzir na consciência. “Por meio da sensação, a relação com o objeto encarna” (DEHH 190) e o corpo se mostra, novamente, como o “ponto central, o ponto zero de toda a experiência” (DEHH 191).

---

<sup>61</sup> Aqui, Levinas faz uma menção implícita ao trabalho feito por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, para quem a corporeidade era a maneira intencional de perceber o mundo. Para Levinas, a intuição merleau-pontiana se inicia com essa interpretação de Husserl: de que o corpo é o sujeito intencional encarnado e situado.

As cinestésias justificam muito bem essa tese, como fora dito anteriormente. Elas redirecionam a representação para o movimento intencional que ela é. Nesta mobilidade do sujeito, denuncia-se a fixidez estrutural das relações sujeito-objeto e inaugura-se a transcendência do ego: “o pensamento ultrapassa-se, não por encontrar uma realidade objetiva, mas ao entrar nesse mundo, pretensamente longínquo. O corpo, ponto zero da representação, está para além desse zero” (DEHH 193).

Este eu-penso “superiormente concreto e quase-muscular” (DEHH 194) é um sujeito em marcha: “diacronia mais forte que o sincronismo estrutural” (Ibidem). E nesse sentido, respondendo à questão colocada anteriormente, a fenomenologia é a possibilidade de uma diacronia porquanto é a superação da representação sincrônica. Talvez não seja ainda a diacronia irrecuperável que a entrada do Outro significa para o mesmo, porque aqui ainda há espaço para a protensão e retenção. Mas certamente uma ideia de diacronia que permanecerá no fundo dos argumentos levinasianos.

### 2.1.3. Corpo e intersubjetividade na fenomenologia

O corpo foi encontrado na fenomenologia não somente como *locus* da sensibilidade, mas como a própria sensibilidade em movimento. Trata-se de tomar o corpo como “objeto intencional, constituído por um ego transcendental”(HUSSERL<sup>62</sup> apud REICHOLD, 2006, p. 216) e, dessa forma, a partir do movimento cinestésico, compreendê-lo como “poder da vontade” (Ibidem), como órgão do querer. Assim, a ruptura da representação pela entrada da diacronia na consciência “fornece a Levinas o fundamento último para surpreender, em Husserl, o movimento de des-centração da subjetividade” (BECKERT, 2010, p. 58). Sinal de uma possível abertura ao outro?

Nesse sentido, ainda que brevemente, vale retomar as análises husserlianas da intersubjetividade sob o aspecto da corporeidade como uma categoria essencial no reconhecimento do *alter ego* – do Outro, do alheio, do estranho – que se apresenta ao sujeito<sup>63</sup>. De fato, o movimento intencional da consciência é sempre o de registrar a vivência imediata dos objetos dados à experiência sensível. No entanto, o aparecimento do corpo do outro interrompe o movimento intencional, pois não há como retê-lo na imediatez. Assim, ao ver primeiramente a presença somática de outrem o sujeito não consegue inferir de imediato

<sup>62</sup> HUSSERL, E. *Ideen su einer reinen Phänomenologie und phämenologischen Philosophie II*, Ed. Borsche, T. e Kaulbach F., 1952, p. 184.

<sup>63</sup> Cf. COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade, *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 1, 2014. Disponível em < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642003000100010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100010)>. Acesso em 23 jun. 2016.

se é um corpo vivo/animado ou se trata, por exemplo, de uma estátua. A compreensão do Outro, para Husserl, depende de uma mediação.

Para se dar conta de que aquele que está diante de si é um “outro ser humano”, o sujeito deverá contar com a mediação do seu próprio corpo na formação de uma espécie de analogia: “o corpo físico do outro é semelhante ao meu, e assim eu transfiro a experiência de ter uma alma viva, feita imediatamente em mim, para a outra pessoa” (REICHOLD, 2006, p. 218). Com base nessa semelhança, o sujeito consegue aproximar-se do outro sem confundi-lo com uma coisa, mas identificando-o a um *alter ego*. A diferença espacial entre o corpo do eu e o corpo do estranho é o que possibilita essa intuição da alteridade, de modo que a presença de outrem acaba por produzir a própria individuação do eu.

Essa breve incursão leva a afirmar que a autopercepção depende de uma hétero-percepção, pois ao intuir o outro como ser humano, o sujeito acaba por aparecer a si mesmo como idêntico. E do mesmo modo, o sujeito também pode aparecer a outros como ser humano e assim amplia-se a sua autopercepção como um sujeito social, e não simplesmente como o *ego transcendental* da apercepção.

Talvez não tão literalmente, essa intuição husserliana reverbera no pensamento de Levinas da seguinte maneira: na maturidade de seu pensamento, a hétero-afecção é o que constituirá a unicidade do sujeito, pois uma vez tocado na pele por outrem, percebe-se intensamente atado à responsabilidade. Assim, o processo da intersubjetividade fenomenológica parece antecipar a vulnerabilidade do sujeito exposto a Outrem. E, por conseguinte, as pretensões gnosiológicas de Husserl no tocante ao corpo e à sensibilidade vão sendo ressignificadas pela investidura ética promovida pela filosofia levinasiana.

Portanto, o que é essencial da leitura levinasiana de Husserl é o restabelecimento fenomenológico do corpo que o configura como intencionalidade, não mais acentuando a polarização entre corpo e alma, extensão e subjetividade. Não é uma tentativa abrupta de colocar o corpo no lugar do espírito, dando-lhe uma estranha primazia e invertendo a tradição filosófica gratuitamente. O objetivo de Levinas é, pela fenomenologia, resgatar o corpo como ponto de partida da filosofia (Ibid., p. 222) que se interessa por Outrem, desinteressando-se do Ser.

## 2.2. Sensibilidade e fruição

A leitura que Levinas faz da fenomenologia é sempre paralela à sua compreensão da filosofia existencial<sup>64</sup> de Heidegger. Nesse percurso, encontra uma lacuna filosófica, um esquecimento da tradição: o outro. A fenomenologia dava margens à entrada do outro no mesmo a partir do reconhecimento dos semelhantes operado pela corporeidade intencional na relação intersubjetiva. A ontologia heideggeriana via no existir corporal do *Dasein* o seu evento de ser. O que, no entanto, nem Husserl, nem Heidegger conseguiram resolver foi como a chegada do outro irrompe a diacronia e inaugura a temporalidade. A temporalidade do *Dasein* é o que, em última análise, levava-o à autenticidade existencial do ser-para-a-morte. No entanto, como fica o ser-para-outrem, uma vez que antes da morte, Outrem se aproxima como alteridade radical? Motivado pelas provocações da ontologia, Levinas buscou uma compreensão de subjetividade em função da diacronia e da temporalidade irrompida com o Rosto.

Assim, a originalidade do pensamento levinasiano desabrocha quando é criticado o totalitarismo do Ser perante o ente. De fato, a primeira ruptura com a totalidade ontológica ensaiada nos escritos iniciais não pode prescindir também da sensibilidade. Como se verá mais adiante, a materialidade do eu será a maneira de se situar um substantivo (*ente*) frente à verbalidade do Ser anônimo e impessoal. Corpo como evento<sup>65</sup>, certamente, mas evento que significa a partir de si mesmo. Corpo como hipóstase. Existente frente ao horror da existência. Neste primeiro “romper da totalidade”, “Levinas ainda serve-se da linguagem ontológica para descrever o movimento de evasão do Ser” (RIBEIRO, 2015, p. 39). Mas cumpre ressaltar que a marcha levinasiana rumo ao outro se distanciará cada vez mais desse existente ontológico, ainda referido à totalidade.

Na descoberta do sujeito que vive separa-se o existente da economia geral do Ser. O gozo, a fruição, a “encarnação estética”<sup>66</sup> organizam a vida econômica do sujeito contrariamente à maneira heideggeriana, na qual o corpo manuseia utensílios e fabrica o mundo de sentido. É a possibilidade do eu feliz em seu reino que não só evade as malhas ontológicas, mas que constitui a separação entre o Mesmo e o Outro. É a possibilidade ética do acolhimento de Outrem descrita em *Totalité et Infini*.

<sup>64</sup> O termo “filosofia existencial” é aqui aplicado, não obstante a discordância do próprio Heidegger em relação à esta categorização, para situar a ênfase dos escritos heideggerianos na questão da existência.

<sup>65</sup> Conforme fora afirmado há pouco, a corporeidade no conjunto da ontologia heideggeriana expressa o evento de Ser do *Dasein* que, enquanto ser-no-mundo, vive das coisas, dos objetos, da manuseabilidade.

<sup>66</sup> Conceito trazido das análises de Luciano dos Santos em: *O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético* em Emmanuel Levinas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 63.

A sensibilidade entendida como fruição caracteriza uma nova concepção de subjetividade relativa àquela da ontologia. A preocupação não é com a existência, mas com a vida. O pastorear do Ser é substituído pela suficiência do eu em si e para si. “A sensibilidade constitui o próprio egoísmo do eu. [...] A sensação derruba todo o sistema” (TI 47). A transcendência da intencionalidade que a fenomenologia ainda insiste é substituída por uma *transcendência metafísica*<sup>67</sup> fundada no desejo do absolutamente outro, de Outrem (TI 25). Nesta metafísica identificada com a Ética, porquanto Ética significa a relação na qual o eu transcende-se a si próprio, o sujeito é o Mesmo e a sensibilidade é a garantia de sua mesmidade.

Assim, a compreensão levinasiana da sensibilidade parece encaminhar sempre mais para uma acolhida do Rosto. O eu, mantendo-se feliz em sua casa, é interrompido pelo Rosto que lhe força abrir as portas para hospedá-lo como estrangeiro, ainda que lhe custe o sossego e a felicidade. A relação ética que se enuncia a partir da separação entre Mesmo e Outro é garantida pela sensibilidade frutiva. No entanto, “a relação com outrem é a única que introduz na dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (TI 187).

Tendo em consideração estas informações, passa-se agora ao estudo da sensibilidade como fruição, especificamente nas obras que marcam a evasão do ser e o aparecimento da metafísica em Levinas, procurando já identificar os acenos à Ética. O percurso que segue não pode se desvencilhar do tema da hipóstase, pois o existente hipostático que surge contrapondo-se ao *Há* (Il y a) é um corpo situado. Em seguida, ver-se-á os desdobramentos da encarnação estética que a fruição assinala e como a sensibilidade demarca a separação entre Mesmo e Outro. Separação que, no fundo, é a possibilidade da ética nesses escritos.

### 2.2.1 Sensibilidade e hipóstase

Os primeiros escritos de Levinas tratam da tensão entre a existência e o existente. O autor procura contestar a tese heideggeriana de que “o ser é: nada há para acrescentar a esta afirmação tanto quanto não se encare num mesmo ser senão a sua existência. O Ser, que é

---

<sup>67</sup> É necessário compreender que a metafísica da qual fala Levinas em *Totalité et Infini* é uma tentativa pós-metafísica e pós-ontológica, que critica severamente a tentativa tradicional, de Platão a Heidegger, que se perde do real, fingindo encontrar uma razão última no mundo das ideias ilusionárias. Levinas, pelo contrário, “compreende a metafísica a partir de seu gesto transgressivo (metá... trans...), como transgressão da fenomenalidade, do mundo e da luz. No rigor do termo, a metafísica é, por assim dizer, o sentido mesmo da transgressão: não uma abertura ao para-lá, mas experiência de desejo e/ou Infinito, como experiência de um cavar constante revivido dentro daquele que se mostra” (CALIN, R; SEBBAH, F. D., *Le vocabulaire de Levinas*, Elipse: Paris, 2002, p. 44).

identidade e referência a si, nada diz no entanto. Sem resposta, “o ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. *Ele é o mal de ser*” (DEE 23). Mal que o *Dasein* não interrompe porque “o *Dasein* existe com vista à sua existência, isto é, compreendendo-a” (DEHH 104). A existência é a “consumição anônima, impessoal, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada” (DEE 67). A existência é o *Há* (*Il y a*).

A possibilidade de evasão deste horror da noite que o Há representa é o que anima Levinas inicialmente. Em seu primeiro opúsculo *De l'évasion* (1935), quando a Segunda Guerra Mundial já dava sinais de entrada na Europa, ele descreve uma rota de fuga do Ser – sem, contudo, concluí-la – passando por fenômenos corporais como a necessidade, o prazer, a vergonha e a náusea<sup>68</sup>. Todos se referem, de alguma maneira, ao ente que *existe* como corpo na sensibilidade da carne. Mas é em *De l'existence à l'existant* (1947) que Levinas prosseguirá na clivagem entre existência e existente. O que poderá romper com este *Há*? O Há não é a experiência do nada, mas da impossibilidade do nada. É como a insônia que é a impossibilidade de dormir: permanente estado de vigília no roçar de um silêncio surdo. “É o ser como campo impessoal, um campo sem proprietário e sem dono, onde a negação e o aniquilamento e o nada são eventos, assim como a afirmação e a criação e a subsistência – mas eventos impessoais. [...] Neste sentido, o ser não tem portas de saída” (DEE 74).

Na trama anônima do há, na dramática noite da existência, a consciência vigilante parece sobressaltar num cansaço e interrupção e, assim, vai-se embora por dentro e dorme. A possibilidade de dormir transforma-se na suspensão do horror e mais: “o sono restabelece a relação com o lugar como base” (DEE 86). O existente posiciona-se num *aqui* e o corpo é justamente o evento do posicionamento. Ele é a própria posição. E neste posicionar, surge o ente não mais aderido à existência, mas ente que afirma a si mesmo pela posição no Há anônimo. É o surgimento do substantivo, do nome na verbalidade impessoal. Não contraposição, simplesmente, mas excedência. A esta afirmação do ente diante do anonimato Levinas nomeia “hipóstase”.

A tarefa que o autor se coloca doravante será a de constituir esta hipóstase num autêntico modo de ultrapassamento do Ser. A palavra hipóstase significa uma contração do existente no seu existir (cf. TA 22-23). Assim, a solidão do existir, que ainda é um fenômeno ontológico do existente, é interrompida pela consciência que o eu tem de si mesmo como liberdade: “o existente é dono do existir. Exerce sobre sua existência o poder viril do sujeito.

<sup>68</sup> Cf. sobre a necessidade DE 68; sobre o prazer DE 71; sobre a vergonha DE 74; sobre a náusea DE 77;

Tem alguma coisa em seu poder” (TA 34). Eu-sozinho cuja solidão significa a sua unidade – eu mônada – que não implica apenas a ausência de companhia, mas autossuficiência. O eu desprende-se aristocraticamente do anonimato da existência.

Na sua solidão, o eu descobre-se como um existente ocupado de si mesmo na própria materialidade. Sua existência não é abstrata como um espírito, volátil como um sorriso ou aérea como o vento, mas carregada de si mesma, numa existência material (TA 37). Assim, as preocupações com a vida cotidiana impedem o eu de retornar imediatamente a si mesmo. Neste intervalo entre a saída e o retorno a si, o eu ocupa-se do mundo ao gozá-lo. “O mundo, antes de ser um sistema de instrumentos, é um conjunto de alimentos” (TA 45)<sup>69</sup>. Alimento que significa tudo aquilo que constitui a vida humana na sua sinceridade e que remete a tudo aquilo que não dissimula o desejo e a necessidade. Logo, a relação com os alimentos ultrapassa o mero cumprimento das necessidades, mas guarda o extático da existência.

Talvez não seja justo dizer que vivemos para comer, mas também não é justo dizer que comemos para viver. A última finalidade do fato de comer está contida no alimento. Quando se respira uma flor, é ao cheiro que se limita a finalidade do ato. Passear é tomar o ar, não pela saúde, mas pelo ar. São os alimentos que caracterizam nossa existência no mundo (TA 46).

O gozo é uma maneira de ser na qual o sujeito se despreza de si. O gozo é o que caracteriza a subjetividade hipostasiada no mundo, é o que caracteriza o viver. Afinal, “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc... Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso” (TI 100). O fruir do alimento e daquilo que vivemos é o que significa a própria vida. “Viver é uma sinceridade” (DEE 48). Não necessitamos referendar nossa vida num campo semântico além da vida ou na generalidade do Ser, do conceito ou numa relação com Deus. A vida significa por si mesma.

A significação da vida por si mesma na fruição mostra que a sensibilidade não é da ordem da representação. “Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele” (TI 101), mas constituir a vida na alegria do *comer*, do *saborear* o pão. A vida do eu na fruição constitui a hipóstase em si mesma, separada e feliz. Ataraxia do gozo. A felicidade não é um acidente do ser, mas o preço da própria vida pelo qual o ser é capaz de se arriscar. Assim, a produção da hipóstase anuncia uma subjetividade que, na sua sensibilidade, goza do mundo e reina feliz em si mesma.

---

<sup>69</sup> Note-se, aqui, novamente, uma mudança de visão na concepção de mundo de Heidegger. O mundo como conjunto de utensílios sempre parece remeter ao agir do homem que se preocupa com sua existência, logo, o referencial significativo da ação do *Dasein* é, obviamente, o Ser. Mas ao tomar o mundo como conjunto de alimentos, não se preconiza a ação do homem, mas o valor do próprio objeto de que se nutre.



### 2.2.2. Sensibilidade e economia

O comprazimento do homem nas suas necessidades é a razão de sua felicidade. A subjetividade do sujeito consiste no desenhar desse egoísmo que a sensibilidade proporciona. Encarnação estética da subjetividade onde a *aisthesis* nada mais é que a própria vida alimentando-se de vida. O que há de mais justo do que o homem sedento que sacia sua própria sede em uma fonte de água fresca e cristalina? Qual maior beatitude senão aquela da criança que saboreia, feliz, a barra de chocolate? A realização do eu “está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado suas necessidades, alma castrada” (TI 106).

Assim, a felicidade da fruição inaugura uma ordem econômica na qual o sujeito descobre-se suficiente. A palavra *economia*, trazida por Levinas, deve ser entendida à luz da sua etimologia formada pelos termos gregos *oikós* que significa casa e *nomos* que significa lei. Ora, a economia instaurada pela fruição é o reino do Mesmo cuja lei (*nomos*), em princípio, é o egoísmo da fruição. Em *Totalité et Infini*, “a interioridade aparecerá, por sua vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia” (TI 100)<sup>70</sup>. A vida econômica – vida do eu em sua morada – é pensada em termos de sensibilidade. O corpo tem grande importância, porque ele “é uma permanente contestação do privilégio que se atribui a consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas” (TI 121). A vida do eu não é representação, nem se passa primordialmente na consciência, mas sim na concretude do mundo cujo acesso, para o sujeito, é o corpo senciente.

Para Heidegger, as coisas no mundo se ofereciam como *utensílios* ao manusear do *Dasein*<sup>71</sup>. Levinas evita essa abordagem quando afirma que “as coisas na fruição não se afundam na finalidade técnica que as organiza em sistema. Desenham-se num meio onde as vamos buscar. Encontram-se no espaço, no ar, sobre a terra, na rua, no caminho” (TI 122). O mundo enquanto meio tem sua espessura própria e, por não se identificar a uma coisa, não é da posse de ninguém. Sem herdeiros, o terreno comum, a terra, o mar, a luz, a cidade têm caráter “elemental”. O elemento não se oferece à compreensão e à luz do Ser porquanto o sujeito descobre-se já imerso nele. Mas o sujeito deve apropriar-se do elemento por meio do domicílio. A vida interior só é possível por esta apropriação, segundo a qual “o eu está em sua casa” (TI 123). Dessa forma, destaca-se que mesmo o manuseio dos utensílios se constitui

<sup>70</sup> A palavra interioridade, a partir de *Totalité et Infini*, não remete mais à ideia agostiniana de *interior intimus*, ou de cogito conforme Descartes, mas descreve a mesmidade do sujeito contrapondo-se à exterioridade do Rosto. Ademais, ao evitar precisar a distinção entre psíquico e corpóreo, Levinas mantém sua intuição de resgatar a subjetividade sem as dissociações históricas que privilegiaram o inteligível sobre o sensível.

<sup>71</sup> Comenta Levinas: “o *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração” (TI 127).



como um modo de fruição, de habitação da própria morada. Todos os objetos se oferecem à fruição do sujeito. Todas as relações com as coisas são dadas no horizonte da fruição. Este horizonte se orienta para o gozo ou para o sofrimento que se apresentam mais como finalidades desinteressadas do ato frutivo do que como motivação. “Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano” (TI 125). A economia é a autenticação do egoísmo e da felicidade:

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta, sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não ‘quanto a mim’ – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada (TI 126).

A constituição do sujeito em sua casa – economia da fruição – liberta-o, de certa maneira, da participação anônima na totalidade ontológica. Note-se, entretanto, que há uma inversão do movimento de saída do Ser. A economia caracteriza-se por um retorno sobre si “como uma onda que engole, traga e afoga” (TI 127). A sensibilidade é a maneira deste dobrar-se sobre si mesmo que não se equivale ao pensamento reflexivo, porque não pertence à representação. Ela significa por si mesma. Esta sensibilidade pertence à ordem “do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu” (Ibidem). Com efeito, supera-se o caráter epistemológico da sensibilidade fenomenológica ainda presente nas obras iniciais. Em *Le temps et l'autre*, ainda se tem a sensação referida à luz da razão: “ao gozar pertence essencialmente um saber, uma luminosidade” (TA 46). O autor abandona tal linguagem para deter-se numa sensibilidade cujo sentido é relativo a ela mesma, no absoluto do egoísmo.

A sensibilidade passa a ser descrita, portanto, como fruição. Por isso, não há sentido na expressão “conhecimento sensível” porque o conhecimento faz menção à obra infinita da representação, e no caso do dado sensível, este sempre vem cumular uma necessidade. Logo, a reabilitação do corpo como marco zero da subjetividade oriunda das análises fenomenológicas justifica-se por outro argumento que não o da intencionalidade. O corpo/sensibilidade é a maneira da própria existência humana.

O que nos importa para já é mostrar que a sensibilidade é da ordem da fruição, e não da ordem da experiência. A sensibilidade assim compreendida não se confunde com as formas ainda vacilantes da “consciência de”. Não se separa do pensamento por uma simples diferença de grau. Nem sequer por uma diferença que envolveria a nobreza ou o grau de desabrochamento dos seus objetos. [...] A terra onde me encontro e a partir da qual acolho os objetos sensíveis ou me dirijo para eles, basta-me. A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu preocupe em saber o que é que mantém a terra. (TI 129)

Levinas insiste incisivamente que o ato de fruir que constitui a subjetividade no egoísmo da interioridade não é produto do pensamento, mas da própria sensibilidade do eu. O eu não frui de si mesmo, mas sempre de “outra coisa”. A vida econômica opõe-se ao Há anônimo, à vertigem de um *Dasein* em perene vigília. É a cristalização da hipóstase que “ultrapassa o puro exercício de ser” (TI 136). O homem não apenas existe, mas vive. “O amor da vida não se assemelha ao cuidado de ser, que se reduziria à inteligência do ser ou à ontologia. O amor da vida não ama o ser, mas a felicidade do ser. A vida amada é a própria fruição da vida” (TI 137).

Assim sendo, a fruição é a maneira de individuação do sujeito – individuação no corpo que não é mero acidente do humano<sup>72</sup>. O estremecimento do ser no egoísmo do gozo é o que caracteriza, para Levinas, a *separação* do Mesmo. O sujeito coincide consigo na sensibilidade e não se confunde com aquilo do que frui – permanece separado. O conceito de separação é fundamental em *Totalité et Infini*. Ele expressa a autossuficiência do próprio sujeito no mundo. Suficiência que não carece nem do Outro, nem de Deus, nem de nada além de si, ou seja, sujeito separado é ateu. O ateísmo surge aqui como uma categoria que expressa a independência do eu. Ele significa “esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. [...] Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio ateísmo” (TI 46). A separação mostrar-se-á, portanto, como uma ideia necessária para a relação ética, caso contrário o Mesmo poderia relacionar-se com o Outro por necessidade e não pela bondade. A autossuficiência do eu é a condição de possibilidade da transcendência<sup>73</sup>.

A separação concretiza-se no recolhimento do eu em sua casa (TI 143). A habitação numa morada é a afirmação da intimidade. É o começo da atividade humana: “a morada não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação à minha morada” (TI 145). Levinas entenderá que o recolhimento do sujeito em si, em sua casa, é a possibilidade do acolhimento do Rosto. A chegada do Estrangeiro que “perturba o ‘em sua casa’” (TI 25) faz a abertura das portas da habitação: a ética é hospitalidade.

<sup>72</sup> Diz Levinas: “a felicidade é um princípio de individuação, mas a individuação em si só se concebe a partir do interior, pela interioridade. Na felicidade da fruição, joga-se a individuação, a autopersonificação, a substancialização e a independência de si próprio, esquecimento das profundidades infinitas do passado e do instinto que as resume. A fruição é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranquila da sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa que, vivendo no mundo, vive em sua casa” (TI 140).

<sup>73</sup> Apenas a título de recordação, a palavra *transcendência* ganha uma roupagem ética em Levinas, especialmente a partir de *Totalité et Infini*. Transcender é romper a gesta do Ser.

O Outro não é apenas uma força dialética que se opõe ao Mesmo, nem um complemento para a sua incompletude<sup>74</sup>. A alteridade surge do desejo metafísico que invade a felicidade da casa, do infinito que escava o eu da fruição. Portanto, “o absolutamente Outro é Outrem” (TI 25) – é alguém, mais que uma alteridade formal relativa a mim. E é a partir da noção de separação que se poderá interpretar a sensibilidade em função da metafísica.

### 2.2.3. Sensibilidade e metafísica

A palavra *metafísica*, como outras tantas no vocabulário levinasiano, ganha uma nova semântica a partir da relação ética. Ela descreve a saída do Mesmo na direção do Outro. A Metafísica tem a ver com a transcendência movida pelo *desejo*. As coisas do mundo se dão à fruição do sujeito pela necessidade – e nisto consiste a alegria da vida econômica. No entanto, o Rosto – epifania da alteridade – não se oferece aos poderes do eu. Ele sempre se esquivava e desperta o Mesmo para o Infinito. O Rosto é a fissura na totalidade que o gozo instaurou.

O desejo metafísico é o argumento de abertura em *Totalité et Infini*. Sua principal característica é justamente nunca se completar, pois “o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (TI 20). A metafísica surge como movimento rumo à exterioridade. Note-se que o subtítulo da obra é justamente “*essai sur la exteriorité*” (ensaio sobre a exterioridade). O que é exterior ao Mesmo, de modo absoluto, é o Outro impossível de entrar na interioridade seja por representação, seja por assimilação, seja por fruição. A relação ética não pertence à ordem da teoria ou do esclarecimento, mas é uma “impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (TI 30). O Rosto causa estranheza ao eu e torna-se um questionamento dos poderes que uma certa ideia de autonomia outorgou ao sujeito. Tal estranhamento rompe com o enovelamento de si da fruição e produz a acolhida do Outro pelo Mesmo que precede toda relação no Ser. Por essa razão, Levinas diz que “a Ontologia supõe a metafísica” (TI 35).

Nesse contexto, o que tem a ver a sensibilidade outrora descrita como fruição? A sensibilidade significa a possibilidade de uma subjetividade fora da representação. Em *Totalité et Infini*, Levinas define a representação como “uma determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro” (TI 164). Na fruição, vive-se dos alimentos, do mundo, das coisas e o eu possui tais elementos – ele os assimila em si. De tal modo, o eu está imerso no elemento e nas coisas. A possibilidade do recuo, da contração do

---

<sup>74</sup> “O outro metafísico é o outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo” (TI 25).

ente no Ser, do recolhimento em sua habitação não pode se associar à presença junto das coisas. É preciso um acontecimento novo para romper o encadeamento da fruição e da posse. “É preciso que eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo” (Ibidem). Com efeito, aquilo que não se oferece nem à fruição, nem à representação, é o “rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão” (Ibidem). A presença do absolutamente outro paralisa o processo de assimilação, pois realoca o sujeito novamente no recolhimento de sua casa. Dentro da própria morada, já está o acolhimento do Outro na presença discreta do *feminino*<sup>75</sup>, cuja doçura acolhe o anfitrião e cuja nudez impugna a liberdade do Mesmo.

Dessa maneira, a correlação entre sensibilidade e metafísica vem da *hospitalidade*. Se a economia é instaurada a partir da fruição, esta tem seu ciclo interrompido pela chegada do Rosto – “acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa” (TI 165). A partir de então, a vida corporal refere-se diretamente à ética, afinal “nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, que coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente” (TI 166).

Entretanto, existe a possibilidade de o eu se fechar no próprio egoísmo da fruição. É o paradoxo da separação. O fato possível de se enclausurar na própria casa, excluindo a hospitalidade e o hóspede, atesta o radicalismo da separação. A abertura das portas e janelas da habitação para a entrada de Outrem faz parte da essência da casa tanto quanto as “portas e janelas fechadas” (TI 167). A separação que a sensibilidade produz é condição da transcendência. Ao mesmo tempo, a sensibilidade recorda que “a relação com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído” (Ibidem), precisamente porque o Rosto questiona a autonomia do sujeito em sua liberdade de possuir.

O paradoxo prossegue com a pergunta: será a partir de uma decisão livre e voluntária do eu que haverá hospitalidade? Há um grande risco em se confiar na liberdade,

---

<sup>75</sup> É importante observar que, em Levinas, a presença do *feminino* não se refere apenas ao *gênero* feminino. A feminilidade aqui se transmuta em uma modalidade da alteridade. Ribeiro (2015, p. 58) observa que “a leveza do *rosto* feminino aparece como a primeira forma de alteridade pessoal que vem de encontro ao sujeito”. Concepção esta que dialoga com a articulação que o sentido da feminilidade tem no judaísmo. Levinas, em *Difficile liberté*, reconhece que o espírito que move a civilização é essencialmente masculino, “é impessoal como os galpões das fábricas das cidades industriais” (DL 56). Nesse contexto, surge a “vocação ontológica do feminino” que é “supera uma última alienação devida à virilidade mesma do logos universal e conquistador que dissipa até as sombras que poderiam lhe dar abrigo” (Ibidem). O feminino, além do gênero, significa a doçura da familiaridade, da intimidade no interior da própria casa – acolhimento do absolutamente Outro que me restitui à vida econômica além da posse. “O feminino oferece um rosto que vai além do rosto” (TI 259) – rosto que vai além da expressão. Rosto cuja nudez perturba a segurança do eu.

porquanto esta fundamenta a autonomia. A resposta do sujeito de abrir ou não as portas, de acolher e responder eticamente a demanda que Outrem lhe impõe, é precedida pelo evento radical da chegada do estrangeiro que perturba a felicidade do Mesmo. Este advento não tem ocorrência da liberdade ou da vontade. Deseja-se o Infinito sem querer desejá-lo. Nutre-se do mundo sem um consentimento prévio e deliberativo da consciência. A sensibilidade/fruição e o desejo metafísico pertencem a uma ordem anterior à liberdade.

Diante disso, pode-se concluir, a partir do que Levinas desenvolveu em *Totalité et Infini*, que a sensibilidade interrompida pelo Rosto é a própria metafísica, uma vez que ela garante a separação e a economia, mas também afeta-se pela chegada do Rosto. Igualmente, ela se apresenta como o modo de hospedar Outrem em si haja vista que toda relação com o Rosto não pode prescindir do sujeito-corpo.

No entanto, apesar de a sensibilidade já fazer um apelo direto à Ética nesta obra, nota-se a permanência de uma abordagem ainda ontológica que acentua, cada vez mais, a distância entre o Mesmo e o Outro. Este quadro tende a mudar conforme Outrem passe a ser abordado como próximo. A ênfase não estará mais no sujeito sensível, constituído pelo gozo, mas na fissura que a chegada do Outro impõe à sua carne. Trata-se do projeto da maturidade do pensamento levinasiano: descobrir o lugar da sensibilidade além do ser.

### 2.3. Sensibilidade de outro modo que ser

Encontrar o “outro modo *que* ser” e não apenas “ser de outro modo”: este é o desafio que Levinas se coloca na maturidade de seu pensamento. A partir da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), sua busca é diretamente voltada para a ética e a sua maneira de se expressar também transmite esta reviravolta. O surgimento de uma linguagem hiperbólica, intensa e criativa capaz de recuperar, para além da Ontologia, a significação pré-original do humano atesta este adensamento ético<sup>76</sup>. Cabe recordar o que diz Cristina Beckert<sup>77</sup> sobre o deslocamento da filosofia de Levinas. Ela explica que “depois de acusado de ontologismo por Jacques Derrida, Levinas procura, a partir de 1961, data da publicação de *Totalité et Infini*, escapar à acusação, socorrendo-se da depuração do pensamento e da

<sup>76</sup> Ribeiro Júnior (2008, p. 17) explica que “a linguagem ética é a única capaz de expressar o des-interessamento do *conatus essendi* ou do interessamento pelo Ser”. Mas será uma linguagem fundada num Dizer que a própria proximidade inaugura. Por essa razão, “o *período ético*, também denominado terceiro período do pensamento levinasiano, pode ser considerado o mais fecundo, se comparado aos dois anteriores [a saber, o ontológico e o metafísico]” (Ibidem, p. 19).

<sup>77</sup> BECKERT, Cristina. Introdução. In: LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 16.

linguagem, de modo a torná-los cada vez mais voláteis e menos ancorados no terreno firme do ser”.

Vale recordar, então, o artigo *Violence et Metaphisique*, incorporado como um dos capítulos de *L'écriture et la Différance* de 1967. Nele, Derrida<sup>78</sup> faz um extenso e fiel comentário sobre a obra de seu amigo Levinas e, em seguida, levanta algumas questões polêmicas identificadas como “questões de linguagem e a questão da linguagem” (DERRIDA, 2011, p. 155). Ele observa que, apesar das tentativas, a linguagem adotada por Levinas não escapa à fenomenalização do Rosto e à ontologização do eu.

Subjaz na escrita de Levinas uma necessidade de acessar o sentido infinito do outro a partir da abordagem do Rosto. Ao falar-lhe como outro e enquanto outro, que aparece e afeta o eu intencional, o sujeito sairia da violência que a totalidade ontológica não resolve ao abordar o outro numa relação lado-a-lado. No entanto, o face-a-face não pode desfazer-se da linguagem e sua pretensa violência, uma vez que a condição do discurso, nesse caso, é a afirmação do Mesmo, da sua identidade e da separação. O eu só consegue dirigir-se ao outro porque percebe-o como não idêntico a si, e nesse reconhecimento original da relação o outro já é logo referido ao Mesmo de alguma maneira. Eis uma primeira contradição identificada por Derrida. Seria a “origem transcendental de uma violência irreduzível”, uma violência “pré-ética” (Ibid., p. 183).

Entretanto, a maior crítica de Derrida se reserva ao fato de que Levinas tenta deixar a Grécia como solo filosófico, mas continua a escrever em grego. Ora, se para ele toda violência é violência do conceito, uma filosofia da paz que supere tal violência não pode ser dita nem comunicada nos conceitos. E mais. Se a Ontologia é a ciência do conceito, pois identifica as coisas na inteligibilidade do Ser por meio da predicação, Levinas hora alguma fugiu da ontologia e sua proposta de uma linguagem sem conceitos se torna, obviamente, inviável.

No limite, a linguagem não violenta, segundo Levinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo *ser*, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo *ser* e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância. Tal linguagem estaria, com efeito, [...] purificada de toda retórica. [...] Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? (Ibid., p. 213).

---

<sup>78</sup> Cf. seção 1.3.1 que trata da virada ética da filosofia levinasiana e da crítica derridiana.

Para Derrida, esta proposta de Levinas consistiria não só numa Ética sem lei, mas numa linguagem sem frase. “O que seria totalmente coerente se o rosto não fosse senão olhar, mas ele é também fala; e, na fala, é a frase que faz chegar o grito da necessidade à expressão do desejo” (Ibid., p. 214). Por essa razão, as insuficiências da filosofia do Rosto exigem de Levinas um deslocamento que o conduza para além do Ser, cumprindo sua intenção primeva de *evasão*, mas considerando a fundo o problema da linguagem.

No âmbito da crítica derridiana a Levinas, nota-se que a sensibilidade fora tratada até aqui como uma categoria fundamental do sujeito/mesmo em relação com Outro; relação esta que é garantida na separação – na distância absoluta entre os termos que se relacionam e que impedem qualquer fusão ou assimilação. Apesar da tentativa de evasão acompanhar Levinas em *Totalité et Infini*, pode-se concordar com Derrida que abordar o Mesmo constituído numa mônada frutiva, feliz, recolhida em sua casa que se dirige ao Rosto num processo linguístico de ouvir o mandamento e respondê-lo ainda é permanecer no *conatus essendi* da subjetividade – afirmação da substancialidade do eu, que é uma das modalidades da Ontologia. Por essa razão, o procedimento nos escritos da maturidade é fundamentado no desinteressamento da essência. “*Esse é interesse*. A essência é interessamento” (AE 26). É preciso ultrapassar a gesta do Ser que ainda persiste na subjetividade para encontrar, conforme a intuição platônica, o Bem além do Ser, isto é, a Ética.

A maneira de romper com o interesse que o autor sugere é encontrar uma ordem aquém da ordenação ontológica e da sua pretensão histórica de definição dos entes sob a luz do Ser. O problema de linguagem retornaria nesse caso. Como fugir da linguagem tematizante? Como falar de um além do Ser se toda linguagem é uma maneira da ontologia? Como desinteressar a filosofia se toda linguagem filosófica é dita em grego – a língua da sintaxe e da sincronia? A língua promove o interessamento. Levinas afirma, entretanto, que o *Dito* exigido pela linguagem lógica é precedido por um *Dizer* que não entra no jogo linguístico. “Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas [...] o Dizer é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, uma para o outro, a própria significância da significação” (AE 27). A entrada do Outro/próximo como maneira de romper o jogo do Dito não é gratuita. De fato, o único gênero que foge ao Ser no *Sofista* de Platão é o Outro (AE 25)<sup>79</sup>. O Outro, todavia, não é uma

---

<sup>79</sup> No *Sofista*, o Ser é entendido a partir de cinco gêneros: o Mesmo (aquilo que se identifica com o que é), o Repouso (aquilo que sempre é), o Devir (aquilo que em algum momento será), o Não-ser (que já é a partir da afirmação do Ser) e, por fim, o Outro do ser que significa aquilo que não se enquadra, identifica, permanece ou se opõe dialeticamente ao Ser.



das categorias do ser, mas é um *alguém* que causa uma fissura no Ser. A proximidade do Outro é o que comanda o desinteressamento<sup>80</sup> da essência.

O Dizer significa a proximidade que caracterizará uma nova compreensão de subjetividade. Nesse contexto, dar-se-á atenção à obsessão que cerca o sujeito – é a experiência da vulnerabilidade. A sensibilidade participa dessa intriga do Dizer como atestado da exposição do sujeito ao próximo. As consequências éticas dessa exposição serão tratadas mais à frente. O fato é que a sensibilidade se transformará de constituidora da felicidade do eu no reino da fruição (encarnação estética) em razão da passividade absoluta do sujeito (encarnação ética). Descobrir tal passividade radical significa dizer que para além da passividade da consciência, já descrita nas análises precedentes do corpo intencional, existe uma passividade da passividade que se encontra no fato da encarnação da subjetividade. Esta é a possibilidade do Dizer enquanto Dizer para além do Dito, ou seja, sem submeter-se à razão lógico-sistêmica, porquanto a linguagem da carne precede a linguagem da consciência.

A inversão da sensibilidade (da fruição à ética) tem a ver com a significação. O sentido do sensível na fenomenologia era dado, no fundo, pelo corpo intencional empenhado no conhecimento do mundo. Agora, o sensível escapa das determinações epistemológicas para apresentar-se não mais como um saber, mas como vulnerabilidade que significa por si mesma. Logo, o sujeito descobre-se já próximo do outro, sem escolha, sem detenção, sem liberdade prévia. E como se verá daqui para a frente, a sensibilidade levada até o limite é a “substituição ao outro – um no lugar do outro – expiação” (AE 36). Do mesmo modo que a intencionalidade é ressignificada pelo *um-para-outro*, assim também será com a fruição. Fruir não é apenas o modo de um eu enclausurar-se em si mesmo, de se autoafirmar diante do outro, mas é o caminho pelo qual a responsabilidade cumpre seu papel de doação: é a possibilidade de doar-se eticamente ao Outro, de romper a própria felicidade pelo Bem de outrem.

Porém, até se chegar a essa conclusão – a saber, de que a radicalização do sensível corresponde à radicalização da própria ética – é necessário investigar o que significa a sensibilidade além do ser. Afinal, como a sensibilidade opera no desinteressamento? O que significa a vulnerabilidade? O que significa a encarnação da subjetividade a partir da proximidade do Outro? Estas são as questões que motivarão a investigação a seguir.

---

<sup>80</sup> Talvez a palavra *desinteresse* acomodaria melhor à sonoridade da língua portuguesa. Mas, conforme a tradução de *Autrement qu'être*, utilizada nesta pesquisa, optou-se por manter essa grafia que, ao que parece, é mais fiel ao francês *desintéressement* e à ideia de saída, ruptura, processo que está implicada neste conceito.



### 2.3.1 Sensibilidade e des-inter-essamento

Como já fora levantado, o mérito da Ontologia de Heidegger, que por várias vezes Levinas faz questão de mencionar, é o de ter redescoberto a verbalidade do Ser e o de ter diagnosticado a confusão entre *ser* e *ente*. Entretanto, em *Autrement qu'être*, o autor parece repropor a questão, pois se a palavra Ser designa ao menos um *processo de ser* de um ente, logo, ela designa a essência da coisa. E se designa, “mesmo sendo verbo, ela é nome. E o processo, sob o efeito da designação, ainda que seja movimento, mostra-se, mas imobiliza-se e fixa-se no *Dito*” (AE 45). A *mostração* do ser na consciência – momento insuperável da intriga ontológica – a Onto-logia – é o discurso sobre o Ser, a possibilidade do interessamento. Há assim a submissão de toda a filosofia à Ontologia: “o ser não seria o mais problemático – seria o mais inteligível” (AE 46).

O mundo do ser – mundo do inter-esse – não é, senão, o mundo da representação. Representar aqui significa trazer ao presente da consciência todas as coisas que *são*. Ou seja, toda alteridade é assimilada no Mesmo, exceto Outrem porquanto este vem ao Ser de um passado mais antigo que todo o presente – “um passado que jamais foi presente e cuja antiguidade an-árquica nunca se dá no jogo de dissimulações e de manifestações – [...] *significa* para lá da manifestação do ser” (Ibidem).

Outrem, a quem se dirige a procura pela questão, não pertence à esfera do inteligível que se deve explorar. Ele mantém-se na proximidade [...]. Outrem concerne ao Mesmo antes que – a um qualquer título – o outro apareça a uma consciência. A subjetividade está estruturada como *o outro no Mesmo*, mas segundo um modo diferente do da consciência (AE 47).

O *Outro no Mesmo* – maneira de se estruturar a subjetividade que não se dá na consciência – só pode ser pela vida na sensibilidade. A sensibilidade parece se referir “a um sujeito que se levantou mais cedo que o ser e o conhecimento – mais cedo e aquém, num tempo imemorial que não seria recuperável por uma reminiscência” (AE 48). Porém, faz-se necessário ressaltar que a sensibilidade não poderá ser tomada a modo husserliano. Para cumprir o desinteresse – a saída da trama da essência – é necessário romper com a temporalidade da consciência na qual a fenomenologia ainda aborda a sensibilidade<sup>81</sup>. A *Urimpression* fenomenológica é o começo de toda atividade do sujeito, e por isso é necessário descobrir um sensível an-árquico, isto é, sem começo, aquém da proto-impressão<sup>82</sup>. Se “o

<sup>81</sup> A consciência em Husserl é o atestado da temporalidade. A consciência, grosso modo, é o fluxo temporal das vivências. Dessa maneira, vê-se uma aproximação entre fenomenologia e ontologia, porque para esta o Ser é o que se interpreta na temporalidade do dASEIN enquanto que para aquela a consciência é aquilo que demarca o vivenciado no curso temporal.

<sup>82</sup> Levinas afirma que “a *Ur-impression*, a impressão originária, a proto-impressão, apesar do encobrimento, nela perfeito, do percebido e da percepção (que não mais deveria deixar passar a luz), apesar da sua

tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo do recuperável” (AE 55), em Levinas a sensibilidade significa a impossibilidade da sincronização. A noção de que o corpo é o ponto zero da subjetividade, ainda presente em Levinas como resquício da fenomenologia, tende a ser substituída por um corpo anárquico na responsabilidade. Essa mudança paradigmática imprime o caráter ético da pele, da carne e do sujeito.

A sensação admitida na intencionalidade do corpo pertence ao jogo lógico da linguagem. “No sensível como vivido, a identidade mostra-se, faz-se fenômeno, pois no sensível como vivido ouve-se e ‘ressoa’ a *Essência*” (AE 57). A superação da função gnosiológica da sensibilidade é, portanto, a superação da linguagem do Dito onde tudo se fixa e se inter-essa. Na fenomenologia, o sensível existe em função de um *kerygma*, de uma proclamação, de uma descrição, enfim, de um Dito. Todo o *Dizer* – fluidez e originalidade – da sensibilidade fica refém de um discurso predicativo.

Cabe, então, o recurso ao tempo imemorial – tempo diacrônico que não pode ser recuperado na memória. Note-se que “o imemorial não é o efeito de uma fraqueza da memória, de uma incapacidade de transpor os grandes intervalos do tempo, de ressuscitar passados demasiados profundos. É a impossibilidade do tempo de se reunir em presente – a diacronia insuperável do tempo, um para lá do Dito” (AE 59). Este passado imemorial que não entra na re-presentação é um *Dizer* que, apesar de correlativo ao Dito, de se trair na fixidez do vocábulo, não se encerra nele, mas permanece como atestação do indizível. Para Levinas, a anfibologia do ser e do ente não tem mais sentido, porque tanto ser quanto ente ainda se referem ao Dito. A descoberta de uma ordem para lá do Dito – aparecimento do *Dizer* – é o que significa o desinteressamento.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o *Dizer* sai do círculo ontológico e torna-se Ética. Contudo, é preciso sempre ter em mente a crítica de Derrida. Como referir-se a um *Dizer* sem cair no ontologismo grego? Como pretender uma tese filosófica sem o léxico filosófico? Levinas ousaria refundar a filosofia? E se ousasse, fundado em qual autoridade o faria? É possível superar os poetas recorrendo apenas aos profetas? Para acalmar estas inquietações é preciso avançar na direção de três argumentos: (a) que o regresso ao *Dizer* não significa um desprezo ao Dito; (b) que no Dito ainda permanece um rasto do *Dizer*; (c) que a

---

contemporaneidade estrita que é a presença do presente [...] não se *imprime*, no entanto, sem consciência. [...] Husserl parece dizê-lo, chamando à impressão originária ‘começo absoluto’ de toda a modificação que se produz como tempo, fonte originária que ‘não é ela produzida’, que nasce por ‘*genesis spontanea*’”. (AE 54). Nesse sentido, encontrar um alguém da proto-impressão é dar-se conta de uma sensibilidade da sensibilidade, uma sensibilidade pré-original afetada pelo contato de outrem antes do contato do eu consigo mesmo.

significação do Dizer difere da significação do Dito e que esta significação depende de uma subjetividade ética.

Primeiramente, afirmar que o regresso ao Dizer não despreza o Dito é reconhecer a dinâmica fundamental da linguagem. Regressar ao Dizer é ir para antes da essência, antes da identificação. A tematização que o Dito enuncia só é possível porque o Dizer a fundamenta. Mas como? O Dito surge no Dizer como a possibilidade da justiça e da consciência. Levinas reconhece assim “que a essência tem, por conseguinte, a sua hora e o seu tempo; que a claridade se faz e que o pensamento visa aos temas – tudo isso em função de uma significação prévia e própria do Dizer – nem ontológica nem ôntica” (AE 67). Não se trata nem de aniquilar nem de conservar a Ontologia, mas de ressignificá-la tirando seu privilégio filosófico e encontrando a anarquia da Ética que a precede<sup>83</sup>.

Logo, no Dito existe um rasto do Dizer. A tematização não falsifica a significação. O Dizer absorvido pelo Dito não se esgota nesta absorção. “Ele imprime o seu rasto na própria tematização, à qual se submete hesitando entre estruturação, regime de uma configuração dos entes [...] e o regime da apofânsis não-nominalizada, por outro, onde o Dito continua a ser *proposição* – proposição feita ao próximo, ‘significação entregue’ a Outrem” (Ibidem). O Ser é tematização, verbo, palavra pronunciada, *kerigma*, que, no entanto, não cala o eco do Dizer. A proximidade de Outrem reenvia a tematização para um tempo que não há sincronia – tempo em que só há responsabilidade. A tematização serve à justiça.

Em *Autrement qu’être*, não há um retorno ao Ser e sim uma possibilidade de ressignificação da Ontologia partindo do *para-lá* da própria Ontologia. Trata-se de continuar a evasão definindo o privilégio de Outrem sobre o Mesmo, do próximo sobre o sujeito, da vulnerabilidade sensível sobre a soberania da razão, da responsabilidade sobre a liberdade – e tudo isso sem cair no jogo ontológico<sup>84</sup>. O Dizer é aproximar-se do próximo: “dar-lhe significação. O que não se esgota numa ‘prestação de sentido’, inscrevendo-se, em jeito de fábulas, no Dito. Significação dada ao outro, anteriormente a toda a objectivação, o Dizer-

<sup>83</sup> Assim, o sentido da Ética que surge na maturidade do pensamento levinasiano desprende-se da ideia de Ética como fundamento, como filosofia primeira e como metafísica – mote central de *Totalité et Infini*. A sensação que se tem é que há uma sempre mais uma radicalização ética do filosofar em Levinas. A transcendência a que a Ética se refere não carece de um lugar no sistema filosófico para se garantir. A garantia da linguagem ética é o testemunho que a própria sensibilidade dá em sua pele: ao acolher o outro em si, ao carregá-lo na responsabilidade e ao dar-se na substituição o Dito se justifica pelo Dizer. A Ética pode sair do ontologismo e do sistema. O para-lá da essência é justamente a não necessidade de uma filosofia primeira, porquanto o filosofar recairá irremediavelmente no Dito. O para-lá da essência é a passividade do eu. Cf. seção 3.3.3.

<sup>84</sup> Evidentemente que ao afirmar o privilégio de Outrem sobre o Mesmo, do próximo sobre o sujeito, da vulnerabilidade do sensível sobre a soberania da razão, da responsabilidade sobre a liberdade pode-se cair no jogo da lógica. No entanto, o privilégio aqui estabelecido não é da ordem do poder de um sobre o outro, mas da doação que só tem lugar na pele. A anarquia da sensibilidade é que estabelece o privilégio.

propriamente-dito – não é doação de signos” (AE 68). Não há regresso ao Ser porque não há linguagem ontológica. O Dizer presta-se a uma linguagem sem signos, sem palavras – linguagem do acolhimento, por certo, mas que não se reduz ao acolhimento do Outro, antes, é uma linguagem da exposição do sujeito a outro.

O Dizer enquanto linguagem é a significação – processo de significar o humano sem remeter ao Dito – que só se opera na exposição. Expor-se ao outro é descobrir a si mesmo “na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade” (AE 69). A subjetividade do eu consiste neste expor-se a si *para* o outro. Na significação, o sujeito faz-se signo. Ele expõe-se como se dissesse: “Eis-me aqui”.

No Dizer, o sujeito aproxima-se do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de *habitar*, deixando de pisar qualquer solo. O Dizer descobre, para lá da nudez, o que pode haver de dissimulação sob a exposição de uma pele posta a nu. Ele é a própria *respiração* dessa pele antes de qualquer intenção. O sujeito não está *em si*, em sua casa, para nela se dissimular (Ibidem).

Observa-se, portanto, uma mudança radical na concepção de sensibilidade em função da significação. Outrora responsável pela constituição do reinado do Mesmo, a sensibilidade substancializava o eu em torno da fruição. Doravante, Levinas admite a sensibilidade como a exposição/vulnerabilidade do sujeito que já é por si mesma de caráter ético. “O *um* expõe-se ao *outro* como uma pele se expõe àquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que agride” (Ibidem). A exposição é a saída do eu de sua casa, é a negligência das próprias defesas, é a exposição ao ultraje e à ferida. Eu expulso de si e da morada. A sensibilidade revela-se então como a passividade do sujeito.

O Dizer dá um significado para a passividade. Ao ser arrancado de si, exposto a Outrem, o *um* (sujeito) é penetrado pelo outro. “A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia não reunível da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim, a Dizer, e, assim, a Dar” (AE 71).

A inversão do *conatus* da subjetividade insinua que o desinteressamento da essência deve-se à sensibilidade. A pele do sujeito exposta a outrem transmuta o Eu em *si* – deposição ou destituição do Eu que é a modalidade do desinteressamento “numa espécie de vida corporal votada à expressão e ao dar” (Ibidem).

### 2.3.2. A trama da encarnação

Na passagem do nominativo (Eu) ao acusativo (Si), surge um questionamento: o Si anula o Eu? A deposição ética do sujeito resulta na sua aniquilação? Levinas justifica que no des-interessamento é a carne do sujeito que, apesar de sua vulnerabilidade e passividade, ainda o sustém. Fala-se de “um si apesar de si, na encarnação como a própria possibilidade de oferta, de sofrimento, de traumatismo” (Ibidem). Ou seja, a significação não pode ser tratada na ordem lógica do conceito, mas deve admitir o paradoxal da carnalidade. “Como compreender então o apesar de si?” (Ibidem).

Falar de um *apesar de si* é retomar à questão da temporalidade, para a qual a paciência e o envelhecimento servem de atestado. Assim, o apesar de si é entendido a partir da encarnação da subjetividade. O *apesar* não indica oposição a uma vontade ou natureza de um sujeito. Ele enfatiza a susceptibilidade do próprio corpo: é a possibilidade da dor, si descoberto, que se oferece e que sofre na sua pele – “por estar na sua pele, mal da sua pele, não sendo senhor da sua pele” (AE 72). A dor, o peso do trabalho e do envelhecimento já supõe essa paciência do corpo e essa “passividade própria da paciência [...] significa na síntese ‘passiva’ da sua temporalidade” (Ibidem).

Noutras palavras, o que se pretende dizer é que a temporalização do tempo no Dizer é diferente do que no Dito. Sem que haja um início no presente, o tempo do Dizer dá-se a partir da responsabilidade que não se identifica a um compromisso *livre* – “ela está desta forma num tempo sem começo” (Ibidem). A anarquia da responsabilidade diz respeito a um lapso do tempo – irrecuperável na memória – que retira do eu qualquer iniciativa<sup>85</sup>. Exprime Levinas:

O tempo passa. Esta síntese que se faz *pacientemente* – chamada com profundidade de passiva – é envelhecimento. Ela quebra-se sob o peso dos anos e arranca-se irreversivelmente ao presente, isto é, à re-presentação. Na consciência de si, já não há presença de si a si, mas senescência. É como senescência, para lá da recuperação da memória, que o tempo – tempo perdido sem retorno – e diacronia e me diz respeito (Ibidem).

Com efeito, o *eu* enquanto *si* garante-se ao perder-se, a despeito do *conatus essendi*. Ou seja, na diacronia da proximidade o sujeito encontra sua unicidade. “A identidade do mesmo no ‘eu’ advém a partir de fora, sem que ele queira, como uma eleição ou como uma inspiração, numa espécie de unicidade do intimado. O sujeito é para o outro; o seu ser esvai-se para o outro; o seu ser morre em significação” (AE 73). Dessa forma, descreve-se uma

<sup>85</sup> Levinas explica que “a temporalização como lapso – a perda de tempo – não é precisamente nem iniciativa de um eu, nem movimento rumo a qualquer *telos* da ação. A perda do tempo não é obra de nenhum sujeito” (AE 72).

identidade não mais a partir da consciência, da liberdade ou da vontade, mas sim a partir da “passividade do tempo” (AE 74) que a responsabilidade inscrita na significação implica ao sujeito. Sujeito “desnudado e desprovido, como *um* ou como *alguém*, expulso para alguém do ser, vulnerável, isto é, precisamente sensível” (Ibidem).

É interessante salientar que a identidade do eu como eleição é afirmada a partir de uma obediência sem deserção do sujeito de carne<sup>86</sup>. A trama da encarnação diz muito sobre o (não) lugar da subjetividade. Note-se que a palavra encarnação assumida por Levinas vai ao sentido contrário do que Husserl afirmou no parágrafo 53 das *Ideias I*. Não se trata mais de uma “apercepção pela qual a consciência absoluta se constitui enquanto transcendência ligada ao corpo, uma apercepção em que ‘a alma e o corpo são dois objetos reunidos no pensamento’” (CALIN, 2006, p. 298). Ao contrário, Levinas assume que “a consciência é originalmente encarnada, originalmente passiva em relação ao corpo, já presa nele no momento de se constituir como uma transcendência” (Ibidem). Não sendo uma operação transcendental, a encarnação da subjetividade diz da vulnerabilidade e passividade do *eu* transmutado em *si*. “O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação numa intriga mais ampla do que a apercepção de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo” (AE 95).

Portanto, o enlace indissociável da carne e da subjetividade não é dado apenas como fundamento da responsabilidade, mas como a própria condição de possibilidade da ética. Não faz mais sentido falar de um corpo animado por uma alma, ou por um psiquismo. Também não se enquadra mais os argumentos filosóficos que visavam a uma subjetividade autárquica, sempre mais dissociada da matéria. “O que se impõe é uma noção da subjetividade independente da aventura do saber onde a corporeidade do sujeito não se separa da sua subjetividade” (AE 96). Dessa maneira, a palavra encarnação tem, de imediato, um significado ético:

A subjetividade da sensibilidade, como encarnação, é um abandono sem regresso, a maternidade, corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer. Há nisso certamente uma ambiguidade insuperável: o eu encarnado – o eu de carne e osso – pode perder a sua significação, afirmar-se de forma animal no seu conatus e na sua alegria. [...] Mas essa ambiguidade e a condição da própria vulnerabilidade, ou seja, a condição da sensibilidade como significação: é na medida em que a sensibilidade se compraz consigo – que ela ‘se dobra sobre si’, ‘é eu’ – que

---

<sup>86</sup> “[...] O ser para a morte é paciência; não antecipação; uma duração apesar de si, modalidade da obediência: a temporalidade do tempo como obediência. O sujeito como *um* discernível do outro, o sujeito como *ente*, é pura abstração se o separarmos dessa intimação” (AE 73).



na sua benevolência para o outro, ela se mantém para o outro, apesar de si, não ato, significação para-o-outro e não para si. (AE 97).

Ao falar de sensibilidade de outro modo *que* ser, deve-se ter em vista a proximidade de Outrem como aquilo que desestabiliza o interessamento da essência na subjetividade. Levinas operou uma abordagem progressiva do sensível desde as primeiras interlocuções com Husserl e Heidegger até a radicalização ética do corpo e da carne humanos. Assim, partindo da sensibilidade vulnerável, exposta à ferida causada pela proximidade de outrem, articula-se uma noção de subjetividade ética muito diferente das concepções moderna, fenomenológica e ontológica da subjetividade. Trata-se de encontrar um “sujeito fora do sujeito” (HS 213), único na sua eleição, responsável na sua carnalidade.

O que se pretendeu com a exposição acima foi demonstrar que a filosofia ética levinasiana não se concentra tanto na definição filosófica de “quem é o outro”, mas como esta alteridade afeta o sujeito na sua subjetividade. Assim, pode-se perceber que “o sujeito é o lugar do ser onde se escava a dimensão do outramente que ser, lugar que se torna um não-lugar” (VANNI, 2004, p. 30). E o sujeito, assim concebido, é descrito nos termos da sensibilidade.

A noção de sensibilidade trabalhada por Levinas remonta à sua descoberta pessoal da fenomenologia, quando se apropriou do desenvolvimento husserliano da intencionalidade que recai num corpo intencional. Daí em diante, a noção de sensibilidade fora trabalhada e aperfeiçoada nas suas obras em função de seu projeto de uma filosofia que “não quer mais ser, por fundação, pensamento do ser e da fenomenalidade” (DERRIDA, 2011, p. 116). Por essa razão, o corpo surge em seus escritos como protesto do anonimato do Ser – substantivo e posição frente à verbalidade do *Há*. Essa abordagem trazida primariamente em *De l'évasion* por meio dos fenômenos físicos da náusea, nudez e vergonha, e fundamentada em *De l'existence a l'existent* com o resgate heideggeriano do corpo como evento, é desdobrada em *Le temps et l'autre*, quando a materialidade do ente o transforma em hipóstase. Em *Totalité et Infini*, a separação que a hipóstase produz na relação com o Outro é descrita sob a forma de um egoísmo da fruição. Daí que a sensibilidade surge como maneira deste recolher-se feliz em sua casa, numa espécie de enovelamento de si sobre si mesmo, que acolhe a ternura do feminino, o Rosto, o estrangeiro – corpo que é hospitalidade.

No entanto, a crítica de Jacques Derrida à linguagem ontológica levinasiana o fez reconsiderar o encontro do sujeito com Outrem, promovendo uma radicalização da semântica da Ética. A linguagem, que até *Totalité et Infini* era a forma ética da interpelação do Rosto e da resposta do Mesmo, é encontrada aquém da linguagem dita: é Dizer. Assim, também a



sensibilidade acompanha o radicalismo ético sendo descrita nos termos da exposição, passividade, vulnerabilidade e maternidade. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, obra decisiva da sua maturidade filosófica, Levinas toma a sensibilidade como Dizer, como a linguagem da proximidade de outrem e da responsabilidade. Sensibilidade que é significação: *um-para-o-outro*. Ele realoca a sensibilidade como o não-lugar da subjetividade: não mais afirmação de si na felicidade, mas dor *por-outrem*: identidade reencontrada na eleição. Essa sensibilidade ética entendida a partir do *outro modo que ser*, do *para-lá da essência*, é o que constitui o objeto da investigação a seguir.

### 3. A INTRIGA ÉTICA DA SENSIBILIDADE

A Ética compreendida como relação de proximidade com o Outro e não somente como mais uma camada a recobrir a camada da Ontologia<sup>87</sup> admite, ao contrário do pensamento moderno, uma subjetividade vulnerável e exposta. Descrita nos termos da sensibilidade, tal subjetividade é des-inter-essamento da essência, e, por conseguinte, uma radicalização da responsabilidade porque fora do mundo do ser, mundo do *inter-esse*, somente a relação com Outrem é capaz de dar sentido à experiência humana. Dessa forma, situar a sensibilidade no âmbito da intriga ética significa adentrar no pensamento maduro de Levinas, especialmente após a viragem linguística operada nas últimas obras. Assim, em *Autrement qu'être* (1974), encontra-se o esforço premente de um êxodo para o além-do-Ser que delineia novas perspectivas na compreensão da relação ao Outro e da sensibilidade do sujeito.

O que ficou muito claro até aqui é que a abordagem gradativa da sensibilidade em Levinas, partindo do seu caráter intencional até reconhecê-la no âmbito da ética, distancia-se cada vez mais da abordagem moderna que subordinava o sensível do corpo à razão, e transformava a sensibilidade em “faculdade” do conhecimento<sup>88</sup>. A sensação alimentava o entendimento, preenchia-o de conteúdo e ganhava forma, produzindo um saber. Entretanto, uma vez que o saber é correlativo ao Ser, faz-se necessário superar tal função gnosiológica da sensibilidade pela significação do *um-para-o-outro*. Afinal, “enquanto saber, a intuição sensível é já da ordem do dito; ela é idealidade [...]. Quanto à significação própria do sensível, ela deve descrever-se em termos de fruição ou de ferida – que são, tal como veremos, os termos da proximidade” (AE 82).

Assim sendo, a maneira levinasiana de compreender a sensibilidade não pode se dissociar de uma palavra: vulnerabilidade. Ela é o que interrompe, a rigor, o primado da ontologia. Ao ser afetado de maneira anárquica na própria sensibilidade, o sujeito sensível rompe com a gesta de ser que subjaz ao conhecimento, e encontra-se vulnerável à ferida de Outrem. Dessa forma, “a intencionalidade do desvelamento e a simbolização de uma totalidade que compreende a abertura do ser visado pela intencionalidade – não constituem

---

<sup>87</sup> Cf. DMT 161.

<sup>88</sup> Assim sendo, todo significado possível para o sensível deveria vir da idealidade da razão. A sensibilidade, e, por conseguinte, o corpo enquanto órgão da sensibilidade, não significaria por si mesmo.

nem a única nem mesmo a significação dominante do sensível” (AE 83). Ora, o que o desinteressamento da essência promove é justamente encontrar a significação para além da linguagem do Dito, no um-para-o-outro do Dizer. Se a sensibilidade não será tratada no horizonte do Ser, se a sua função gnosiológica não diz da sua significação original, pode-se afirmar que a sensibilidade *outramente que ser* tem a ver com a responsabilidade.

Para Levinas, a sensibilidade mostra-se mais original que a consciência, tanto que “uma sensação térmica, gustativa ou olfativa não é primordialmente conhecimento de uma dor, de um sabor, de um perfume” (AE 84). Tão original que já não se consegue remontar à sua origem, e por isso é chamada de anárquica. A sensibilidade ética não faz o jogo da essência de identificação e afirmação, mas descreve uma subjetividade em saída de si e sem retorno a si. De tal maneira, a sensibilidade corresponde à significação, ou seja, ao processo de dar um significado para determinada linguagem. Nesse caso, diferentemente da ontologia que remete todo sentido ao Ser, e da fenomenologia que reserva o ato de significar à atividade sintética da consciência, a significação procede de uma passividade inscrita na carne do sujeito que é refém de outrem. Por isso, Levinas resume a sua “teoria da significação” na expressão *um-para-o-outro* que já se contrapõe à ideia do significado como identificação, tematização ou discurso<sup>89</sup>.

Significar é significar o um *para* o outro. Há uma prioridade neste *um*; que é a prioridade da exposição imediata a Outrem, exposição de primeira pessoa, que nem sequer está protegida pelo conceito do Eu. Porque existe, claro, um Eu constituído – protegido pelo seu conceito de certa maneira na sociedade legal; mas o *eu* (je) está *fora do Eu* (Moi), fora do conceito. O “eu” (je) é já pensado como Eu (Moi) e, no entanto, permanece único na impossibilidade de se furtar ao outro homem. Ao outro homem na sua existência, no seu *rosto*, que é exposição extrema, imediata, que é nudez total – como se, sem proteção, outrem fosse subitamente o miserável – e, como tal, subitamente me estivesse confiado. (DMT 163).

Por essa razão, não se pode mais recorrer à sensibilidade fenomenológica mesmo com sua importante contribuição no conhecimento dos valores (axiologia), como pretendia Husserl ao tratar da intencionalidade não teórica. Isso se justifica porque “o afetivo continua a ser informação: sobre si, sobre os valores, sobre uma dis-posição na essência do ser e, simultaneamente, por meio desta dis-posição, entendimento da essência, onto-logia, sejam quais forem as modalidades e as estruturas da existência” (AE 85). Levinas reconhece que a interpretação da sensibilidade pela consciência de... constitui num progresso quanto ao sensualismo empirista porque se assenta num abismo de sentido – numa transcendência que

---

<sup>89</sup>Cf. CALIN, R. SEBBAH, D. Signification. In: \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Elipses, 2002, p. 55-56

separa o vivido do objeto intencional. No entanto, é na diacronia – cujo reflexo já se encontra na intencionalidade – que o psiquismo, entendido como inspiração do Mesmo pelo Outro, que a sensibilidade é restituída à exceção humana (AE 86).

Na intriga ética, portanto, a sensibilidade tem o condão de trazer à tona a vulnerabilidade e a exposição do sujeito que é inspirado por Outrem na afecção da própria carnalidade. Diferentemente da fenomenologia do Eu construída em *Totalité et Infini* em torno da posição no mundo, da habitação e da fruição, o que se procura nesta intriga é uma anarqueologia do Eu afim de se encontrar o eu já alterado pela alteridade. Logo, põem-se as perguntas: do ponto de vista ético, o que significaria a subjetividade? Como se mantém ou se degenera a noção de fruição? Em que consiste, a fundo, a vulnerabilidade?

### 3.1. Subjetividade e sensibilidade

A subjetividade do sujeito em Levinas encontra-se aquém das definições psicológicas de Descartes e Husserl e vai além da passividade do *Dasein*, aí-ser jogado na existência. Isso se deve ao fato de que a entrada de Outrem na situação interrompe tanto a apropriação da consciência que funda o mundo e possui os objetos oferecidos pela representação, quanto a economia do Ser. Tal interrupção se deve ao fato de que na vulnerabilidade do sujeito de carne<sup>90</sup>, Outrem o afeta na sensibilidade sem que se consiga recuperar o tempo de tal afecção. Não se lembra quando, nem onde, nem como Outrem se fez próximo e “entrou” na vida do Eu. Sendo assim, “o psiquismo da intencionalidade não reside na consciência de..., no seu poder de tematizar, nem na ‘verdade do ser’ que se descobre nela segundo uma ou outra significação do Dito” (AE 87). O psiquismo corresponderá a um “defasamento insólito da identidade” – donde a subjetividade não mais se adequa ao Mesmo.

Esta inadequação da identidade arranca o sujeito de seu repouso – do repouso cômodo da positividade que mantém todas as coisas ordenadas sob os astros<sup>91</sup>, do repouso

<sup>90</sup> Falar de um *sujeito de carne* em Levinas significa recuperar toda a concretude da subjetividade em contrapartida à abstração que é o sujeito moderno. A expressão carne para Levinas significa que o oferecimento ético do sujeito no *um-para-o-outro* é um oferecimento também corporal: “la signification – l’un-pour-l’autre – n’a de sens qu’entre êtres de chair et de sang” (LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris : Livre de Poche, 2013, p. 119).

<sup>91</sup> Levinas comenta que a tarefa de toda filosofia parece ser garantir o repouso das certezas no mundo. A questão, a inquietação, a dúvida não parecem alimentar tanto a filosofia quanto se pretende. Na gesta do ser, o mundo, como fonte de sentido não pode aceitar uma negatividade subversiva. Só há espaço para a verdade oriunda da positividade. “Este repouso é uma experiência do ser enquanto ser – é a experiência ontológica da firmeza da terra [...] O idealismo do pensamento moderno que, contra este repouso do ser, parece privilegiar a atividade de um pensamento sintetizante, não manda passear esta estabilidade, ou seja, esta prioridade do mundo – e, indiretamente, esta referência astronômica. O pensamento filosófico é pensamento onde todo o sentido é retirado

que admite inclusive o Outro no círculo do Mesmo<sup>92</sup>. Não identidade que é desastre, “onde é preciso compreender o desastre como des-astre: como um não estar no mundo sobre os astros”<sup>93</sup> (DMT 169). E se para a filosofia do Dito, “o psiquismo é um superlativo da essência do ser” (DMT 156), para a filosofia do Dizer, “o psiquismo da alma é o outro em mim; doença da identidade – acusada e *si*, o mesmo para o outro, mesmo pelo outro” (AE 88). Assim, a significação não se produz a partir do movimento psíquico, mas de um conhecimento proveniente da exceção do ser, que advém da carne do sujeito. O psiquismo só pode se dizer nos termos da encarnação:

A animação, o próprio pneuma do psiquismo, a alteridade na identidade, é a identidade de um corpo que se expõe ao outro, fazendo-se “para-o-outro”: a possibilidade do dar [...] O psiquismo da intencionalidade, para lá da correlação do Dito e do Dizer, diz respeito à significância do Dizer e da encarnação, à diacronia. (AE 88)

Destarte, não é pela tematização que se obtém o sentido da percepção, da fome, da sede. O sensível não significa no saber e mesmo quando se modifica a sensibilidade em intencionalidade se faz movido pela própria significação do sentir enquanto *para-o-outro* (AE 90). Portanto, a questão da sensibilidade não se coloca novamente nos trâmites da separação corpo-alma, psíquico-afetivo, nem se pode falar da encarnação como um momento da subjetividade, mas deve-se ater ao fato de que na significação mais original do humano, o sujeito acha-se na própria carne movido pela inspiração do *Outro-no-Mesmo* (AE 47) – “a sensibilidade é animada, significação do *um-para-o-outro*, dualidade não conjugável da alma e do corpo, do corpo que se inverte em *para-o-outro* pela animação, outra dia-cronia que não a da representação”(AE 90).

Enquanto *inspiração*, o psiquismo apresenta-se como uma sabedoria diferente do saber, que não tematiza, mas que comanda o pensamento a partir da afecção do Outro. Um saber que se dispõe pela heteronomia radical da responsabilidade<sup>94</sup>, do *um-para-o-outro*, e não mais saber que indica posse: eu *sei*, eu *posso*. Saber que implica “relação de diaconia:

---

do mundo. A atividade do sujeito, na filosofia moderna, é hipócrise ou ênfase desta estabilidade do mundo. Esta presença é de tal modo presença que se torna presença a..., ou representação. A firmeza do repouso consolida-se ao ponto de aparecer; é de tal modo firme que se afirma. O próprio *esse* é um *esse* que se compreende, que mostra a alguém; o próprio *esse* é ontológico: ser que se posiciona ao ponto de aparecer, ao ponto de luzir” (DMT 156).

<sup>92</sup> No *Timeu*, Platão afirma que o círculo do Mesmo engloba o Outro, inclusive. (cf. DMT 156; *Timeu*, 37c).

<sup>93</sup> Levinas insere em nota de rodapé que esta ideia do desastre vem de Blanchot, do “Discours sur la patience”, *Le Nouveau Commerce*, n. 30-31, 1975, p. 21 reunido, posteriormente na obra *L’écriture du desastre*, Gallimard, Paris, 1980.

<sup>94</sup> “Trata-se de pensar a heteronomia do Outro no Mesmo, em que o Outro não escraviza o Mesmo, antes o desperta e o desembriaga, como um desembriagamento que é um pensamento mais pensante do que o pensamento do Mesmo, como um despertar que inquieta o repouso astronômico do mundo” (DMT 169).

estou ao serviço do outro” (DMT 188). Inspiração que é movimento de vida do sujeito, alma, animação, respiração. Inspirada, a subjetividade se inverte e se ressignifica na ética.

### 3.1.1. A ferida e a fruição

A inversão da subjetividade no Dizer não pode se furtar ao tema da fruição – tema recorrente na descrição fenomenológica do Eu ou na ontologia da subjetividade de *Totalité et Infini*. A fruição teve um lugar importante: por ela se instaurou a economia e o reinado do Mesmo pela constituição egoísta do Eu. Por ela, garantiu-se a felicidade de um sujeito que viria a ser interrompido pela chegada do estrangeiro. Contudo, a radicalização da responsabilidade em *Autrement qu’être* exige uma recolocação do problema da fruição em torno da proximidade.

A fruição também concorre para o desinteressamento da essência na medida em que assume a materialidade da sensibilidade frente à idealidade da representação. Quando se tem fome, a fruição não confirma, pela imagem ou pelo aspecto de uma presença, uma intencionalidade. A fome é satisfeita, saciada. “Preencher, satisfazer – sentido do sabor –, é precisamente passar por cima das imagens, dos aspectos, dos reflexos ou das silhuetas, das alucinações, dos fantasmas, da penugem das coisas que são suficientes à consciência de...” (AE 91). Saborear o alimento indica uma ruptura do fenômeno. Conduzida pela materialidade do pão, a sensibilidade enquanto fruição/saciedade “preenche uma vacuidade antes de se colocar numa forma e de oferecer ao saber desta materialidade e à sua posse” (Ibidem). A materialização da matéria coloca-se além ou aquém de uma relação intencional, pois significa por si mesma: “morder o pão é a própria significação do saborear” (AE 92).

Mas a fruição, nesse caso, não seria uma contradição à significação? O egoísmo não representaria um “enovelamento de um novo – o próprio movimento do egoísmo” (Ibidem) que anularia o sentido do *um-para-o-outro*? A fruição é necessária para o esgotamento do *eidos* da sensibilidade sem o qual não haveria passividade absoluta, afirma Levinas (Ibidem). A vulnerabilidade do sujeito requer a fruição como condição, caso contrário correr-se-ia o risco de uma passividade convertida em ato<sup>95</sup> – em ato de doação, em ato da vontade na responsabilidade. Para que se conserve a significação, a fruição deve singularizar o Eu, garantindo assim a unicidade do sujeito – único escolhido para responsabilizar-se por Outrem.

<sup>95</sup> Cf. AE 93: a expressão *ter-sido-oferecido-sem-detenção* diz bem da impossibilidade de a vulnerável se converter em ato. Mais à frente, ao tratar da liberdade finita, será possível perceber que a responsabilidade não decorre de um compromisso prévio, assumido pela consciência que retorna a si pela reflexividade, mas de uma eleição.

[A exposição a Outrem] não tem sentido senão como um “preocupar-se com as necessidades do outro”, com as suas infelicidades e as suas faltas, ou seja, como um dar. Mas o dar não tem sentido senão como um arrancar, apesar de si, e não somente *sem* si próprio; mas arrancar-se a si, apesar de si, ao tem sentido como um arrancar-se à satisfação em si da fruição; arrancar o pão à sua boca (Ibidem).

O verbo *arrancar* expressa tanto a passividade do sujeito quanto a força da ferida. O sujeito, ferido pela proximidade, arranca o pão que saboreia em sua boca. Não interrompe a fruição, simplesmente, e se compadece oferecendo o pão a outrem num gesto de caridade, mas tem o pão arrancado, contra a sua vontade e sem escolha reflexiva. Saboreia-se o pão; goza-se o pão; frui-se o pão. Mas arranca-se o pão – apesar de si, da vontade de comê-lo, do sabor que permanece na boca. A proximidade obsessiva do próximo me impede de comê-lo. Não vem da vontade, é bom repetir, que se o arranca da própria boca. Vem da responsabilidade e da eleição. Dou *meu pão* sem querer dá-lo – dou-o porque sou obrigado a dá-lo, ou melhor dizendo, fui eleito para dá-lo. Golpeada pela exigência ética – intriga – a sensibilidade é fissurada na sua felicidade pela chegada do primeiro que vem [*premier venu*]. Sensibilidade como fruição frustrada pela ferida.

A imediatez do sensível é a imediatez da fruição e da sua frustração – o dom dolorosamente arrancado, no arrancamento, corrompendo de uma forma imediata essa mesma fruição, não dom do coração, mas do pão da sua boca, do seu pedaço de pão; abertura – para além do seu porta-moedas, das portas da sua casa: “partilhar o *teu* pão com o que tem fome, acolher na *tua* casa os indigentes” (Isaías, 58). A imediatez da sensibilidade é o para-o-outro da sua própria materialidade, a imediatez – ou a proximidade – do outro. A proximidade do outro é o imediato derramamento para o outro da imediatez da fruição – da imediatez do sabor – “materialização da matéria” – alterada pelo imediato do contato. (AE 93).

A fome de outrem é mais urgente que minha própria fome e nisso consiste a significação da fruição. Enquanto movimento irrecusável da sensibilidade, o fruir já se encontra eticamente comprometido. A passividade que a sensibilidade exprime na intriga ética é mais passiva que a passividade da intencionalidade ou da receptividade. Trata-se de uma nudez que é vulnerabilidade e dolência. A fruição não protege o eu, mas expõe-no. “É necessário previamente fruir do seu pão – não para ter o mérito de dá-lo, mas para nele dar o seu coração – para dar dando-se” (AE 91).

### 3.1.2. Vulnerabilidade: pele a pele

Recolocada a fruição na intriga ética, passa-se à investigação da vulnerabilidade do sujeito. De fato, a fruição de acordo com o que fora exposto acima, revela uma sensibilidade que é exposição ao outro. *Ex-posição* que significa um pôr-se fora de si mesmo, “como uma inversão do conatus do *esse*, um ter-sido-oferecido-sem-detenção, que não



encontra proteção numa qualquer consistência ou identidade de estado” (AE 93). O uso da voz passiva nesse ter-sido-oferecido não é mero recurso gramatical, mas consiste na formulação precisa da situação do sujeito em relação ao outro: passivo, sem escolha no oferecer, “o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade, não-iniciativa que, mais antiga que todo e qualquer presente, é, não uma passividade contemporânea e contrapartida de um ato, mas o aquém do livre e do não-livre que é a anarquia do Bem” (Ibidem).

A noção de vulnerabilidade tem um sabor amargo para a filosofia acostumada com a autonomia. Ela derruba o narcisismo de toda uma tradição acostumada com a identificação no Mesmo<sup>96</sup>. Neste contexto, a sensibilidade é o que inverte a subjetividade e põe à mostra o seu avesso. Enquanto afecção pelo não-fenômeno, a sensibilidade coloca a vida do sujeito aquém do marco zero, que era o corpo intencional, remetendo a uma inquietude pré-original por outrem. Note-se a diferença fulcral entre a sensibilidade ética enquanto Dizer e a sensibilidade intencional, correspondendo ao Dito: aqui não há mais uma visada, mas contato de outrem – pele a pele<sup>97</sup>.

No contato, a sensibilidade passa “do *apreender* para o *ser tomado*, da atividade do caçador de imagens para a passividade da presa, da visada para a ferida, do ato intelectual de apreensão para a apreensão como obsessão, por um outro que não se manifesta” (AE 93). Assim, o sujeito descobre-se obsecado por Outrem porquanto este se faz *próximo*. A sensibilidade a modo de vulnerabilidade expõe indiscretamente a gravidade ética da questão: a responsabilidade é um gerar o *outro-no-mesmo*, é maternidade. Explica Levinas:

A responsabilidade pelos outros significa na maternidade – até ao ponto da substituição aos outros, até ao ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguir onde se precipita o perseguir. A maternidade – o carregar por excelência – carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor. (AE 94).

Quanto ao conceito de maternidade, há que se enfatizar a significação que ele porta em si. Não se trata de recorrer à semântica corriqueira, nem admitir os formatos sociológicos que a figura da mãe assumiu ao longo do tempo. “A maternidade é o lugar ímpar no qual se realiza a relação *eu-outro* como intriga de corpos feitos de signos e de carne” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 353). Ela evoca a inauguração de um tempo irremissível a partir

---

<sup>96</sup> No texto *A filosofia e a ideia de infinito* (cf. DEHH, p. 201-216, Levinas explica que o *eros* filosófico vê-se em dupla possibilidade na busca da verdade: ou apoiar-se na experiência da exterioridade, do estranho numa ordem heteronômica, ou aceder a uma autonomia que parte da liberdade do pensador que referenda a si mesmo no próprio pensamento. Ele conclui afirmando que “a escolha da filosofia ocidental pendeu a maior parte das vezes para o lado da liberdade e do Mesmo” (DEHH 202).

<sup>97</sup> “Do alto da sua aventura gnosiológica, na qual tudo significava intuição, [...] a sensibilidade *recai* num contato” (AE 93). Note-se que o verbo *recai* parece ironizar a pretensão do racional sobre o sensível.

da entrada do Outro no Mesmo. Não se pode determinar quando o corpo do bebê passou a habitar o útero da mãe e antes que fossem balizadas todas as certezas médicas da gravidez, o que corresponderia à sincronização do tempo, ela já era habitada por uma alteridade absoluta.

A tentativa aqui é entender que o corpo feminino, como metáfora desta subjetividade, guarda em si esse passado anárquico. No seu silêncio, ele é o único que é capaz de falar, sem entrar no jogo do Dito. O corpo feminino recorda, em sua dor de “mãe”, um passado que é originário e imemorial. A maternidade traz, em si, uma linguagem que não precisa de signos para representá-la: é a própria significação do Dizer, antes do Dito (MENEZES 2003, p. 188-189).

Assim acontece na relação de proximidade: Outrem habita o sujeito maternal, fere-o na sua sensibilidade, na sua corporeidade, antes de que se dê conta de tal afecção na consciência, antes que ele se perceba em seu próprio corpo. “O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação numa intriga mais ampla que da apercepção de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo” (AE 95). Portanto, a linguagem da maternidade tem a ver com a proximidade de Outrem.

Ao aprofundar o que seja a proximidade deve-se ter em mente não se tratar de uma categoria espacial, mas temporal, pois diz respeito à diacronia instaurada pela relação com o Outro e pela anarquia da sensibilidade. Ela não mede a contiguidade da distância entre o sujeito e outrem. Ademais, “a proximidade não é um lugar neutro, um âmbito ou uma determinada área de um espaço uniforme, no qual se produziria o encontro entre o *eu* e o *outro*” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 354). Por outro lado, pode-se contra-argumentar afirmando que a proximidade estaria associada a um estado da alma ou da consciência que tornaria próximo na memória algo ou alguém distante. Entretanto, “a proximidade não é um estado, um repouso, mas precisamente inquietação, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não ubiquidade do ser” (AE 99-100).

Proximidade enquanto inquietude significa a impugnação da subjetividade nunca suficientemente próxima de outrem para responder-lhe. Na proximidade, o sujeito faz-se um dos termos da relação, é verdade, mas também excede a própria relação: “a subjetividade do sujeito que se aproxima é preliminar, an-árquica, antes da consciência, uma implicação – um ser apanhado na fraternidade” (AE 100).

A subjetividade pensada a partir da fraternidade mais antiga que a individualidade do *mesmo* permite mostrar que os modos possíveis da relação que caracterizam a consciência da filosofia ocidental não conseguem traduzir o significado dessa significância da subjetividade. Ela é sempre anterior ao próprio saber, uma vez que ela não se sabe como tal. A subjetividade é vivida, antes de tudo, como *outro* no *mesmo*. Essa ipseidade é ética. O *outro* que afeciona o *eu* precede todo conhecimento e toda

linguagem de modo que, na diferença não-indiferente entre *mim* e o *outro*, o *eu* é arrancado ou desligado do universal ou do gênero (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 354).

Assim sendo, a proximidade não se resolve na consciência. Ela se abstém do comércio e do entretenimento, da carícia e da reciprocidade – apesar de poder ser pensada desse modo. Ao falar do Outro como próximo, Levinas supera a questão da separação entre Mesmo e Outro, polarizados no jogo do Ser<sup>98</sup>. O sujeito não pode esperar a reciprocidade da proximidade de outrem, porque ao se fazer próximo desencadeia-se uma obsessão no sujeito, desintegrando o núcleo mais secreto da consciência. A palavra *obsessão* transmite o sentido dessa afecção patológica e incontornável da proximidade<sup>99</sup>. Ela expressa a franqueza da afecção que não se controla na consciência. “A consciência bem instalada, acostumada a se pensar numa relação recíproca com o *outro*, vê-se alterada (sofre um distúrbio) na proximidade do próximo” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 354). A obsessão

[...] ata-se em mim dizendo-se na primeira pessoa, escapando do conceito do Eu, em ipseidade, não em ipseidade em geral, mas em *mim*. Nó cuja subjetividade consiste em dirigir-se ao outro sem se preocupar com o seu movimento na minha direção, ou, mais exatamente, em aproximar-se de tal maneira que, para lá de todas as relações recíprocas, que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, eu realizei sempre um passo a mais em direção a ele: que, na responsabilidade que nós temos um pelo outro, eu tenho sempre uma resposta a mais a dar, respondendo pela sua própria responsabilidade. (AE 102).

Assim, a subjetividade obcecada pelo próximo é chamada a responsabilizar-se por ele como significância da significação, ou, em outras palavras, o próprio sujeito de carne e osso deve ser o cumprimento do *um-para-o-outro* – o sujeito torna-se um *Dizer*, ou um *se Dizer*. A corporeidade, pode-se afirmar com precisão, é o *se dizer* do sujeito, afinal só o sujeito encarnado, “homem que tem fome e que come, entranhas numa pele” é que está “susceptível de *dar* o pão da sua boca ou de dar a sua pele” (AE 95). Com efeito, a proximidade é sentida na pele porquanto ela se faz contato.

O termo *contato* designa por sua vez não o simples ato de tocar o corpo de Outrem, a modo de carícia, onde subjaz um sentido de possessão, mas de tocar e ser tocado separando-se, afastando-se já do outro como se nada tivessem em comum. Assim, o contato revela o que há de mais enigmático na proximidade: “o próximo como *outro* não se deixa preceder por nenhum precursor que descrevesse ou anunciasse o seu perfil. Ele não aparece” (AE 104). Como pode, então, alguém que nem mesmo conheço, ou que não vejo ou que nem

<sup>98</sup> Esta foi a maneira de se tratar a relação ao outro em *Totalité et Infinité*.

<sup>99</sup> Observa Ribeiro Júnior (2008, p. 355) que “se o contato com o outro desintegra o núcleo mais secreto da consciência, nada mais adequado para expressar o *se dizer* do sujeito que o léxico utilizado para definir a enfermidade de que padece o ser humano”.

toco ser-me próximo? Levinas explica que “o próximo, *o primeiro que aparece*, diz-me respeito pela primeira vez (ainda que se trate de um velho conhecido, de um velho amigo, velho amor, implicado há já muito tempo no tecido das minhas relações sociais) numa contingência que exclui o a priori” (Ibidem). A concretude da proximidade faz-se sentir para além daquele que toco, na intimação que o outro imprime em minha pele. Logo, o próximo ordena o sujeito antes de ser reconhecido – intima, interpela, impõe-se ao sujeito.

Na proximidade não há intermediação da consciência ou do saber: não sei quem é o outro, não consigo defini-lo. A obsessão não é um saber, mas um incômodo. “Num certo sentido, nada é mais incômodo que o próximo” (AE 105). Por afetar a sensibilidade por meio do contato antes de oferecer-se como conceito ou como um *tode tí* na consciência, o próximo acaba despertando no Eu o desejo do indesejável. Desejo que se diz como *trauma*: “o choque da afecção tem impacto, traumáticamente, num passado mais profundo que tudo aquilo que sou, que estou em posição de *reunir* pela memória, pela historiografia” (AE 106).

O trauma da obsessão significa uma responsabilidade irrecusável da qual o sujeito não pode se furtar pelo seu arbítrio ou mesmo por uma decisão negativa que seja. Dizer não a esta solicitação já significa ser afetado positivamente por ela. Isso porque na proximidade “escuta-se um mandamento vindo como de um passado imemorial: que nunca foi presente, que não começou em nenhuma liberdade” (AE 106). Enquanto Rosto, o próximo me ordena a responsabilidade sem que haja adesão de minha vontade.

É preciso garantir essa inacessibilidade do próximo no Rosto. Caso contrário, seria possível que o contato se tornasse carícia, e a responsabilidade fosse transmutada em caridade. O Rosto – palavra característica de *Totalité et Infini* que retorna em *Autrement qu’être* – comporta toda a densidade da diacronia. Ele precede a liberdade do sujeito, antecede o consentimento e escapa da representação “não porque seja demasiado brutal para o aparecer, mas porque, num certo sentido, demasiado fraco, não-fenômeno, porque ‘menos’ que o fenômeno” (Ibidem). Não se trata mais da epifania do Outro para o Mesmo: o Rosto é significação sem imagem. Sem a habitual plasticidade de uma face, o que me permitira ainda um acesso intencional pela visada, ele é uma denúncia do *meu* atraso com relação ao próximo: “a proximidade não entra nesse tempo comum dos relógios que torna possível os encontros. Ela é perturbação” (Ibidem).

Assim o contato da proximidade do Rosto é diferente do toque, do tato. A nudez do rosto me toca como um infortúnio, como uma obrigação, como um dever mais do que moral – dever ético, e não como fenômeno. “Rosto aproximado, contato de uma pele: rosto

adensando-se de pele e mais pele, onde, até à obscenidade, respira o rosto alterado” (AE 107). A proximidade estabelece a responsabilidade anterior ao eros. A pele que *eu* toco não é uma superfície qualquer: ela é o sinal da separação entre o visível do fenômeno e o invisível que é o Rosto. Toco uma ausência: o próximo se retira. Dessa forma, o erotismo e toda sua carga de “desejo de possuir” são questionados e obrigados à responsabilidade.

A carícia é o não coincidir do contato, um desnudamento nunca suficientemente nu. O próximo não preenche a aproximação. A ternura da pele é a própria distância entre aproximação e aproximado, disparidade, não-intencionalidade, não-teleologia: donde des-ordem da carícia, diacronia, prazer sem presente; piedade; dor. (AE 108)

A proximidade assim descrita é fruir e sofrer pelo outro. O Eu se faz significação no contato, é *um-para-o-outro*. A proximidade incumbe o sujeito de uma reponsabilidade do *acolher*, e do *carregar*. A estangeiridade do Outro, seu não repouso, seu nomadismo, me arranca do repouso. “Ele não tem outro lugar, não autóctone, desenraizado, apátrida, não habitante, exposto ao frio e aos calores das estações” (AE 109). E o eu, acusado na própria carne pela sensibilidade “de um erro que não cometeu livremente” (AE 110), torna-se uma tenda para dar guarida à estranheza do próximo. Mais do que anfitrião, pois ainda haveria a liberdade do abrir as portas – o sujeito se encarna como hospitalidade.

A proximidade, por fim, se não carrega a fenomenalidade de uma epifania, mas a ausência de um Rosto, traz consigo o Rosto do Infinito “que *passa* sem poder entrar”. À medida que se descobre mais passivo que toda passividade, o sujeito descobre-se também mais responsável – “culpado de tudo, perante todos” na expressão de Dostoiévski. Nessa responsabilidade, dá-se a infinitização do infinito: infinita responsabilidade pelo próximo que parece dar conta da desmesura do Infinito. “Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se Dizer” (AE 111).

### 3.2. Sensibilidade e o um-para-o-outro

A subjetividade descrita acima nos termos da sensibilidade é sinônima de passividade, vulnerabilidade e exposição. Exposta à ferida e à ofensa traumáticas do outro/próximo, emerge a responsabilidade como âmago da significação ética. Aliás, a significação de que fala Levinas corresponde a um sentido para-lá do ser e do discurso sobre o Ser (Ontologia). Uma significação que não é medida em palavras como se fosse um *Dito*, nem que se mova no horizonte da anfibia da *Dizer-Dito* na qual Heidegger ainda

permanece<sup>100</sup>. A significação que a filosofia da alteridade enuncia para a tradição ocidental remonta a uma linguagem sem enunciado, um Dizer anterior ao Dito, um Dizer sem Dito, que só pode corresponder a uma linguagem ética<sup>101</sup>.

Toda a trama envolvendo a relação *eu-outro* gira em torno do problema da significação como linguagem ou da linguagem como significação. Assim sendo, a linguagem ética remonta à linguagem profética do hebraísmo, ao contrário do esforço heideggeriano de retorno aos poetas (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 343). Heidegger, no esforço de recuperar o vigor da filosofia antes da confusão ontológica (entre Ser e ente), promovida pelos filósofos clássicos, retorna aos pré-socráticos ou, que se pode denominar, aos poetas. Nesse retorno, encontra uma linguagem da qual se perdeu a filosofia e na qual germina a verbalidade do Ser. Levinas, no entanto, prefere ir mais aquém. Ele remonta aos profetas como uma fonte segura de uma tradição na qual o Outro não fora obnubilado pela preocupação com o Ser. Tradição da escuta de um Outro que me ordena. “A tradição profética encontra-se expressa principalmente nos últimos escritos filosóficos e talmúdicos levinasianos” (Ibidem).

Inspirado pelo profetismo hebraico, Levinas fala de um Dizer que se exprime na subjetividade ordenada pelo Rosto. Na proximidade, a significação corresponde ao *um-para-outro*, uma significação cujo significado não repousa num Dito, mas se inquieta num Dizer. Ora, se a significação é um Dizer anterior a qualquer Dito e se assim o é graças à anterioridade da sensibilidade assignada pelo trauma de Outrem, pode-se afirmar que a subjetividade é um *Dizer*. E mais, se a subjetividade é abordada a partir da encarnação, pode-

<sup>100</sup> Muito pertinente o comentário de Ribeiro Júnior (2008, p. 338-346) sobre a desconstrução da anfibiologia do Dizer/Dito. Heidegger, ao perceber que o projeto de *Sein und Zeit* não lograra a hermenêutica do Ser, passa da anfibiologia Ser/Ente para a anfibiologia do Dizer-Dito na qual o Dizer permanece não tematizado, mas nas entrelinhas do Dito abrindo assim as portas para se pensar outras formas de linguagem como a poesia, a estética, a música, a arte etc. Elas promovem um desvelamento do Ser que a ontologia não conseguiu a despeito da linguagem rígida do fazer filosófico. “Na hermenêutica do *dizer/dito*, a linguagem ou o texto, a palavra pronunciada, não é de um alguém ex-posto ou responsável pelo outro, e nem se trata de uma palavra sobre algo que se torna dom ao outro homem. Trata-se antes, de uma linguagem anônima do dom do Ser nos *ditos* do *dizer*” (Ibidem, p. 341).

<sup>101</sup> “A linguagem não é um conteúdo de representações regidas por uma razão que se autolegitima como tribuna de razoabilidade e verificação das ideias que podem ser comunicadas. A linguagem, ou melhor, seu sentido mais radical e próprio, não se esgota no momento em que os interlocutores comunicam ideias razoáveis e, portanto, inteligíveis. Há uma razão, que não é a mesma que rege ideias razoáveis, mediante a qual os interlocutores se apresentam, ou melhor, se ex-põem um ao outro, independentemente do conteúdo e da razoabilidade das ideias que utilizam para se comunicar. Há uma linguagem aquém e além, ou seja, fora da mera doação de nomes. Como dizê-la senão já recorrendo a nomes, ideias, representações? Como dizê-la de forma não puramente negativa, afirmando simplesmente o que ela não é? É necessário não só inventar novas categorias como também dar a elas um espaço de inteligibilidade filosófica que deve necessariamente passar pelo problema da linguagem e da racionalidade” (FARIAS, André B. de. *Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. p. 15. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2807>>. Acesso 15 ago. 2016.



se concluir que a corporeidade do sujeito é um Dizer, porquanto o *para-o-outro* é um apelo maternal que atinge as entranhas do Eu.

Levada à máxima radicalização, a responsabilidade oriunda do traumatismo parece levar a uma situação na qual o eu se entrega por outrem na mais absoluta desproteção, exposição, des-substancialização e des-substantivação. Poder-se-ia propor que “a ética é sinônimo da *en*-carnação no amor” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 351), uma vez que a responsabilidade à qual o sujeito é convocado consiste numa forma de “*amor sem eros*” (DVI 102) – um amor que corresponde à total doação de si pelo Outro, sem que o *si* indique um retorno à liberdade, mas seja o sinal da acusação/passividade. Assim, a subjetividade sem *sub*-stância vê-se numa situação de *sub*-stituição.

### 3.2.1. O exílio do eu

Podem-se buscar nos registros literários históricos, seja da Bíblia, seja da Odisseia dois sentidos para a palavra *exílio* que compõe uma contraposição bastante útil no entendimento das tradições poética e profética. Uma contraposição que Levinas conserva em sua filosofia, pois existe uma diferença entre Abraão e Ulisses, essencial para a compreensão da subjetividade. Abraão sai de sua terra ouvindo uma promessa divina e nunca mais retorna. Vive o seu exílio rumo à terra prometida numa fidelidade à escuta do mandamento e morre longe da própria terra. Diferentemente, Ulisses deixa Ítaca para a guerra, e nesse exílio enfrenta todos os perigos para cumprir com a promessa de retornar à pátria. Fato que se consuma depois de muitas aventuras.

No entanto, a aventura da subjetividade enquanto consciência, semelhante à aventura de Ulisses, não se arrisca em nenhum perigo. Ela “é interpretada como articulação de um acontecimento ontológico, como uma das ‘vias misteriosas’ na qual se desdobra sua ‘gesta de ser’. Ser tema, ser inteligível, ou estar aberto, possuir-se – [...] tudo isso se articula no curso da essência. [...] Ela é posse de si, principado, *arché*” (AE 115-116). A proposta levinasiana de subjetividade, pelo contrário, indica correr todos os riscos do mundo para saciar a fome de Outrem. Enquanto significância da significação, o sujeito de carne e osso não se esconde. Exposto. Obcecado. Sem origem. Sem *arché*. O regime da subjetividade sensível é o da *anarquia* (an-*arché*).

A palavra anarquia corresponde à interrupção da subjetividade consciente, remetendo-a para uma “anterioridade ‘mais antiga’ do que o a priori” (AE 117). A obsessão pertence a essa anterioridade porque “atravessa a consciência a contracorrente, inscrevendo-se nela como estranha: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando



ao *princípio*, à origem, à vontade, a *arché* que se produz em todo o brilho de consciência” (Ibidem). A anarquia é a perturbação do ser pela proximidade, que atrapalha o jogo ontológico.

[...] O Outro exerce-se sobre o Mesmo ao ponto de o interromper, de o deixar sem palavras: *a an-arquia é perseguição*: a perseguição não constitui, aqui, o conteúdo de uma consciência enlouquecida; ela designa a forma como pela qual o eu se afecta, e que é uma defecção da consciência. Esta inversão da consciência é, sem dúvida, passividade. (AE 118, grifo nosso).

A passividade designa a impossibilidade de o sujeito responsável retornar a si. Como é que a passividade pode ter lugar na consciência? Trata-se de considerar que a pretensa “interioridade” da consciência é posta em causa por uma exterioridade absoluta. “Há que insistir nesta exterioridade. Ela não é objetiva ou espacial, não é recuperável na imanência para se colocar sob a ordem – e na ordem – da consciência, mas obsessiva, não tematizável e, no sentido em que temos vindo a definir, an-árquica” (Ibidem). A Anarquia desfaz o *Logos* pela responsabilidade que “não se justifica por qualquer compromisso prévio” (ibid.), mas que se impõe. O Outro é um *rasto* que inquieta o presente da consciência e o intima, acusando-o<sup>102</sup>.

Intimação, acusação de um eu, apesar dele mesmo. Isto é, “sou intimado, sem recurso, sem pátria, reenviado já a mim mesmo, mas sem poder manter-me em mim – constrangido antes de começar” (AE 119). Levinas fala de um *si mesmo*, que não significa um retorno a si ou à consciência de si, mas de uma “recorrência”<sup>103</sup> que sinaliza a impossibilidade de o eu fugir de si ou negar-se, aniquilar-se, na relação. Ele não se *pré-ocupa* consigo, é certo, mas na *pré-ocupação* com o outro, carrega-se de responsabilidade.

Historicamente, a ipseidade do sujeito consumou-se como identidade, consciência de si a modo de um dobrar-se do eu sobre si mesmo. Contudo, “o que percebe a si não se

<sup>102</sup> Cf. DEHH 238-245, texto “*O vestígio do Outro*”. “O rasto (do outro) é definido por Levinas como o ‘movimento da alteridade’, como aquilo que rompe com qualquer possibilidade de presença do outro e mostra-nos que a relação com o outro é sempre concernente à ordem do totalmente outro. Por essa razão, a epifania do rosto e a significação do rasto, de modo algum, se assemelham a um desvelamento ontológico, pois não se inserem numa ordem na qual o outro é absorvido pelo mesmo, ao contrário, o movimento de rastear implica um desordenamento do ‘eu’ rumo a um para-além do ‘eu’; implica um movimento rumo a uma alteridade irreduzível e absoluta que ultrapassa qualquer teorização e que propõe uma nova experiência, calcada na hospitalidade e na convocação à responsabilidade” (DARDEAU, Denise. A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Levinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana, *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 7, n. 2, jun.-set. 2015, p. 189. Disponível em < <http://ojs.fe.unicamp.br/ged/rfe/article/download/6549/5978> >. Acesso em 01 nov. 2016).

<sup>103</sup> Cf. AE, 119-126. Aqui, Levinas fala de recorrência como uma volta do *eu* a si mesmo – e não sobre si mesmo, como se diz na apercepção transcendental. Tal volta não é marcada temporalmente ou cronologicamente, mas é “mais passada que qualquer passado memorável” (AE 121). É a situação da criatura que se descobre órfã e abandonada a si – a recorrência é o surgimento de um *si mesmo* antes da descoberta do *eu*, e que, para Levinas conduz sempre mais à dimensão ética: sou *si mesmo*, porque sou responsável por tudo e por todos e eu, mais que todos os outros (parafraseando Dostoiévski).

assemelha à recorrência pré-via do si mesmo, ao *um* sem qualquer dualidade, encurralado à partida de si, encostado à parede, ou curvado sobre si na sua pele, em si já fora de si” (AE 120).

A palavra recorrência usada por Levinas exprime um *si mesmo* indicativo do eu exilado de si em si, de passividade absoluta. Si mesmo que não é resultado de sua própria iniciativa, mas uma hipóstase que “ata-se como não desatável numa responsabilidade pelos outros” (AE 121). O si mesmo não é escravo do Outro, subjugado ou alienado de si, mas único – e nisso consiste a recorrência: desenrola-se a singularidade do Eu para lá da consciência na unicidade do intimado.

Na exposição às feridas e aos insultos, no sentir da responsabilidade, o si mesmo é provocado como insubstituível, como votado, sem demissão possível relativamente aos outros e, assim, como encarnado para o “se oferecer” – para sofrer e para dar – e, deste modo, um e único *à partida na passividade*, não dispondo de nada que lhe permitisse *não ceder* à provocação; *um*, reduzido a si e que contraído, como que expulso em si fora do ser. (AE 122).

O *si mesmo* mostra-se no acusativo e não nominativo Eu. É um *me*, um *mim*, um *si* que se se coloca a serviço de outrem. “Ele traz consigo o seu nome como nome emprestado, como pseudônimo, como pró-nome” (Ibidem). E por se tratar de um acusativo, não é uma consciência – ego, mas um termo em hipóstase cuja identidade é anterior ao *para-si*, que não se justifica senão por uma responsabilidade anárquica. Levinas afirma que a identidade do sujeito na intriga ética é garantida pelo si mesmo como “desigualdade em relação a si, défice em ser, passividade ou paciência” (AE 123) que tem mais o efeito da singularidade do que da própria identidade. As qualificações negativas de tal ipseidade visam a confirmar a unidade do sujeito e impedir a sua cisão por qualquer espécie de distanciamento de si, como é possível na filosofia transcendental.

Por fim, a recorrência é a garantia de que, na responsabilidade, “o eu está em si como na sua pele, ou seja, já apertado, mal na sua pele” (AE 124). É a validação ética da encarnação, pois “o corpo não é somente a imagem ou a figura – ele é o *em si mesmo* da contração da ipseidade e do seu rebentamento” (AE 125) que se dá a partir da chegada do próximo. Logo, a recorrência situa-se como encarnação, uma vez que o corpo como *topos* ético da doação torna-se *para-o-outro* sem alienar-se, “porque este outro é o coração – e a bondade – do mesmo, a inspiração ou o próprio psiquismo da alma” (Ibidem). E o corpo não é apenas um conceito biológico, mas o modo como se cumpre a responsabilidade em jeito de oferta: oferece-se a si mesmo *para* outrem, *por* outrem, não em virtude da escolha da vontade, mas da exposição.

### 3.2.2. Corpo oferecido sem escolha

Ao distanciar a noção de ipseidade do conceito de identidade, Levinas ressignifica a encarnação do sujeito além do jogo corpo-alma, no qual o sujeito sempre esconde sua materialidade em vistas do que comumente se considera de mais “nobre”. A subjetividade encarnada é o que oprime, contrai e expõe a alma do sujeito ao outro “a ponto de fazer-se a descoberta de Si no Dizer” (AE 125), a ponto da inspiração. O corpo, que facilmente poderia ser admitido num discurso ontológico de posse – “o meu corpo, tenho um corpo” – favorecendo a afirmação do *ego* sobre a própria encarnação por meio do discurso, é sinal de des-posseção na trama ética: é já um corpo *para-outrem*. A única palavra possível de ser *dita* é o *dizer*: Eis-me aqui<sup>104</sup>.

O para-outrem, que a significação comporta, só pode ser entendido do ponto de vista de um ordenamento que recai sobre o sujeito antes que ele possa reagir ao trauma do Outro na sua pele. Não seria possível falar de um corpo ético, de uma sensibilidade ética, se a materialidade da matéria ficasse refém da categorização, se o corpo do sujeito fosse reificado num Dito *sobre* o corpo. Deve-se recorrer novamente ao termo obsessão na tentativa de se aprofundar a densidade ética da sensibilidade, afinal,

na obsessão, a acusação da categoria transforma-se num acusativo absoluto no qual se encontra preso o eu da consciência livre: acusação sem fundamento, certamente, anterior a qualquer movimento da vontade, acusação obsessiva e perseguidora. Ela despoja o Eu da sua soberba e do seu imperialismo dominador de Eu. O sujeito está no acusativo sem encontrar recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o *um* na primeira hipótese do *Parmênides*, sem fundamento: precisamente “nele reduzido a si” e, assim, sem condição. Na sua pele. (AE 125)

A subjetividade nos termos da obsessão revela uma in-condição do sujeito, sobrecarregado e obstruído por si, asfixiando-se em si mesmo, numa des-posseção que não se confunde com o vazio, nem com o excesso de si, nem com o aniquilamento de sua subjetividade, mas que é a própria significação – o um-para-o-outro. Lugar de um significado *de outro modo que ser*. A incondição da subjetividade é uma *alteração* da essência, uma inversão, “expulsão de si para fora de si que é a sua substituição ao outro” (AE 126).

A palavra *substituição* emerge como um termo central em *Autrement qu’être* justamente porque ela revela a encarnação como o último segredo da ipseidade, é máxima radicalização da subjetividade *de outro modo que ser* – subjetividade não mais centrada no

<sup>104</sup> Cf. AE 161, nota 11: “‘Eis-me, envia-me’, Isaías 6, 8. ‘Eis-me’ significa ‘envia-me’”. A fórmula “Eis-me aqui” adotada por Levinas para expressar o alto grau da responsabilidade como profecia, revela a “subjetividade do sujeito enquanto estar-sujeito-a-tudo, susceptibilidade pré-originária, antes de toda liberdade e fora de todo presente, acusada no desconforto ou na incondição do acusativo” (Ibidem). Eis-me é o termo da obediência ao Infinito.

*conatus essendi*, mas na responsabilidade. A substituição significa a possibilidade de um *sofrer por outrem*, de ocupar o lugar de outrem a ponto de morrer por ele e para ele, e que não começa num compromisso livre do eu, mas numa perseguição. A substituição refere-se “a um endividamento antes de qualquer empréstimo, não assumido, anárquico, subjetividade de uma passividade sem fundo, inteiramente feita de intimação, como o eco de um som que precederia a ressonância desse som” (AE 127).

Note-se que a semântica da palavra substituição adquire no léxico levinasiano uma franca oposição ao sentido de *substância*<sup>105</sup>. A substituição descreve uma subjetividade já alterada na sua própria carnalidade pelo Rosto. Tal alteração conduz ao contrário da fixidez de que se encarrega a sub-stância<sup>106</sup> – a substituição “traduz uma radical mudança de lugar, de hábito ou de *ethos*” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 359). É a inquietação da proximidade, o sacudir de um sujeito que se vê sempre mais obcecado pelo próximo. Daí que a substituição também seja o movimento que rompe com um lugar, um hábito ou um *ethos* onde o sujeito se instala em segurança. E graças a isso, “ela simboliza uma ruptura radical da compreensão aristotélica da felicidade da ética ocidental” (Ibidem), causando certo impacto à usual compreensão eudaimônica da moral. Ética da in-felicidade? Talvez. A entrada do *outro-nomesmo* não pode esquivar-se da dor do traumatismo, da ferida, do sofrimento – e a substituição significa muito bem isso! Mas uma infelicidade feliz porque coloca o outro no seio da carne do sujeito. Infelicidade que traz paz: “a infelicidade apazigua porque conduz a uma paz de alguém que não está em paz com a consciência; alguém que, diante da comoção, da obsessão do *outro*, não pode contentar-se com a tranquilidade de um encontro irênico” (Ibid., p. 360).

Para se mensurar a radicalidade da substituição, Levinas afirma que existe uma perseguição do Outro ao Eu que impede o sujeito de lançar mão de sua liberdade. A situação ética é uma intriga que se estabelece sem as usuais ferramentas da moral – vontade, liberdade, deliberação, razão etc. Trata-se de uma moralidade comprometida com uma Bondade ancestral que só se revela ao mundo na passividade da carne do sujeito<sup>107</sup>. Assim, o eu perseguido e encurralado pela obsessão está susceptível de responder até mesmo pelo

<sup>105</sup> Cf. RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 358-363.

<sup>106</sup> A palavra substância refere-se ao um *estar sob* (sub stare) que remete à estabilidade, à firmeza e ao repouso. A substância tem uma matiz eterna e imutável e a subjetividade substancializada do pensamento moderno e contemporâneo tende a valorizar esse aspecto universal e ontológico do sujeito.

<sup>107</sup> Apenas recordando que a passividade da carne não é sinônima da impressividade que é a sensibilidade numa abordagem fenomenológica. Na ética levinasiana, a passividade da carne tem é da ordem do traumatismo do Outro, como uma ferida lançada diretamente na carne. Sente-se a proximidade, sente-se o indesejável na própria pele.

perseguidor. “O rosto do próximo, no seu ódio perseguidor pode, em virtude desta mesma maldade, obcecar como digno de piedade – equívoco ou enigma que, sem se furtar, só o perseguido privado de qualquer referência [...] se encontra em posição de suportar” (Ibidem). A substituição na ótica da responsabilidade é um sofrer por outrem ou para outrem sem interesse de redenção ou salvação, sem intenção de caridade, mas, numa passividade extrema, fazer a passagem do insulto à responsabilidade, da gesta de Ser para a Ética.

Dessa forma, a substituição não é uma atitude do eu, pautado na decisão livre de assumir o lugar do outro, como se a responsabilidade fosse um acidente que acontece ao sujeito. Enquanto máxima expressão da passividade, a substituição é o próprio eu, a própria subjetividade. Noutras palavras, o sujeito não mais se expressa no nominativo Eu, mas no acusativo de um “Eis-me”, que responde por tudo e por todos. Logo, a ipseidade se transforma de coincidência de si a si a um estado de refém<sup>108</sup>.

Pode-se definir a substituição, portanto, como sendo a própria condição da subjetividade, que, por sua radicalidade anti-natural<sup>109</sup>, está mais para uma incondição. A substituição é um colocar-se no lugar do outro onde o *se*, que indica a reflexividade do verbo, não significa um retorno a si, um refúgio na liberdade de escolha, mas a passividade do acusado. “O Si é sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo” (AE 131). Levinas também associa a palavra substituição à expiação que, na religião, tem o sentido da vítima que carrega o peso das faltas alheias. Assim, o eu como substituição é uma responsabilidade pela responsabilidade do próximo, um suportar o peso do mundo nas próprias costas, fazendo do sujeito um refém do Outro.

Responsabilidade pelo outro até morrer pelo outro! Eis que a alteridade de outrem – estranha e próxima – afeta, através de minha responsabilidade de eu, o extremo presente, que para a identidade do meu *eu penso*, se reúne ainda, como toda minha duração, em presença ou em representação; mas que é, também, o fim de toda prestação egológica de sentido pelo pensamento intencional (EN 199).

Não é à toa que frequentemente o autor retoma a frase de Dostoiévsky nos *Irmãos Karamázov*: “cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros”<sup>110</sup>. Esta frase da literatura russa diz bem da gravidade do sujeito refém do Rosto, o

<sup>108</sup> “Por conseguinte, esta condição ou incondição de refém será, pelo menos, uma modalidade essencial da liberdade, a primeira, e não um acidente empírico da liberdade, por si, soberba, do Eu” (AE 144).

<sup>109</sup> “Levinas insinua que a substituição não será assimilada a uma bondade *natural*, sobre a qual se funda aquelas morais do sentimento: a substituição é contranatural, ela remete ao traumatismo e à perseguição, o eu deverá responder até pela perseguição que sofre – à perseguição anárquica, àquela que nenhum consentimento é pensável” (CALIN, R. SEBBAH, D., 2002, p. 57). Contranatural porque todo sentido de natureza na filosofia parece remeter a uma conservação do ente, do *conatus*.

<sup>110</sup> Uma das vezes que Levinas cita explicitamente a frase do autor russo está em DVI, 107.

que não condiz a uma submissão do eu ao não-eu, porque não há mais a necessidade de afirmação do Mesmo sobre o Outro. Fora da racionalidade ontológica, a culpa de que fala Levinas e Dostoiévsky não aprisiona o eu num remorso de consciência, porquanto esta responsabilidade se imputa antes da consciência. Novamente, foca-se a passividade do sujeito, pela qual “o si, eticamente, liberta-se de todo outro e de si” (AE 131). A liberdade que então se prenuncia diz mais de uma absolvição do si por si, de uma libertação do ego, do que da liberdade da iniciativa. Há nesta exposição do sujeito uma abertura em jeito de inspiração, de Outro-no-Mesmo.

Falar da substituição, como abertura em *Autrement qu'être* é trazer a possibilidade da entrada abrupta, traumática e involuntária do outro em mim, na qual o eu não se aliena, mas enquanto substituto é insubstituível, como num corpo oferecido sem detenção para outrem, “como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-na-sua-pele” (AE 130). Essa abertura não se enquadra numa espécie de estrutura da subjetividade, mas se mostra como “implosão ou o pôr a interioridade do avesso. Sinceridade é o nome desta extra-versão” (DVI 108). Nesta abertura, o eu é susceptível de padecer por outrem, num abrir-se que não se resolve na comunicação, na simples troca de vocábulos, mas numa responsabilidade tal que o eu se torna signo – o eu se produz neste Dizer fazendo-se ele mesmo um Dizer, uma palavra de acolhida e entrega, um “eis-me aqui” (AE 164).

Pela substituição o corpo do sujeito refém torna-se uma palavra fundadora de uma nova linguagem: a linguagem ética. Não somente uma linguagem como aparato instrumental da ética, mas a ética como linguagem que emerge na significação do um-para-o-outro. Segundo Levinas, “os tropos da linguagem ética encontram-se ajustados a determinadas estruturas da descrição: ao sentido da aproximação que contrasta com o saber; do rosto que contrasta com o fenômeno” (AE 137). Para ele somente esta linguagem consegue exprimir o paradoxo contido nessa “relação sem relação”(TI 70)<sup>111</sup>. Afirmar a substituição como subjetividade que se faz linguagem é o mesmo que falar de uma subjetividade que se faz signo para outrem – o eu faz-se palavra, sinal dado ao outro – o eu no acusativo da responsabilidade é o *Eis-me aqui*. E ao fazer-se signo, o eu é assignado<sup>112</sup> por outrem, sua

---

<sup>111</sup> Fala-se de relação sem relação porque não se pode pensar o encontro com o Rosto como uma troca de sinais baseada na reciprocidade, na igualdade de termos ou na simetria. Relação sem relação significa que Eu e Outro não formam termos colocados para o diálogo, mas que constituem partes de uma intriga na qual um não pode se dizer sem o outro. Cf. MELO, Nelio V. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 202-204. FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*, op. cit., p. 88. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*, op. cit., p. 113. LELOUCHE, Raphael. *Difficile Levinas: peut-on ne pas être levinassien?*, op. cit., p. 39-40.

<sup>112</sup> Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 360.



carne é marcada pela inspiração – pelo Outro-no-Mesmo – e a linguagem se produz sem palavras, sem sons, apenas no oferecimento de si ao próximo.

Vale recordar que a substituição enquanto tal não pode ser confundida com uma nobre iniciativa altruísta. Há sempre que ter em mente o caráter anárquico da substituição que acontece no outro modo que ser. Assim, pode-se considerar que “para lá do egoísmo e do altruísmo, trata-se da religiosidade de si” (AE 134). A palavra religiosidade não confere um tom fideísta ao pensamento levinasiano, nem quer retornar a uma epistemologia que não seja filosófica para assim justificar-se. Religiosidade de uma religião que não é serva do sagrado, mas do Infinito que se passa como Rasto no rosto de Outrem. Religiosidade de si que serve de prenúncio para uma nova era messiânica, onde “o Messias sou Eu, ser Eu é ser Messias” (DL 118)<sup>113</sup>. E que enquanto messias é um *eleito*, um escolhido pelo Outro para ser seu substituto, sua vítima expiatória. Linguagem ética transmutada em linguagem profética? Ver-se-á mais adiante.

Por ora, basta consolidar a compreensão da substituição como radicalização da subjetividade acusada na sua responsabilidade pelos outros. Subjetividade refém do Rosto. Subjetividade como *Eis-me aqui*, como signo dado aos outros que é um dar-se aos outros. A substituição como possibilidade de morrer no lugar de outrem, de dar-lhe vida dando a própria vida, não nasce do compromisso de uma liberdade, mas de uma inversão do *conatus* que teima em descrever o sujeito. Inversão que só é possível num campo de significações a outro modo que ser, ligado à anarquia do corpo vulnerável frente à consciência, sempre protegida em si. A substituição coloca-se como uma noção fulcral na maneira de pensar de Levinas porque ela traduz não a justificativa de um ato heroico do homem capaz de substituir-se ao outro, mas a passividade absoluta do sujeito face a outrem – é a Paixão de si, o sujeitar-se por excelência (AE 132).

### 3.2.3. Unicidade para lá da essência

Ao tratar da subjetividade como sujeição a Outrem na substituição, Levinas se exprime com palavras do léxico jurídico como acusação, culpa, refém, imputabilidade, contrato, compromisso etc., bem como termos do léxico religioso: expiação, eleição, libertação, piedade, misericórdia, compaixão etc. A fusão destes dois vocabulários tende a expressar, filosoficamente, a real situação do sujeito livre, cuja liberdade não é o ponto de

<sup>113</sup> Toda a compreensão levinasiana de messianismo atrelada ao eu que se oferece em substituição aos outros foi bem trabalhada no artigo de Márcio PAIVA e Ubiratan Nunes MOREIRA intitulado “O Messias sou eu: a hermenêutica da religião em Levinas” (cf. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 175-195, jan./mar. 2013).



começo da ação na consciência, mas momento segundo para o eu. Mais originária que a liberdade, num sentido anárquico, está a responsabilidade por outrem.

Levinas critica veementemente a tradição filosófica que pretende fundar a realidade na liberdade autárquica do eu: “raciocina-se em nome do eu como se eu tivesse assistido à criação do mundo, e como se eu só pudesse encarregar-me de um mundo que resultasse do meu livre arbítrio. Presunções de filósofos, presunções de idealistas. Ou demissão de irresponsáveis” (AE 138). Na responsabilidade não existe um *sim* por parte do eu. O *sim* dado ao outro não provém da consciência, mas da exposição. Chama a atenção o fato de que a subjetividade chega atrasada no mundo e que tal mundo não fora criado por ela. “O atraso não é insignificante” (Ibidem). Ele, ao contrário do que possa parecer, não dispensa o eu de assumir o mundo, mas o acusa fazendo-o “suportar o universo, carga esmagadora, mas desconforto divino” (Ibidem).

Talvez a proposta levinasiana cause algum desconforto intelectual aos que estão acostumados ao cálculo da liberdade como *condição transcendental* da ação ética. Talvez essa proposta soe um tanto quanto ilógica, se pensada nos parâmetros onto-lógicos. Talvez se possa, jocosamente, julgar tal filosofia como uma não-filosofia, um discurso sem nexos e sem sustento. No entanto, é necessário recordar sempre que a ordem onde se instaura a ética como Dizer é justamente a subversão da ordem do Ser. Portanto, “se surgem termos éticos no nosso discurso antes daqueles de liberdade e de não liberdade, é porque, antes da bipolaridade do bem e do mal apresentados à escolha, o sujeito está comprometido com o Bem, na própria passividade do *suportar*” (AE 139). O que certamente caracteriza o humano enquanto humano não é a liberdade, porquanto esta não é a fonte última da significação. O Bem transliterado no formal do “um-para-o-outro” é a significação não porque um imperativo da razão determinou, mas porque inscreveu-se no sujeito de carne numa anterioridade impossível de se alcançar pela consciência. Não se pode tomar a liberdade como fundamento da ética, nem dar à responsabilidade o *status* de fundamento de uma “nova ética”, mas deve-se ter a responsabilidade *como* a própria ética na qual o sujeito não elege o Bem, mas é eleito por ele para a *diaconia*<sup>114</sup>.

Esta anterioridade da responsabilidade relativamente à liberdade significaria a Bondade do Bem: necessidade para o Bem de me eleger como primeiro, antes que eu esteja em posição de o eleger, ou seja, de acolher a sua escolha. É a minha *ordenação* pré-originária. Passividade anterior a qualquer receptividade. Transcendente. Anterioridade anterior a qualquer anterioridade representável: imemorial. O Bem antes do ser. *Diacronia*:

---

<sup>114</sup> Cf. DEHH, 236-238.

diferença insuperável entre mim e o Bem, sem simultaneidade, diferença de termos desemparelhados. Mas também não indiferença nesta diferença. (Ibidem).

Partindo disso, falar de um eu acusado não significa admitir o outro como acusador do eu. O jogo acusado-acusador pertence à ordem do ser. A acusação refere-se ao sujeito incumbido de outrem numa proximidade não erótica<sup>115</sup>, num desejo do não desejável, amor sem concupsciência. A acusação do sujeito de estar atrasado – atrasado para socorrer o próximo que *me* ordenou antes que eu pudesse ouvi-lo – advém da urgência do amor ao outro.

A responsabilidade só pode ser entendida como amor se este for des-interessado e serviçal, não erótico, articulado por um desejo insaciável do não-desejável. Um amor que não se atrela ao eu, mas que é sempre uma doação. Amor sem o eros filosófico do saber, pois a ética não corresponde a um conhecimento. Inversão da filosofia que, sendo amor à sabedoria, nutre-se desta erótica e muda-se em sabedoria do amor. A sabedoria do amor nasce dessa subjetividade acusada, desse sujeito de carne, refém e susceptível de se substituir a Outrem.

Por refém, Levinas não concebe uma relação de dominação do Outro sobre o Eu, mas de uma tal obsessão impossível de se esquivar. Assim o refém nada mais é do que o sujeito eleito – o único que pode substituir a outrem. O conceito de eleição não é abstrato, mas concerne à situação muito concreta que é a substituição. Ser eleito significa viver a condição do *Si* no aquém da consciência, na passividade do trauma, no enigma do irrepresentável, do Rasto.

Nesse sentido, o sujeito eleito porquanto refém e refém porque é acusado e acusado, por ser vulnerável, recebe sua unicidade. Falar de um sujeito único não é reverenciar de joelhos a idiossincrasia excepcional de um ente, mas constatar uma obediência ímpar. Único porque único na sua carne, único porque eleito. A unicidade não se encerra na carapaça ôntica da hipóstase, na afirmação de si pelo gozo ou pelo trabalho, ou no levantar do substantivo a romper com a verbalidade do *Há*. A unicidade se diz “na *in*-felicidade da substituição do outro que justifica o sentido de uma hipóstase de-substancializada do *eu*” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 369).

Assim sendo, não há nem subjetividade, nem ipseidade, nem unicidade fundada na liberdade. Existe, sim, uma noção de liberdade finita<sup>116</sup> que não solapa a dignidade da *liberdade* enquanto brado antropológico, mas a investe de responsabilidade. Esta noção, no

<sup>115</sup> A palavra erótica, nesse caso, corresponde ao *eros filosófico* que deseja saber do Outro antes de relacionar com ele afim de dominá-lo. Assim, coloca-se a relação ética novamente em referência à ontologia, ao *logos*, à gesta do ser. Cf. RIBEIRO, Luciane Martins. *A subjetividade e o outro*, op. cit., p. 132-138. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, op. cit. 336-358.

<sup>116</sup> Cf. MELO, 2016, p. 76-86.

entanto, “mais do que resolver, põe o problema de uma limitação da liberdade do querer” (AE 140). A infinita responsabilidade do insubstituível, do eleito, denuncia a pretensão da liberdade de se colocar no início da subjetividade e, então, garantir o domínio da essência. A finitude do querer não se reduz a uma limitação de espaço de ação, como se a liberdade continuasse originariamente infinita, enquanto o outro lhe seria embargo. Como se fala de um acusativo que expulsa o Eu do Ser e de si mesmo, um acusativo que não é simples modificação do nominativo, que é passividade e traumatismo, admite-se a liberdade finita como a condição original do sujeito. Noutras palavras, Levinas enfatiza a susceptibilidade do sujeito que quando quer fazer ou não fazer algo, já o quer numa passividade não assumida.

Liberdade finita, que não é primeira ou inicial; mas numa responsabilidade infinita na qual o outro não é outro porque fira e limite a minha liberdade, mas na qual ele pode acusar-me até à perseguição porque o outro, absolutamente outro, é outrem. (AE 141).

No entanto, “a proximidade do próximo não só me fere, como me exalta e me eleva e, no sentido literal do termo, me inspira. Inspiração, heteronomia – o próprio pneuma do psiquismo” (AE 141). No sujeito insubstituível, na trama da eleição, irrompe-se um novo modo de liberdade impossível de se admitir numa racionalidade puramente ontológica. “A substituição liberta o sujeito do tédio, ou seja, do encadeamento a si no qual o Eu sufoca em Si, em virtude da forma tautológica da identidade” (idem). Um processo que não é ato, nem retorno a si, mas liberdade cuja modalidade inicial é a de um refém.

A liberdade investida de responsabilidade é o próprio des-inter-essamento da subjetividade na medida em que o eu assume a substituição como seu encargo – significância da significação. “A responsabilidade pelo *outro*, por aquilo que não começou em mim, responsabilidade na inocência de refém – a *minha substituição* a outrem é o tropo de um sentido que não tem que ver com a empiria do acontecimento psicológico” (AE 142). Levinas dá muita ênfase ao “me”, ao fato de que “ninguém *me* pode substituir, a *mim*, que *me* substituo a todos” (Ibidem) porque a responsabilidade concerne ao sujeito, ao eu, e mesmo ao filósofo que se vê forçado a abandonar a linguagem impessoal da terceira pessoa para assumir o seu escrito em primeira. Por outro lado, tal insistência na conversão do Eu em Mim responde à tentação de questionar: e quem me substitui?, ou de ordenar que outrem substitua a outros. O fato de não haver escolhas e de que a sujeição descreva a subjetividade não permite transferir a responsabilidade para outros – numa espécie de condenação, é sempre a minha responsabilidade – e por essa razão a ipseidade é “um privilégio ou uma eleição injustificável que me elege a mim e não ao Eu. Eu único e eleito. Eleição por sujeição” (AE 143).

Enfim, a intriga que vai se tecendo entre sensibilidade e ética, entre o sujeito-corpo de carne e a responsabilidade se dispõe, segundo a proximidade, até a substituição. O esforço de Levinas tem sido o de mostrar uma significação que não corresponde à identificação no Dito, mas que é um Dizer que se desdiz do Dito cuja expressividade se dá no corpo-oferecido-sem-detenção, no um-para-o-outro. Esta maneira de significar foi encontrada anárquica, ou seja, sem *arché*, porque pertence a uma ordem temporal diacrônica e não sincrônica, como seria na consciência. A substituição como Dizer que responde ao mandamento vindo de alhures, ouvido num passado imemorial, é a própria subjetividade fazendo-se linguagem – Eu quer dizer “Eis-me aqui”. Nesta fórmula, está contida a passividade do acusativo que descreve a subjetividade, bem como sua incondição de refém. Ser acusado e ser refém é também ser eleito para substituir outrem. O eu eleito não repousa na força de um querer livre, respaldado de adesão, mas numa obediência sem assunção. Trata-se de uma liberdade finita, não originária que, mais do que impor limites ao querer, orienta tal vontade conforme a responsabilidade: é a libertação do Eu do próprio egoísmo.

Apesar desta constatação, resta ainda perguntar: de que modo a sensibilidade se faz linguagem? Como se articula o Dizer a partir do Rasto de outrem, a partir do Infinito? Se não há liberdade ilimitada, haverá limites para uma responsabilidade infinita? E se a responsabilidade é amor, como fica a filosofia enquanto *amor à sabedoria*?

### 3.3. Sensibilidade e glória

Resta ainda tratar da sensibilidade como maneira de se produzir o Infinito no “cotidiano extra-ordinário da minha responsabilidade pelos outros homens” (AE 156). Para tanto, não se pode esquecer que a “significação” de que fala Levinas em *Autrement qu’être* é a completa inversão do significado que a ontologia e a fenomenologia buscam, e somente por isso é que se pode mencionar o Infinito na filosofia sem incorrer em paroxismo metafórico. A responsabilidade descrita a partir da vulnerabilidade do sujeito – da sua carnalidade passiva, da sua passividade carnal – depõe a fenomenalidade como “pressuposto constante da tradição filosófica do ocidente” (AE 148).

O aparecer do ser, o seu desvelamento, não constitui para Levinas a fonte última de sentido, porque o *significar* pertenceria à gesta do ser, ao “reagrupamento em sistema de todas estas significações ou estruturas – a inteligibilidade – o próprio desvelamento” (Ibidem). A significação, de tal forma, seria submissão ao ser e o sujeito seria “poder de representação”

(AE 149) cuja tarefa é reunir sincronicamente no tema tudo o que lhe é dado na razão. Mas a subjetividade não se absorve nem no ser nem no Dito que o *logos* kerigmático intenciona. Enquanto responsabilidade e substituição, a subjetividade “é mim, intimado, provocado como insubstituível e, por conseguinte, acusado como único na suprema passividade de quem não pode escapar sem culpa” (AE 151). Sem liberdade de escolha, sem que possa refugiar-se no consolo da própria identidade, o sujeito é feito significação: um-para-o-outro e não ser-para-outro. É apenas desse *topos* ético significativo, que soa mais como um *u-topos*<sup>117</sup>, que se pode pensar a subjetividade como glória do infinito.

Fala-se de glória e de infinito porque “na intimação absoluta do sujeito escuta-se enigmaticamente o Infinito: o aquém e o para lá” (AE 155). Cumprindo o desinteressamento da essência, a subjetividade responsável por outrem é uma trama de inspiração. A responsabilidade significa exposição traumática ao Outro que altera o sujeito, antes que ele se dê conta de tal alteração. E “é através desta alteração que a alma anima o sujeito. Esta alteração é o próprio pneuma da psique. O psiquismo significa a reivindicação do Mesmo pelo Outro, ou a inspiração, para lá da lógica do mesmo e do *outro*” (AE 157).

Esta concepção de psiquismo como alteração pneumática da subjetividade é fundamental para a compreensão da sensibilidade como expressividade do sujeito ético. Ao relacionar o psíquico com a proximidade, Levinas depõe o dualismo cartesiano que mantém alma e corpo separados, dependendo de um milagre para sua união. Entender o *pneuma* do psiquismo como a entrada doentia do outro-no-mesmo, como traumatismo original que produz a subjetividade, liberta a filosofia de uma preocupação sanitária de conservação do Eu o mais puro e imaculado, são e salvo na sua autarquia. “Psiquismo como semente de loucura, o psiquismo é já psicose, não um Eu, mas *mim* sob intimação” (Ibidem). Logo, o corpo animado por tal *psique* é ele mesmo uma resposta ao mandamento vindo do Rosto<sup>118</sup>, é a própria significação em jeito de “eis-me – dizer da inspiração que não é nem dom de belas

---

<sup>117</sup> Falar de utopia, nesse caso, é falar de um lugar não-lugar. Não apenas de uma esperança histórica, mas de um acontecimento que, apesar de sempre frustrado, tem a função de conduzir a história, abrindo-a para a significação. “De fato, Levinas reivindica a utopia sobretudo quando a ética do para-outrem – pejorativamente qualificada de *utópica* no sentido mais trivial do termo – é confrontada aos fatos e às estatísticas, ao horror das grandes guerras e dos totalitarismos do século XX. A utopia significará, então, a ruptura do que é, o despertar e a inquietação. Trata-se precisamente de entender a utopia como questionamento de minha posição, de meu lugar” (SEBBAH, 2009, p. 192).

<sup>118</sup> “A ordem que me ordena a outrem só se mostra a mim pelo rasto da sua anacorese, enquanto rosto do próximo; pelo rasto de uma retirada que não foi precedida por qualquer atualidade e que só se torna presente na minha própria vez, já obediente – árduo presente da oferenda e o dom. Perante esta an-arquia – perante este sem começo - a reunião do ser fracassa” (AE 156).

palavras, nem dom de cânticos. Adstrição ao *dar*, com as mãos cheias e, por conseguinte, com a corporeidade” (Ibidem).

A tese que tem sido trabalhada ao longo dessa pesquisa é justamente a do corpo do sujeito *assujeitado* como a própria concretização da significação. Não um corpo com significado ético, significado atribuído *a posteriori* pela consciência, mas corpo como ética, corpo como um-para-o-outro. Uma subjetividade pneumática, isto é, inspirada pelo *outro-no-mesmo*, numa grave responsabilidade ética até a substituição, até a entrega deste corpo em sacrifício por *outrem*<sup>119</sup>. Com efeito, se a ética é também o meio pelo qual o Infinito se passa, pelo qual se acessa o Deus que não se prende à ontologia, a carne será portadora de tal testemunho e tal profecia.

### 3.3.1. O testemunho da carne

Contra a possibilidade de se transformar a responsabilidade em altruísmo, em complacência de si e glória pessoal – último resquício da substancialidade do eu – Levinas interfere dizendo que a responsabilidade “aumenta infinitamente – infinito vivo –, uma obrigação cada vez mais rigorosa” (AE 158). Afinal, “com a substituição há ruptura da solidariedade mecânica que pode ter lugar no mundo ou no ser” (DMT 201). Por conseguinte, não há glória pessoal a se buscar na responsabilidade, mas existe sim um testemunho da glória do Infinito.

Antes, porém, de se continuar falando de tal testemunho e de relacioná-lo à sensibilidade que é o próprio sujeito-refém, há que se compreender o que as palavras *glória* e *Infinito* evocam em *Autrement qu’être*. Apesar da tonalidade religiosa que denotam – o que não seria problema para Levinas, cuja filosofia é escrita em termos gregos, mas numa ordem aquém da mentalidade grega, inspirada pela tradição bíblica/judaica – as palavras glória e infinito remetem a um modo filosófico de se acessar a questão de Deus. O infinito, termo bastante recorrente nos textos levinasianos, especialmente a partir de *Totalité et Infini*, não se equivale simplesmente ao Deus que se costuma pensar onto-teo logicamente<sup>120</sup>, nem se

<sup>119</sup> “O horizonte da inspiração ou da hipóstase da significância levada aos seus extremos na substituição – uma vida absolutamente devotada a suportar e carregar até mesmo o ferimento que o *outro* lhe impinge – permite compreender o ‘sacrifício’ como sinônimo da ética. No sacrifício a atividade e passividade do sujeito se confundem graças à inspiração.” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 374).

<sup>120</sup> Que a questão do Infinito, na obra levinasiana, seja a questão de Deus não há dúvidas. Mas não se pode identificá-los simplesmente sem um cuidado sobre a *concepção de Deus* que já enviesaria a compreensão do infinito. Diz Levinas: “não tenho receio da palavra Deus que aparece muitas vezes nos meus ensaios” (EI 87). O infinito talvez se refira mais a um a-Deus, que propriamente a um Deus conforme a tradição ocidental filosofou e mesmo creu. Infinito talvez seja a expressão formal para expressar o inexpressável, para dar uma palavra ao pensamento implodido pelo próprio pensamento, para dizer de uma ideia que não contém seu ideatum. “O



identifica a um *substantivo*, a um adjetivo ou a um ente, ele não é nem “algo” nem um mero “outro” com O maiúscula, mas precisamente a ideia que, inata em nós, abre-nos a uma ordem onde a sintaxe se faz desnecessária. Ordem do *outro modo que Ser*. Em um debate ocorrido na Universidade de Leyden (1975), o próprio autor explica:

Penso que se o infinito fosse *um* infinito sob o qual houvesse substância, um *Etwas überhaupt* (o que justificaria o termo de substantivo), ele não seria absolutamente outro, seria um outro “mesmo”. Não há nenhum ateísmo nessa modalidade de não tomar Deus por um termo. Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus. Não se trata de uma questão de método nem de uma ideia romântica. O “In” do In-finito é ao mesmo tempo a negação e a afecção do Finito – o não e o *em* – o pensamento como busca de Deus – a ideia do Infinito em nós de Descartes. (DVI 134).

A noção de infinito, presente em *Autrement qu’être* está, portanto, em continuidade com o que já havia sido tratado noutros escritos. No entanto, difere-se a forma como o infinito se produz, como se dá a “infinição do Infinito”, ou a “vida do infinito”<sup>121</sup>. Assim, recorre-se à palavra *glória* que não significa um êxtase, uma manifestação ou um aparecer. “O aparecer e a presença fariam dela um tema; seria preciso que ela tivesse um começo no presente da representação [...] Ela significa alguém, de todo o *logos*, que é tematização, e significa a extradição do sujeito” (DMT 223). A glória do Infinito diz respeito à anarquia da própria subjetividade e ao anacronismo do Infinito, que se passa num tempo imemorial e que, passando, *me* ordena no Rosto de outrem.

A glória não é senão a outra face da passividade do sujeito na qual, substituindo-se ao outro, responsabilidade votada ao primeiro a chegar, responsabilidade pelo próximo, inspirada pelo outro, o Mesmo, eu, sou arrancado ao meu começo em mim, à minha igualdade em mim. A glória do Infinito glorifica-se nesta responsabilidade, não deixando ao sujeito qualquer refúgio no seu segredo, que pudesse protegê-lo contra a obsessão pelo Outro e encobrisse a sua evasão. (AE 160).

De tal maneira, a glória do Infinito não remete à “linguagem da contemplação” (EI 88), nem a um discurso retórico que anuncia sua chegada ou seu esplendor, mas a um testemunho. Este testemunho, é preciso observar, não consiste em expor o que se viu ou ouviu, justamente porque a glória que testemunha não é da ordem da fenomenalidade. “Na filosofia da alteridade não há lugar para um discurso teológico no qual a hipóstase – como

---

Infinito vem-me à ideia na significância do Rosto. O Rosto *significa* o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética” (Ibidem) O infinito, como já tratamos anteriormente (cf. cap. 1, 1.2.2), é uma herança do pensamento cartesiano que se acopla bem à intenção de Levinas de garantir uma acessibilidade filosófica ao problema de Deus sem cair na onto-teologia: um acesso ético. Cf. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, 2015, p. 121-142.

<sup>121</sup> Em *Totalité et Infini*, o Infinito enquanto ideia vinha ao sujeito pela separação e pelo ateísmo, haja vista que a relação ética era medida nos termos do acolhimento, donde a separação punha-se como condição transcendental. Já em *Autrement qu’être* a passagem do Infinito depende da inspiração, do profetismo, que testemunha, eticamente, a entrada do Outro-no-Mesmo – fissão da subjetividade.



esvaziamente do si do sujeito – encontraria seu fundamento lógico em Deus<sup>122</sup>”. A linguagem do testemunho se expressa, por sua vez, na sinceridade do Dizer. Por *sinceridade*, Levinas entende o esgotamento da exposição do sujeito a outrem, uma *assignação*<sup>123</sup> do sujeito por Outrem a ponto de se fazer *signo* para outrem. O testemunho é Dizer cuja veracidade não se reduz ao desvelamento, mas é provada na verdade do “eis-me”.

Testemunho que não é tematização. Dizer que não é a locução de uma palavra. O Dizer que o testemunho implica é um dizer da carne, porquanto é um dar. E não existe dar sem um corpo e sem a sensibilidade que é a própria subjetividade exposta e vulnerável – refém até a substituição. O Dizer não é o pronunciar das palavras “Eis-me, aqui” em Dito, mas é o oferecer-se, passivo e involuntário. “A sinceridade é um Dizer sem dito, um falar para nada dizer [...] Tal como a transparência da confissão, o reconhecimento de uma dívida, uma denúncia de si mesmo” (DMT 222). A carne do sujeito-refém é o signo – sinal dado a Outrem.

Assim, o corpo do sujeito carregado de responsabilidade, corpo animado pelo pneuma do psiquismo que é a inspiração, corpo que se faz linguagem ao oferecer-se *dizendo* “Eis-me aqui” sem uma única palavra, é testemunha da Glória do Infinito – corpo que glorifica o infinito – corpo como *locus* onde se processa o acesso ético a Deus. Único acesso possível no testemunho<sup>124</sup>.

### 3.3.2. O Dizer profético e a sensibilidade

A ideia do Infinito, cuja desmedida mediante a consciência somente o testemunho pode dar conta, faz irromper o Dizer. Nessa irrupção, Levinas observa um movimento curioso pelo qual “a exterioridade do Infinito faz-se de algum modo interioridade na sinceridade do testemunho” (AE 162). Retorno da representação? A glória não afeta o sujeito como representação, mas “glorifica-se no meu dizer, comandando-me pela minha boca” (idem). Desenrola-se uma intriga que, resumidamente, consiste em ouvir o infinito pela própria voz. Essa modalidade segundo a qual o mandamento é pronunciado por aquele a quem ele ordena é chamado de profetismo.

<sup>122</sup> RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 377.

<sup>123</sup> Observa Ribeiro Júnior (2008, p. 360) sobre a palavra *assignation*: “O acusativo pronominal do *eu* para o *me* diante do *outro* é vivido como uma *assignation*. O *outro* entrega ao *eu* suas normas ou seu hábito para que o *eu* possa se ocupar do bem do próximo no próprio movimento de esvaziamento de si”. Em nota (n. 105), completa: “não assignado pelo Ser, como em Heidegger na *Lettre sur L’humanisme* (p. 163), mas assignado pelo outro. A expressão as-signação tem duplo significado. No primeiro, ela evoca uma convocação para comparecer em juízo [acusação]. No segundo, ela significa um fazer signo pelo outro [significância da significação]. E nesse fazer-se signo, o outro entrega ao eu as suas con-sígnias.

<sup>124</sup> Levinas afirma que apenas pela ética se pode ter um acesso *razoável* a Deus, já que a ontologia mundaniza e reifica o próprio Deus ao transformá-lo num ente.

Levinas faz questão de salvaguardar este acontecimento de qualquer tentativa psicologizante ou sacralizadora – não se pode cair na idolatria do sagrado! “O testemunho não é uma maravilha psicológica, mas a modalidade pela qual o Infinito an-árquico escapa ao seu começo. Não é um recurso engenhoso ao homem para se revelar, e aos seus salmos para se glorificar” (Ibidem). Ele é a própria forma linguística de se fugir do tema e significar de outro modo que Ser. O Dizer como testemunho e como profetismo faz parte de uma intriga na qual o Infinito se desprende do pensamento, na qual o Infinito já se apresenta como *ileidade*.

A palavra ileidade diz respeito ao fato de que o Infinito não se mostra, nem se absorve na tematização. O Infinito não é nem mesmo um tu, mas um *ele* – daí a expressão ileidade ou eleidade<sup>125</sup> advinda de *ille*, do latim, *ele*. Ao resguardar a distância do Infinito que não se absorve no Dito, mas se manifesta enquanto Dizer sem que tal manifestação seja fenômeno, Levinas demonstra que o acesso a Deus é ético não porque seja um Deus invisível aos sentidos, mas porque Deus é impossível de ser tematizado – pode apenas ser atestado.

O testemunho testemunha aquilo que por ele é dito. Porque ele disse, “Eis-me aqui!” perante outrem; e pelo fato de, perante outrem, ter reconhecido a responsabilidade que lhe incumbe, aconteceu ter manifestado o que o rosto de outrem significou para ele. A glória do Infinito revela-se pelo que ela é capaz de fazer no testemunho. (EI 90).

O profetismo assim compreendido não se relaciona nem com o dom, o talento ou a vocação daquele que é chamado profeta. Antes, significa a convocação da subjetividade pela própria boca à obediência a um mandamento: “afecção anárquica que se introduz em mim ‘como um ladrão’, através dos fios retesados da consciência, traumatismo que me surpreendeu de uma forma absoluta” (AE 163). Mandamento que nunca foi representado e que, apesar de poder ser escrito, foi ouvido num passado imemorial, irrecuperável. Observe-se que a intriga ética não permite caracterizar o profetismo como oráculo. Dizer que a própria boca *diz* o mandamento é admitir que na proximidade, “o ‘Eis-me’ seja um se *dizer* pela sua própria boca e um colocar-se em missão redentora a serviço do *outro*” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 377).

Assim sendo, Levinas admite que o profetismo é o próprio psiquismo da alma: “o outro no mesmo; e toda a espiritualidade do homem seria profética” (AE 164). O Dizer como eis-me aqui é um sinal profético feito ao outro homem, porque é a resposta ao mandamento. O

<sup>125</sup> Conforme as traduções para o português. Na tradução de *Dieu, la mort et le temps* de Fernando Bernardo (edições 70, 2012), aparece *Illeidade*; na tradução de *Autrement qu’être* de José Luiz Perez e Lavínia Leal Pereira, aparece *ileidade*; na tradução de *Étique et Infini*, de João Gama (edições 70, [s;d.]) aparece como *elidade*; por fim, na tradução de *En découvrant le existence avec Husserl et Heidegger*, tradução de Fernanda Oliveria, vem escrito como *eleidade*. Diante das várias possibilidades, escolheu-se ileidade para se referir diretamente à tradução portuguesa da obra *Autrement qu’être* que serve de bibliografia primária desse estudo.

sujeito como profeta é aquele que ouve o mandamento, fala-o para si mesmo em nome de Deus e responde eticamente a outrem, sem que haja concorrência da vontade. Uma obediência *sui generis* que prescinde da representação do mandato. Essa obediência se concretiza na substituição. “O infinito fala como aquela voz que elege o *eu* no seu *se dizer* da responsabilidade e substituição. O infinito se passa sem se transformar num *dito* ontológico. A Bondade do Bem escolhe o *si*, antes que ele o escolha e o constitui palavra ética” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 380).

No testemunho profético do Dizer, que significa radicalmente a *minha* exposição ao outro homem, ao dizer “Eis-me”, mesmo sem pronunciar “eis-me aqui *em nome de Deus*”, processa-se a situação linguística na qual, pela primeira vez, Deus vem se misturar às palavras. Único modo de se obter um *sentido* para a palavra Deus: não discurso teo-lógico, mas Dizer que é significação.

### 3.3.3. A ética, a filosofia e a justiça

Sendo a ética um Dizer e sendo o sujeito enquanto corpo a linguagem pela qual o Dizer se expressa concretamente como “eis-me aqui”, testemunhando e glorificando o Infinito, resta ainda uma questão que faz voltar à crítica derridiana a Levinas: não será tudo o que foi tratado em linguagem ética apenas um redizer da linguagem ontológica? <sup>126</sup> Até onde o Dizer se mantém sem Dito? Há possibilidade de filosofia ou há uma queda na linguagem religiosa? Resta-nos a apofânsis?

Em primeiro lugar, deve-se considerar que o sentido testemunhado na carne pode ser enunciado como Dito, “mas enquanto palavra extra-ordinária, a única que não apaga nem absorve o seu Dizer, que só pode manter-se como simples palavra” (AE 166). Trata-se do “desconcertante acontecimento semântico da palavra Deus” (Ibidem), donde toda a glória do Infinito se enclausura numa palavra – Dito que se desdiz a todo instante – palavra que ultrapassa seu sentido e que, tão logo, se esvazia. “A sua significação só se deixou trair no *logos* para se traduzir diante de nós – palavra que se enuncia já como kerigma na oração ou na blasfêmia, guardando assim, no seu enunciado, o rasto do excesso da transcendência, do para-lá” (Ibidem).

Esta mesma ambiguidade do Infinito, que é testemunhado por um Dizer que se trai num Dito desdizendo-o, ambiguidade que também a palavra Deus comporta, é referida ao rosto que “torna-se a aparecer em epifania; ele mostra-se a um conhecimento, se o plano do

<sup>126</sup> É o problema que Ricoeur colocou no ensaio “Outramente”, especialmente no item n. 3, “Repetição da ontologia?”. Cf. RICOEUR, 1999, p. 48-53.

conhecido fosse ainda assim derradeiro, e o conhecimento englobante” (AE 169). Mas o que quer Levinas com isso? Por que um movimento do Dizer ao Dito?

Em *Autrement qu'être*, Levinas opera um rompimento com a linguagem ontológica, seja em resposta a Derrida e aos seus críticos, seja por um efeito já esperado de radicalização de *Totalité et Infini*. No entanto, ele mesmo reconhece que todo o discurso em torno da significação, da diacronia e da responsabilidade “é tematização, sincronização dos termos, recurso à linguagem sistemática, uso constante do verbo *ser*, reconduzindo ao regaço do ser toda significação supostamente pensada para lá do ser” (AE 170). Prevendo tais objeções que já lhe são “bem conhecidas” (Ibidem), procura traçar um caminho que ressignifique a filosofia e o amor em função da ética, dando espaço até mesmo para a ontologia.

Tal caminho conduz à descoberta do nascimento latente do saber na proximidade. É importante enfatizar esse percurso, pois Levinas não desconsidera o conhecimento e o saber, nem simplesmente se *desfaz* da ontologia – tal é o cuidado que Derrida lhe inspirou. Para justificar a proximidade que se converte em saber, ele afirma que tal proximidade enquanto inspiração e acusação, produz uma relação que permanece dual<sup>127</sup>. Sebbah (2009, p. 206) explica que tal dualidade “consiste em um ‘face-a-face’ [...] que se desdobra a partir do único ponto de vista em que é possível se apoiar, ou seja, o da ipseidade ‘confinada’ em seu ponto de vista que, justamente, a alteridade vem, por assim dizer, desalojar”. Mas existe uma perturbação de tal responsabilidade dual pela entrada do terceiro.

Mas quem é este terceiro? “O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante” (AE 171). O terceiro introduz uma contradição no Dizer que é o limite da *minha* responsabilidade, porquanto ela ia em sentido único, de *mim* a Outrem. Dessa contradição é que se configura a justiça<sup>128</sup> anunciada na ética como maneira de mensurar a justiça que o outro faz ao seu próximo.

<sup>127</sup> Falar em dualidade não significa dizer de reciprocidade e simetria. A dualidade diz respeito ao número de termos envolvidos na relação – é o sujeito e o próximo, o sujeito e Outrem, o sujeito e o Infinito no Rosto. Levinas não diria como Bubber eu e tu, se este Tu significar uma réplica do eu. Mas poder-se-ia dizer Tu se mantivesse a inspiração de Paul Celan que serve de epígrafe ao capítulo IV de *Autrement qu'être*: “sou tu quando sou eu”, enfatizando o enigma da inspiração, do Outro-no-mesmo. Cf. AE 117 e CELAN, Paul. Mohn und Gedächtnis. In: *Sete rosas mais tarde. Antologia poética*. Seleção, tradução e introdução de Joa Barrento e Y. K. Caetano. Lisboa: Cotovia, 1996.

<sup>128</sup> Evidentemente que este estudo não poderá se aprofundar na questão da justiça, tão complexa e tão central no pensamento levinasiano, seja pela extensão requerida, seja pelo risco de inadequação ao tema proposto – sensibilidade e ética. Mas alguns traços devem ser inevitavelmente colocados em perspectiva e é o que segue.

A concepção levinasiana de justiça distancia-se, em princípio, de qualquer forma de legalismo que venha reger as massas humanas – não é nem técnica e nem direito. Anarquicamente, a justiça é a possibilidade do Dito e da sincronia sem o abandono do Dizer e da dia-cronia. A comparação, a contemporaneidade, o cálculo, a visibilidade do rosto, a inteligibilidade, a sistematização – tudo isso tem a ver com a justiça, que se faz necessária mediante o fato incontestável da sociedade. Afirma Levinas que “a entrada do terceiro é o próprio fato da consciência, da reunião simultaneamente em *ser* e no *ser*” (AE 172) de modo que a justiça seja “uma incessante correção da assimetria da proximidade” (Ibidem). É como se pelo terceiro houvesse uma maneira de se mensurar a responsabilidade incomensurável do sujeito.

Contudo, é preciso cuidar para que a justiça não se reduza a uma contraposição da relação de proximidade, por se tratar de um Dito. Antes, ela é inspirada na ética, de modo que a preocupação pela justiça se torne a espiritualidade da sociedade. A justiça inspirada pela responsabilidade é o que dá forma ao Estado, contrariando a tese hobbesiana que insiste numa socialidade conveniente ao homem *lobo do homem*. O Estado não nasce da luta de todos contra todos, mas da responsabilidade de todos por todos cuja origem remete ao face-a-face ético. Logo, é impossível guerrear de consciência tranquila, porque a racionalidade “fundadora” da sociedade é a racionalidade da paz – universalização da responsabilidade por meio da justiça.

A entrada do terceiro e, por conseguinte, o nascimento da justiça é também a possibilidade da Filosofia<sup>129</sup> enquanto dito, onde “a subjetividade *mostra-se* como Eu, como capaz de começo, ato de inteligência e de liberdade” (AE 176). Isso se justifica pelo fato de que a filosofia – que se diz em grego conforme afirmara Derrida<sup>130</sup>, ser *informada* pela ética. De igual maneira, pode-se dizer que a justiça possibilita o discurso filosófico, uma vez que autoriza o retorno da Ontologia, sem que isso consista na consumição anônima do *Há*. É preciso que se escreva a lei. É preciso que se a sabedoria da carne se transforme em Dito. Tanto a justiça como a filosofia precisam ser ditas, mas tão logo se desdizem, pois estão investidas pela ética no anacronismo da responsabilidade. É a transformação do *eros* filosófico que procura amar a sabedoria a pretexto de possuí-la. A filosofia transmuta-se em um “amor sem *eros*” (DVI 102), em “sabedoria do amor ao serviço do amor” (AE 176).

<sup>129</sup> “Fazer filosofia, portanto, não significa um mero exercício crítico do pensar, mas, em atitude de acolhimento, deixar-se de-pôr, colocar a própria liberdade em questão, ser para o Outro, na gratuidade do Ser que se revela enquanto dom, “o livre dom de si ao outro” (MELO, E. A. 2013, p. 84-85).

<sup>130</sup> Cf. DERRIDA, 2011, p. 220-222.

### 3.3.4. O amor e a paz

Mas de que amor fala Levinas? Será o amor entendido a partir do mandamento bíblico “ama teu próximo *como* a ti mesmo”? Somente se este “como a ti mesmo” não significar um retorno ao eu, de comprazimento e de prazer ou de medida, mas numa interpretação genuinamente talmúdica que reescreveria o versículo: “ama teu próximo; esta obra é como tu mesmo; ‘ama teu próximo; é tu mesmo; é este amor do próximo que é tu mesmo” (DVI 129)<sup>131</sup>. Levinas evita usar a palavra amor que já está “gasta e adulterada” (EN 130), mas que possui um significado muito profundo se entendida como substituição.

Ele diferencia o amor da concupiscência – amor erótico que é o saber – deste amor ético que também pode ser traduzido por caridade. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo” (Ibidem). Assim, na subjetividade maternal que, inspirada até a fissão da subjetividade, acolhe o outro-em-si, dá-se a maravilha de um amor gratuito e desinteressado. Gratuito porque não exige nem comporta reciprocidade. Desinteressado porque não corresponde à gesta de se, inter-esse. Amor que interrompe a lógica. Levinas “descreve o corpo maternal como um corpo vulnerável e à espreita, velando pelo bem daquele que abriga e do qual é refém, ou ainda, como um corpo proibido de todo repouso em si” (CHALIER, 1996, p. 169).

O amor que surge na assimetria da relação do eu ao outro é tão logo transposto para a sociedade na qual emerge o terceiro. Chalier observa que “a passagem da caridade à justiça começa, nesse momento, na necessidade de comparar outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas” (Ibidem, p. 134). Dessa maneira, ética e amor não se separam da justiça. No momento em que se faz necessário o cálculo, a pesagem, a distribuição equitativa dos bens, surge a filosofia investida de ética, “aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor” (EN 131). Noutras palavras, o amor é o que orienta e ordena a justiça.

A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor entendido a partir da responsabilidade. A política, abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça. (EN 135)

Tal compreensão incide diretamente sobre a maneira de se pensar o Estado a partir de Levinas. O Estado, como instrumento necessário à justiça, já no momento teórico do

<sup>131</sup> Quanto a essa possibilidade de interpretação, Levinas chama atenção para a necessidade de inverter a frase do hebraico, colocando o versículo *kamokha* (como a ti mesmo) no início entendendo tal amor não como uma repetição do amor a si, nem como mais que amor a si, mas enquanto amor que descreve o si. Cf. DVI 129.

pensamento, não pode impedir a fraternidade, antes deve assentar-se sobre tal fraternidade que nasce do amor. “Um estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado” (EN 132). Por esse viés, Levinas faz pensar em tantas ações estatais que, em nome da democracia, encobrem o Rosto. A garantia da paz não se consolida no contrato assinado entre governos que garante um cessar-fogo, mas não interrompe a guerra. Esta paz, apesar de preferível à guerra, não consiste na paz que advém da sabedoria do amor, antes é o resultado da preocupação consigo que cada Estado tem de se conservar: um tratado de paz antes que nos aniquilemos a nós mesmos com a guerra!

A paz ética de que Levinas fala deve ser entendida como “despertar para a precariedade do outro, ou ainda a positividade de uma paz orientada em cada instante para a gravidade de um amor sem concupiscência para com o próximo” (CHLIER, 1996, p. 154). Esta paz, no horizonte da história aberto pelo Infinito, consiste na promessa messiânica do amor.

A figura do Messias, familiar a Levinas pela tradição judaica, é indicativa de uma realidade futura que só se concretiza na escuta do passado imemorial. Tal perspectiva sinaliza não somente um tempo histórico, tempo que pela intuição histórica não virá (ao menos tão cedo!). Observa Sebbah (2009, p. 196) que “no judaísmo, a demora do messias é consubstancial à sua própria figura: um bom messias deixa de vir, decepciona desde sempre nossa expectativa”. A era messiânica, a era em que “justiça e paz se abraçarão” (Sl 85, 10), só se consolidará no dizer profético da subjetividade refém com o próximo. O profeta é aquele que abre o tempo presente para o futuro ser fissurado pelo Infinito. Logo, “o Messias está disposto a vir hoje mesmo. Mas tudo depende do homem” (DL 99).

Como o Dizer profético vem desestabilizar o dito filosófico e como o Infinito vem desestabilizar a imanência do ser, o profeta, por sua vez, vem perfurar a história elo inaudito de sua promessa: assim, ele faz com que a história seja verdadeiramente história, um fluxo incessantemente acionado por estar perfurado, traumatizado (SEBBAH, 2009, p. 196-197).

No entanto, quem é o Messias? Terá ele um nome? Esta não parece uma preocupação pontual para Levinas. Na sua maneira de entender o messianismo, tendo em consideração a leitura *mitnagdim* do Talmude, o messias tem a ver com a ipseidade do eu. Com efeito, é a subjetividade eleita para substituir Outrem, o Eu enquanto Si e Mim da acusação, que cumpre o papel de Messias. E, aqui, repete-se a citação de *Difficile liberté*, precisa em sua afirmação: “o Messias sou Eu, ser Eu é ser messias” (DL 118).



O tema do messianismo encerra esta sessão porque, ao suportar em sua carne o peso do mundo pela substituição, o Eu – sujeito exposto e vulnerável – traz um sinal de paz (*shalom*) em sua própria carne. A ferida do trauma é a possibilidade de um tempo novo, onde a justiça se concretize a partir do amor ao próximo. Tempos utópicos? Talvez! Mas amor que, enquanto significação – um-para-o-outro – dá sentido a isto que se chama de vida humana e vida na *pólis*.

Neste derradeiro capítulo, procurou-se analisar a intriga entre sensibilidade e ética no pensamento de Emmanuel Levinas, procurando enfatizar o sujeito-corpo como tempo/lugar da responsabilidade pelo outro – lugar não apenas espacial, nem temporalidade existencial, mas tempo e lugar éticos. Por essa razão, foi necessário passar pela sensibilidade como constituinte da subjetividade na fruição, mas igualmente na ferida. Foi preciso também investigar o modo pelo qual se opera o traumatismo da subjetividade pela proximidade, valendo-se das noções de contato, vulnerabilidade e inspiração. Assim, desenrolou-se a trama ética na qual a subjetividade se apresenta como perseguida e acusada, e, conseqüentemente, refém de Outrem. Tal in-condição do sujeito só poderia significar por meio de uma responsabilidade passível de substituição, até o sacrifício de si para o Outro.

A substituição como significância da significação reforça o Eu como linguagem, isto é, como signo que faz sinal para outrem. A linguagem da substituição foi explorada por Levinas como testemunho de uma glória – não a glória do Ser, que ainda faria residir o *conatus* na subjetividade – mas glória do Infinito. A entrada do infinito nesta abordagem foi a maneira encontrada pelo filósofo de mostrar como a palavra Deus se significa sem que assim houvesse remissão ao Ser.

Por fim, a intriga entre ética e sensibilidade foi tratada nos termos da justiça, que surge a partir da entrada do terceiro, que legisla sobre a proximidade, rompendo a estrutura dual do Dizer<sup>132</sup> e proporciona um estatuto para o pensamento teórico, a filosofia, a ontologia etc. Concluiu-se tal análise com a constatação de que apenas se informa pela sabedoria do amor – do amor que é substituição – pode-se fazer justiça verdadeira na sociedade e mudar os rumos da história na direção de uma paz.

Assim, percebe-se que sem a sabedoria que brota da sensibilidade não haveria nem responsabilidade, nem amor, nem testemunho, nem justiça, nem paz. A sensibilidade recoloca o problema da significação para além do Ser, retirando a camada ontológica que

---

<sup>132</sup> Cf. PIVATTO, Pergentino Stefano. *Responsabilidade e Justiça em Levinas*. Porto Alegre, Veritas, Volume 1, nº 1, 1995, p. 225.

ainda recobria a ética. É a carne, afeccionada pelo trauma do Rosto, que dá testemunho do Bem que a elegeu.

## CONCLUSÃO

O presente estudo pretendeu um exame acurado acerca da sensibilidade ética nos escritos do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. O problema investigado foi como articular a subjetividade de carne e osso com a ética, aqui entendida sob o prisma da relação ao Outro. O caminho percorrido valeu-se das obras *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e de outros textos do autor, bem como de comentadores que clarearam a compreensão. A hipótese vislumbrada previa que, a partir do novo sentido/semântica que a palavra ética toma no pensamento levinasiano, seria possível encontrar uma sensibilidade ética cuja radicalidade estaria no corpo exposto e vulnerável do sujeito ao próximo. A sequência da pesquisa, portanto, não poderia prescindir da análise da ética como relação do sujeito a outrem e da sensibilidade como constituinte da subjetividade.

A fim de fundamentar a nova semântica da ética desenvolvida por Levinas, foi necessário adentrar no universo do filósofo, sem contextualizá-lo biograficamente, procurando os elementos pré-filosóficos que dão sua marca pessoal à reflexão. Sendo assim, no primeiro capítulo, descobriu-se o lugar do judaísmo como *inspiração* da filosofia de Levinas, possibilitando ao filósofo um novo acesso argumentativo que não tem início na sintaxe do Ser. Também foi decisiva a aproximação do pensamento de Husserl e Heidegger – personagens da cena acadêmica do século XX cujo legado incide diretamente no pensamento levinasiano. Deu-se notável ênfase à crítica da ontologia que repercute no surgimento da ética como metafísica e como filosofia primeira. Deste ponto, foi possível chegar à crítica de Jacques Derrida à linguagem ontológica que regia os escritos levinasianos de *De l'évasion* a *Totalité et Infini*. Esta amigável crítica produz em Levinas uma linguagem ética, marcadamente hiperbólica, que tem por objetivo descrever a passividade anárquica do sujeito diante do traumatismo causado pela proximidade de Outrem. Com efeito, a partir desta virada linguística, conclui-se que a nova semântica da ética refere-se a um Dizer que desdiz o Dito. A Ética seria o *outro modo que ser* que promove o des-inter-essamento da essência e que não condiz mais a uma espécie de camada a recobrir a ontologia.

Nessa semântica diferenciada da palavra Ética subjaz, igualmente, uma nova compreensão de subjetividade não mais alicerçada na primazia do racional, mas na impressividade traumática da sensibilidade. O caminho percorrido por Levinas, em torno da questão da sensibilidade, inicia-se com a apropriação fenomenológica do sensível que gerou na filosofia contemporânea uma reabilitação do corpo. Sobressai o papel das cinestésias como forma de intencionalidade, questionando assim as estruturas lógicas que sustentam a representação. Partindo da inspiração husserliana, Levinas analisa o fenômeno do gozo e da fruição, definindo-os como forma de constituição da subjetividade *em si mesma*. Nas primeiras obras, esta subjetividade corporal foi associada ao evento de ser que interrompia o anonimato do *Há*. Em *Totalité et Infini*, formula-se, todavia, uma compreensão que excede a constituição ôntica do sujeito ao posicioná-lo como Mesmo. O Mesmo e o Outro são abordados como polos que garantem a relação ética por intermédio da separação. A economia do Mesmo centrada na sensibilidade foi apresentada como a condição de possibilidade para o acolhimento do Outro, caso contrário, a hospitalidade seria interessada e o desejo metafísico se converteria em necessidade.

No entanto, a partir da virada ético-linguística de seu pensamento, Levinas remodela o conceito de sensibilidade em função da proximidade de Outrem. Assim sendo, a sensibilidade torna-se uma noção chave do pensamento maduro do autor, expresso sobremaneira em *Autrement qu'être*, pois dele depende a sensibilidade enquanto vulnerabilidade e exposição. Ao reposicionar a sensibilidade para alguém da consciência e já tomá-la como afeccionada pelo próximo, desmonta-se a primazia da intencionalidade que subjazia às análises de *Totalité et Infini*. Ademais, a sensibilidade radicalmente anárquica em virtude de sua hetero-afecção conduz ao desinteressamento da essência e abre o universo do Mesmo para a ordem do Infinito.

No terceiro capítulo, portanto, procurou-se articular sensibilidade e ética tendo como ponto de partida o engendramento de uma subjetividade vulnerável e exposta por causa de sua carnalidade passível de ser traumatizada pelo Rosto. A violência deste trauma não caracteriza uma aniquilação do sujeito, mas produz a bondade responsiva – a própria responsabilidade. A obsessão gerada no sujeito pela proximidade coloca-o na condição de refém – acusado, não apenas culpado, mas eleito pelo próprio Bem para substituir a outrem. Note-se que o termo substituição só pode ser compreendido como encarnação: não se trata de mera empatia, de um simples *colocar-se* no lugar do outro, mas de ocupar seu lugar com toda a densidade material de um sujeito sensível, sendo susceptível inclusive de morrer por ele. A

sensibilidade, nestes termos, seria o próprio corpo oferecido sem escolha por parte da liberdade e da razão.

Logo, o corpo é o lugar da ética, onde se concretiza a trama da responsabilidade até a substituição. Não se tratou de uma abordagem antropológica ou metafísica, ou ainda de uma ontologia da corporeidade, mas de encontrar a significação do humano. O corpo que se faz ética é também um significado: torna-se signo, faz-se palavra cuja pronúncia não se restringe à palavra dita, mas, porque é Dizer, comporta todo sentido do verbo *doar-se*. A palavra que é o corpo só pode ser um testemunho do Infinito, uma vez que os homens só podem acessá-lo na sua responsabilidade uns pelos outros. De tal maneira, Levinas lança mão de termos oriundos do universo religioso: existe na ética uma inspiração e uma profecia, existe uma vocação messiânica. A profecia que vem da entrada do *outro-no-mesmo* (inspiração) convoca a subjetividade à obediência ao mandamento. O corpo, sinal desta obediência que acolhe maternalmente o próximo, testemunha e glorifica o Deus que passa no rasto do *outro homem*. O sujeito, como testemunha do Infinito, é chamado a ser *messias*.

Conclui-se que a extensa obra de Levinas e sua vasta composição léxica permitem nos aproximar da sensibilidade de um *outro modo* daquele a que se está habituada a filosofia no Ocidente. Uma sensibilidade ética que corresponde a um corpo encarregado de outrem e não de si mesmo. Corpo que não responde aos ditames da razão e da liberdade enquanto começo no Ser, mas que se vê incumbido de responsabilidade por aquele que se aproxima. Corpo obediente, na passividade do acusado, que se substitui. Certamente que existem aspectos a serem desenvolvidos nessa análise, e que, por razões de extensão e fidelidade à temática, passaram à margem. Temas como a erótica, o viés político da corporeidade e a justiça como retorno à ontologia merecem a atenção e permanecem como provocação para outras pesquisas. Por ora, a presente dissertação visa a introduzir o tema da sensibilidade a partir da ética como eixo fundamental da compreensão do pensamento de Levinas.

Por fim, resta uma pergunta: Levinas elaborou uma ética da sensibilidade ou simplesmente ocupou-se de uma sensibilidade em viés ético? Talvez essa pergunta insinue a possibilidade de uma aplicabilidade prática do que fora estudado. Entretanto, antes do debate se é possível ou não aplicar em termos concretos o pensamento levinasiano, deve-se ter em mente aquilo que já no início procuramos demonstrar: o objeto de Levinas não é a normatividade ou a formalização da ética, mas uma constatação fundamental – a de que, na relação, o Outro *me* afecciona antes que eu possa pensá-lo, e, por isso, minha responsabilidade antecede a minha liberdade. Em outras palavras, o desejo de Levinas não é

fundamentar a lei e a norma, apesar de possível, mas encontrar o *excepcional do humano* ou o seu sentido. Não o sentido do ser, mas o *sentido* enquanto significação: “uma racionalidade, uma inteligibilidade [...] que originariamente não é tema, não é objeto de um saber, não é o ser de um ente, não é a representação” (VR 27). Sentido que ultrapassa o tempo e a memória, que perfura o pensamento e toca a carne. Sentido que não se conforma ao *dito*, mas que o desdiz a todo momento. Sentido que, em última análise, encontra-se como amor pelo Outro e que traz como promessa a Paz.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

LEVINAS, Emmanuel. *Da evasão*. Tradução André Veríssimo. Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Tradução Paul Albert Simon e Lúcia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem a ideia*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Deus, a morte e o tempo*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

\_\_\_\_\_. *Difícil Libertad*. Tradução João Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

\_\_\_\_\_. *Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Steffano Pivatto et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução José Gama. Lisboa: Edicoes 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Étique comme philosophie première*. Paris: Payot et Rivages, 2015.

\_\_\_\_\_. *Être juif*. Paris: Payot et Rivages, 2015.

\_\_\_\_\_. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto et al. 4 ed. Petropolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Le Temps et l'Autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

\_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

\_\_\_\_\_. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1975.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2015

\_\_\_\_\_. *Violência do Rosto*. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.



### Bibliografia secundária

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AIXENDRI, Robeto Roda. La sensibiliad como origen y sustento de uma metafísica de lo concreto. *Verdad y vida*, Madrid, n. 185, jan-mar 1981. p. 109-113.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: \_\_\_\_\_, *Aristóteles*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção “Os Pensadores”.

\_\_\_\_\_. Metafísica. In: \_\_\_\_\_, *Aristóteles*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção “Os Pensadores”.

BACCARINI, Emilio. Emanuel Levinas: dizer Deus “Outramente”. In: PENZO, Giorgio. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998 p 421-424.

BARROS, Marcelo. *Sobre el cuerpo y la filosofía del hitlerismo*: Una contribución a la lógica del pasaje al acto. Disponível em <<http://www.marcelobarros.com.ar/template.php?file=Articulos/Sobre-el-cuerpo-y-la-filosofia-del-hitlerismo.html>>. Acesso em 20 dez. 2015.

BATISTA, João Bosco. O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Levinas. *Estudos Filosóficos*, v. 1, n. 1, 2008. p. 84-89. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art8\\_rev1.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art8_rev1.pdf)> Acesso em 22 out. 2014

BECKERT, Cristina. *Subjetividade e diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

BORDIN, Luigi. Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Levinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese*, Belo Horizonte, 1998, v. 25, n. 83, p. 551-562.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Tradução J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CALIN, Rodolphe. Le corps de la responsabilité, sensibilité et subjectivité chez Levinas. In : *Les Etudes philosophiques*, 2006, v. 3, n. 78, p. 298.

\_\_\_\_\_. SEBBAH, François-Davi. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris:Ellipses Édition Marketing, S.A, 2002.

CELAN, Paul. Mohn und Gedächtnis. In: \_\_\_\_\_. *Sete rosas mais tarde. Antologia poética*. Seleção, tradução e introdução de Joa Barrento e Y. K. Caetano. Lisboa: Cotovia, 1996.

CEREZER, Cristiano. A dor da responsabilidade: sensibilidade e individuação éticos em Levinas. *Kínesis*, São Paulo, v. 2, n. 3, abr./2010, p. 1 – 12.

\_\_\_\_\_. Outramente que ser ou mais-além da essência: O Argumento de Emmanuel Levinas. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 5, n. 10, dez. 2012. p. 156-186. Disponível e: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Cerezer\\_12.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Cerezer_12.pdf)> Acesso em 22 out. 2014.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2012.

COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade, *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 1, 2014, p. 185-209. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642003000100010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100010)>. Acesso em 23 jun. 2016.

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

DABINSKI, John E. *Sensibility and singularity: the problem of phenomenology on Levinas*. State University of New York Press: Albany, 2001.

DANNER, Fernando. O sentido da biopolítica em Michel Foucault. *Estudos Filosóficos*, v. 1, nº 4, p. 143-157, 2010.

DARDEAU, Denise. A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Levinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana, *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 7, n. 2, jun.-set. 2015, p. 189. Disponível em <<http://ojs.fe.unicamp.br/ged/rfe/article/download/6549/5978>>. Acesso em 01 nov. 2016.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo....* São Paulo: Loyola, 2011.

ESPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução Joaquim de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

\_\_\_\_\_. Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001. p. 245-266.

FARIAS, André B. de. *Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. p. 15. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2807>>. Acesso 15 ago. 2016.

FLUSSER, Vilem. *Ser Judeu*. São Paulo: Annablume, 2014.

HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Levinas*. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

LELOUCHE, Raphael. *Difficile Levinas: peut-on ne pas être levinassien?*

LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo*. Madrid: Fondo de Cultura Econômica, 2002.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Livre de Poche, 2013.

\_\_\_\_\_. Entretien reçu par Chr. Descamps, in *Entretien avec Le Monde*, Paris : La Découverte et Journal Le Monde, 1984.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica I*. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Tradução Therezinha Deustch. Barueri: Manole, 2005.

MACIEL, Marcela Albuquerque. Homossexualidade e homofobia: reflexões à luz da biopolítica de Foucault e da ética da responsabilidade de Levinas. *E-Gov*: portal de e-governo, inclusão digital e sociedade do conhecimento, Florianópolis, mai. 2012. Disponível em <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/homossexualidade-ehomofobia-reflex%C3%B5es-%C3%A0-luz-da-biopol%C3%ADtica-de-foucault-e-da%C3%A9tica-da-respo>>. Acesso em 10 jan. 2017.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *A glória do ateísmo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

MARION, Jean-Luc. *Emmanuel Levinas et la Phénoménologie*. Paris: Press Universitaires de France – PUF, 2008.

MARTINS, Rogério Jolins. LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução a Levinas: pensar a Ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014.

MELO, Edvaldo Antonio de. Provocações sobre a liberdade em Levinas. *Inconfidentia*, Mariana-MG, v. 1, n. 1, jul/dez 2013. Disponível em <<http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/6.pdf>> Acesso em 10 set. 2016. p. 76-86.

MELO, Nélcio Vieira de. A consciência Intencional segundo Levinas. *Studium*, Recife, v. 4, n.7-8, dez. 2001.

MELO, Nélcio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MENEZES, Magali Mendes de. A maternidade como expressão da subjetividade na obra de Emmanuel Levinas. *Perspectiva filosófica*, v. X, n. 19, jan-jun. 2003, p. 188-189.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. Sensibilidade ética em Emmanuel Levinas. *Kínesis*, Marília, v. 3, n. 6, dez. 2011, p. 170-183. Disponível em <<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/JoseValdineiAlbuquerqueMiranda.pdf>>. Acesso em 12 dez. 2015.

MORO, Ulpiano Vasquéz. A teologia interrompida: para uma interpretação de Levinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.14, n.32, 1982. p. 51-73.

\_\_\_\_\_. A teologia interrompida: para uma interpretação de Levinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.15, n.37, 1983. p. 365-383.

\_\_\_\_\_. *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la universidad Pontificia Comillas, 1982.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. O rosto e a passagem do infinito. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, v.41, n. 01, ano, 1991, p. 5.

\_\_\_\_\_. Rosenzweig e Levinas. Alguns pontos comuns. *Brotéria*, Lisboa, v. 122, n. 56, ano 1986, p.517; 519-521.

PAIVA, Márcio. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, 11. 88, 2000. p. 213-231.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

\_\_\_\_\_. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

PEPERZAK, A. T. *Beyond*. 2 ed. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 29-97.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, Volume 1, nº 1, 1995, p. 225.

PLOURDE, Simonne. *Emmanuel Levinas: altérité et responsabilité: guide de lecture*. Paris: Cerf, 1996.

POIRIE, Francois. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. Tradução J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

REICHOLD, Anne. *A corporeidade esquecida: sobre o papel do corpo em teorias ontológicas e éticas da pessoa*. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria do amor: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

RIBEIRO, Luciane Martins. *A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

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

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Proximidade e eleição no Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas, *Theoria*, Pouso Alegre, v. 4, n. 9, 2012, p. 147-159. Disponível em <[http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade\\_e\\_eleicao\\_no\\_humanismo\\_do\\_outro\\_homem\\_de\\_emmanuel\\_levinas.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0212/proximidade_e_eleicao_no_humanismo_do_outro_homem_de_emmanuel_levinas.pdf)>. Acesso em 10 abr. 2016.

SANTOS, Luciano dos. *O sujeito encarnado*: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SEBBAH, François David. *Levinas*. Tradução Guilherme Joao de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, José Tadeu Batista. Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas. In: SUSIN, Luis Carlos [et alli]. *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo*: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

TORRES, Isidoro Requena. Sensibilidad y alteridade en E. Levinas. *Pensamiento*: revista trimestral de investigación y información filosófica, publicada por las facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España. Madrid, v. 31, n. 121, jan-mar 1975, p. 125-149.

VANNI, Michel. Sensibilité et corporéité: l'affection par l'autre. In: \_\_\_\_\_. *L'impatience des réponses*: l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique. Paris: CNRS Golitróns, 2004.

WING-KAI, Lok. *Foucault, Levinas and the Ethical Embodied Subject*, 2011. 333f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Institute for Christian Studies, Toronto, Canadá, 2011. Disponível em <[http://www.http://ir.icscanada.edu/icsir/bitstream/10756/274413/1/Lok\\_WingKai\\_201105\\_PhD\\_Thesis.pdf](http://www.http://ir.icscanada.edu/icsir/bitstream/10756/274413/1/Lok_WingKai_201105_PhD_Thesis.pdf)>. Acesso em 10 jan. 2017.