

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUCIANO COSTA SANTOS

***O SUJEITO É DE SANGUE E CARNE:*
A SENSIBILIDADE COMO PARADIGMA ÉTICO
EM EMMANUEL LEVINAS**

Porto Alegre
2007

LUCIANO COSTA SANTOS

***O SUJEITO É DE SANGUE E CARNE:*
A SENSIBILIDADE COMO PARADIGMA ÉTICO
EM EMMANUEL LEVINAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto

Porto Alegre
2007

Para Lene e Clara:
amor maior

AGRADECIMENTOS

Àquele por, em, com e para Quem vivo;

A Severiano e Marlene, meus pais, amigos de sempre;

A Lene, doce e valente companheira, por dividir comigo esta e tantas outras aventuras; e a Clara, minha filha, por quem a vida me foi dada de novo;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pergentino Pivatto, mestre que transparece o que ensina, firmeza de rocha e placidez de lago, por ter deixado o fruto medrar a seu tempo;

À Universidade do Estado da Bahia (UNEB), pela licença remunerada, e à Porticus Foundation, na pessoa do Sr. Einardo Bingemer, pela bolsa de estudos, sem as quais não seria possível a realização do Doutorado fora da Bahia;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES –, pelo apoio financeiro para realização de estágio sanduíche em Paris durante o Doutorado;

Ao Decano do Institut Catholique de Paris, Prof. Dr. Philippe Capelle, pela orientação durante o estágio sanduíche nesta instituição;

A D. Walmor Azevedo, pelo apoio decisivo quando o projeto apenas nascia;

À Dra Thérèse Martin, sem cujo constante amparo esta obra dificilmente viria à luz;

Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, animador maior dos estudos levinasianos no Brasil, cujo talento incomum só não é maior do que a vocação para agregar pessoas e facilitar destinos;

Ao Prof. Dr. Luis Carlos Susin, de cuja palavra bebemos de Levinas em sua fonte mais pura;

Aos companheiros do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL), André Brayner, Tadeu Souza, Sandro Sayão, Marcelo Pelizolli, Magali Meneses, Giovana Dalmás, Vanderlei Carbonara e Marcelo Fabri, pelos aprendizados e bons momentos partilhados, e em especial a Evaldo Kuiava, pela memorável hospedagem em POA;

À mana Ana, companheira de sangue e alma, e aos manos Paulo, Joseh e Marco, por caminharem e torcerem junto comigo;

À querida Solange Silvany, e a Jailson de Jesus e D. Clemente Medeiros OSB, velas acesas no longo caminho;

À querida família Seixas, Paulo, Louise, Ana e Raquel, minha lareira de calor humano durante os frios do Porto;

Ao Haroldo Lima, pela força de sempre; ao Arno André, Jason e Cleber, pela confraria lítero-musical do Partenon; ao Aloísio Santos, pelo pão da música; a Saja, pelo pão da Palavra; a Delmar Schneider, pela solitária e constante torcida; e a Regina, pelos apoios em casa;

Ao CEAS, na pessoa do amigo Iran, em cujo Conselho Editorial o pensamento de Levinas ganha carne e rosto;

A Porto Alegre, cidade que me ensinou a respeitar o frio e a valorizar – como nunca – um calor que só as pessoas podem dar;

A Paris, amada cidade iluminada, que me deu a chance única de conhecer Jean-Luc Marion, Jean Louis Chrétien, Jean Greisch, Philippe Capelle e o lugar onde viveu e ensinou Emmanuel Levinas.

À Bahia, pelo sol e pelo sal de suas águas.

RESUMO

Numa leitura itinerante do pensamento de Emmanuel Levinas, que refaz e articula seus principais momentos, intentamos aprofundar o sentido ético da subjetividade enquanto responsabilidade pelo Outro ou um-para-o-Outro, mostrando que o humano se abre com a possibilidade extraordinária de que a alteridade do Outro venha a contar para o sujeito antes que a sua própria identidade para si mesmo. O ponto agudo deste projeto é sustentar que o sentido ético da subjetividade não emerge de modo suficiente sem uma exaustiva referência à sua dimensão sensível e encarnada. Esta articulação nodal entre ética e encarnação, ou responsabilidade e sensibilidade, torna-se patente à medida em que se descreve o arco de constituição da subjetividade, quer como ser para-si, no gozo sensível e na apropriação econômica das coisas do mundo, quer como um-para-o-Outro, na suscetibilidade a ser afetado pela alteridade de outrem e responder por ela com o dom dos próprios recursos ou, em última instância, com o dom de si mesmo, uma vez que o sujeito primariamente se constitui a partir do que ele frui e tem. Esta afetabilidade responsiva inscrita na sensibilidade humana, que a torna não-indiferente à diferença do Outro antes de seu próprio poder de decisão, é descrita por Levinas com o termo “vulnerabilidade” e encontra na maternidade o seu *analogon* por excelência.

Palavras-chave: Subjetividade; Sensibilidade; Gozo; Responsabilidade; Vulnerabilidade.

SOMMAIRE

Une lecture qui parcourt la pensée de Emmanuel Levinas permet de refaire et d'articuler ses traits et moments principaux, et par ce cheminement nous cherchons d'approfondir le sens éthique de la subjectivité comme responsabilité pour l'Autre ou l'un-pour-l'Autre, et de montrer que l'humain s'ouvre par la possibilité extraordinaire du fait que l'altérité de l'Autre puisse intervenir dans le sujet avant même de sa propre identité pour soi-même. Le point aigu de cette thèse cherche à soutenir que le sens éthique de la subjectivité n'apparaît pas suffisamment sans une exhaustive référence à sa sensibilité et son incarnation. Cette articulation nodale entre éthique et incarnation ou entre responsabilité et sensibilité se montre avec patence à partir des descriptions de l'arc de constitution de la subjectivité, soit comme être pour-soi par la jouissance et l'appropriation économique des choses du monde, soit comme l'un-pour-l'Autre susceptible d'être affecté par l'altérité d'autrui et de lui répondre par le don de ses ressources et, en dernière instance, par le don de soi-même, compte tenu du fait que le sujet se constitue en premier chef par la jouissance et la possession. Cette affectabilité inscrite dans la sensibilité humaine comme responsabilité qui la rend non-indifférente à la différence de l'Autre avant même son propre pouvoir de décision, est décrite par Levinas comme "vulnérabilité" et trouve dans la maternité son *analogon* par excellence.

Mots clés: Subjectivité; Sensibilité; Jouissance; Responsabilité; Vulnérabilité.

ABREVIATURAS

OBRAS DE LEVINAS

- . AE – Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence
- . DL – Difficile Liberté
- . DVI – De Dieu qui Vient à l'Idée
- . E – De l'Évasion
- . EDE – En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger
- . EE – De l'Existence à l'Existant
- . EI – Ethique et Infini
- . EN – Entre Nous – Essais sur le Penser-à-l'Autre
- . HAH – Humanisme de l'Autre Homme
- . SS – Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques
- . TA – Le Temps et l'Autre
- . TI – Totalité et Infini

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	INCURSO: O AVESDO DO SENTIDO	26
1.1	MAL DE SER	27
1.2	<i>HÁ</i>	35
1.3	O HORROR	40
1.4	UM CONTRAPONTO	44
1.5	A HIPÓSTASE	46
2	ENCARNAÇÃO ESTÉTICA: O EU EM SEU REINO	54
2.1	O MUNDO	55
2.2	A FALTA FELIZ	59
2.3	GOZAR A VIDA	65
2.4	O SENTIDO E O SENSÍVEL	72
2.5	O EU <i>ATEU</i>	84
3	ENCARNAÇÃO ERÓTICA: ENTRE O REINO E O EXÍLIO	96
3.1	RECOLHIMENTO E ACOLHIMENTO	97
3.2	O FEMININO	101
3.3	<i>EROS</i> : FACE-A-FACE	106
3.4	<i>EROS</i> : CORPO-A-CORPO	117
3.5	O EU FECUNDO	129
4	ENCARNAÇÃO ÉTICA (I): O EU EM ÊXODO	137
4.1	A OUTRA SENSIBILIDADE	138
4.2	NO LIMAR DA ALTERIDADE	140
4.3	A PAIXÃO FECUNDA (I)	145
4.4	A PAIXÃO FECUNDA (II)	154
4.5	ALTERIDADE ÉTICA	159
5	ENCARNAÇÃO ÉTICA (II): O EU EM EXÍLIO	173

5.1	A EPIFANIA DO ROSTO	174
5.2	<i>MÃOS QUE DÃO</i>	178
5.3	PROXIMIDADE	185
5.4	CON-TATO E CARÍCIA	196
5.5	ENTRANHAS MATERNAS	204
6	EXCURSO: A FONTE DO SENTIDO	225
6.1	RELIGIÃO	226
6.2	O INFINITO	230
6.3	SUBVERSÃO ÉTICA	232
6.4	ELEIDADE	236
6.5	JUDAÍSMO	242
	CONCLUSÃO: OS OUTROS DE LEVINAS	246
	BIBLIOGRAFIA	255

INTRODUÇÃO

CONTEXTO

A ética é a ótica espiritual.

O texto a seguir propõe uma leitura itinerante do pensamento de Emmanuel Levinas, focada na articulação das categorias de sensibilidade e alteridade, tendo como principal fio condutor os momentos de constituição da subjetividade registrados ao longo de sua obra. Antes de mais nada, trata-se de mostrar que o sujeito se constitui como humano na responsabilidade pelo Outro, de modo que a alteridade deste chega a contar para ele antes que a sua própria identidade para si mesmo. Mais ainda, a aventura humana se inicia na possibilidade extraordinária de que a identidade do sujeito de tal modo se veja alterada pelo chamado responsivo do Outro, a ponto de vir a converter-se em *um-para-o-Outro*, transcendendo a constrição a *se* ser inscrita na essência do ser, indo além da alternativa entre ser ou não-ser que submete a totalidade dos entes.

Tendo como pano de fundo essa interpretação da subjetividade em chave ética, trata-se neste projeto de reconstituir, com Levinas, o arco que vai do nascimento do sujeito como ser *para-si*, na fruição sensível das coisas do mundo, à sua definitiva constituição como um-para-o-Outro, que radica na suscetibilidade a ser afetado pela alteridade do Outro e responder por ela – afecção responsiva que o autor denomina *vulnerabilidade* –, cuidando-se de mostrar que, quer o sujeito *frua* de si mesmo em sua morada mundana, quer seja *afetado* pela alteridade do Outro no *êxodo ético*, não há como decifrar-lhe a constituição sem uma permanente e radical referência ao seu estatuto encarnado e sensível, razão pela qual este percurso interpretativo

em demanda do sentido ético da subjetividade será, também e com igual peso, uma travessia para dentro do enigma da encarnação humana.

Tem-se, pois, em vista um autor – Emmanuel Levinas – e um horizonte investigativo – a questão da subjetividade interpretada em chave ética – colhidos na história recente do pensamento ocidental, especialmente em sua vertente fenomenológica, mas não apenas isto. Ao repor em questão o ético, tal como Levinas o entende, pensamos co-responder a um apelo inerente ao próprio contexto sócio-cultural contemporâneo, no qual uma *crise da subjetividade* de vasto alcance e graves conseqüências impõe que se assuma com decisão a sempre renovada questão sobre o sentido do humano.

Duas Guerras Mundiais, genocídios totalitários, a globalização do sistema de Mercado e o acelerado progresso das biotecnologias fizeram com que, desde o século passado, a reposição da questão sobre o sentido do humano viesse assumindo franca atualidade, com toques de urgência. Com efeito, em que sentido se pode ainda falar em sujeitos autônomos, em um sistema social em que as decisões individuais são regidas, em última instância, pelo Mercado? Como falar ainda em sujeitos diferentes, em um sistema social em que os indivíduos são equalizados a partir e em função do valor de troca? Como sequer falar, ainda, em sujeitos humanos, quando o domínio das engenharias genética e cibernética está a um passo de facultar, com as figuras do *clone* e do *robô*, a quase reprodução técnica de indivíduos da espécie? Diante dos impasses a que chegou a civilização ocidental moderna, erguida em nome de valores supostamente universais, volta à tona o desafio de mobilizar uma profunda e rigorosa revisão de seus fundamentos éticos, a fim de perscrutar que dimensões do humano – e que valores correspondentes – podem resistir às crises e às críticas, a ponto de franquear o advento de um novo e consistente sentido civilizatório.

O filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas (1906-1995) – que, como soldado francês, permaneceu cativo do exército nazista nos anos da 2ª Guerra e, como judeu, teve a família

dizimada no Holocausto –, assume a questão do sentido do humano no centro de seu pensamento, chegando a promover uma significativa virada epistêmica na história do pensamento ocidental, ao sustentar a proposição da *ética como filosofia primeira*. Esta proposição significa, em primeiro lugar, o reconhecimento da anterioridade e da primazia da *questão ética* (qual o sentido do agir humano?) sobre as questões ontológica (o que é a realidade?) e gnoseológica (o que se pode conhecer?); e a assunção da *posição ética* como perspectiva fundadora de sentido, que possibilita uma decifração suficiente dos diversos campos de sentido e de ação humanos. Ou seja, somente a partir da ética, e nela, a racionalidade encontra o seu verdadeiro estatuto; fora da ética, entregue exclusivamente a si mesma, a razão periga sucumbir ao risco de permanecer integralmente coerente consigo mesma – lógica – e, ao mesmo tempo, desumana. Fato atestado pelos estados totalitários, eminentemente organizados em sua mecânica e, na mesma proporção, violentos em sua ação. Em suma, em Levinas *a ética é a ótica*.

QUESTÃO (I): ALTERIDADE ÉTICA

Mas, afinal, o que diz “ética”?

Segundo Alain Finkielkraut, em E. Levinas *ética*

não é um bem soberano nem um dado imediato da consciência, nem a lei imposta por Deus aos homens, nem a manifestação, em cada homem, de sua autonomia: a ética é, em primeiro lugar, um acontecimento. É necessário que algo ocorra ao Eu para que deixe de ser uma ‘força que discorre’ e descubra o escrúpulo. Este golpe de efeito é o encontro com o outro homem ou, mais exatamente, a revelação do rosto[...] Encontro e não conhecimento: revelação e não descoberta.¹

Apud SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: Dez Ensaios sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 237.

Revelação da alteridade de outrem e não descoberta de um dado da consciência: eis delineada toda a distância crítica da ética levinasiana em relação à concepção moderna de sujeito. Pois o sujeito moderno reconhece o seu fundamento em si mesmo, enquanto sujeito ab-soluto, cuja atividade cognitiva termina por assimilar a realidade das coisas à sua própria identidade. Na perspectiva moderna, à subjetividade absoluta corresponde uma razão total, que principia e conclui em si mesma, englobando todas as dimensões possíveis da realidade e subsumindo a si, como momentos ou modos seus – como ob-jetos –, tudo o que a princípio se lhe contrapõe. O sujeito moderno é monológico e tautológico: não escuta senão a si mesmo; adequando o Outro ao próprio saber, despe-o “de sua estranheza”, não aprendendo “nada de absolutamente novo, estrangeiro ou transcendente”.² Em suma, a ética moderna assegura a liberdade do sujeito, mas não a justiça ao Outro.

Ora, o pensamento de E. Levinas pode ser considerado, justamente, como uma tentativa de recepção dessa exterioridade preterida, obcecado que é pelo excedente de sentido exterior à totalidade que rege os projetos sistêmicos da modernidade. Por outro lado, Levinas tampouco se alinha a correntes ditas “pós-modernas” que, pondo em cheque os princípios modernos de consciência e liberdade, reduzem o sujeito a feixe de saberes e de linguagens socialmente constituídos, concluindo por sua falência.

Diante da urgência da questão do sentido do humano e da insuficiência das perspectivas moderna clássica e pós-moderna, assistimos, em Levinas, à emergência de uma outra possibilidade de sentido, a partir da revisitação das fontes espirituais judaicas, das quais extrai a sua concepção do humano, movendo-se em nível discursivo estritamente conceitual e argumentativo.

Entre a subjetividade absoluta moderna e a “morte do sujeito” pós-moderna, o pensamento levinasiano divisa *outra subjetividade*, que não se enucleia em torno de propriedades

² SOUZA, Ricardo T. de. **Sujeito, Ética e História**: Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 55.

ontológicas ou da atividade auto-reflexiva da consciência, mas na vocação a responder por outrem, a falar por sua alteridade ou substituí-la, vocação na qual radica o que Levinas denomina *ética*. Subjetividade, portanto, como responsabilidade ou um-para-o-Outro. Em Levinas, a categoria de identidade não recobre o estatuto ético da subjetividade. Esta não é “idêntica”, pois não começa em si nem coincide consigo mesma, mas *única*, porquanto investida por outrem de modo insubstituível para responder por sua alteridade.

Para Levinas, o estatuto ético da subjetividade como um-para-o-Outro não se resume à iniciativa do sujeito em direção ao Outro – por exemplo, na aplicação de normas que visem protegê-lo –, pois, nessa iniciativa, o sujeito, a rigor, não chega a sair de si mesmo e permanece como centro constitutivo da realidade, acabando por assimilar a alteridade de outrem à sua própria identidade. O um-para-o-Outro – e nisto reside o núcleo deste projeto – *só pode cumprir-se como passividade ou afecção, isto é, como aptidão a ser afetado por outrem e a recebê-lo em si mesmo*. Tal aptidão a ser afetado – ou vulnerabilidade – constitui, segundo Levinas, o próprio da sensibilidade ética, cujo *analogon* por excelência é a maternidade.

QUESTÃO (II): A SENSIBILIDADE

Levinas retira a sensibilidade do estatuto gnoseológico a que esta permanecera reduzida na tradição ocidental, enquanto recepção sensível dos objetos que conclui em apreensão conceitual. Passividade “mais passiva” que a da recepção cognitiva, fora do alcance da consciência e do poder de decisão do sujeito, pura abertura na proximidade, sem mediações e sem reservas, ex-posição ao Outro até o trauma ou “pele do Outro sob a minha pele”, a sensibilidade é, em Levinas, dimensão na qual se tece o nascimento do Outro no mesmo até a substituição do mesmo pelo Outro; este nascimento é o que torna efetivamente possível o

sentido da ética enquanto relação com a alteridade de outrem e, nessa medida, faz nascer o próprio sentido do humano como tal. Nessa perspectiva, ganha sentido a expressão *éthique pathique* – “ética do *pathos*” – cunhada por T. Hisashige³ para designar o pensamento levinasiano.

Trata-se, portanto, aqui, de recuperar a sensibilidade como chave paradigmática para uma abordagem ética da subjetividade enquanto responsabilidade ou um-para-o-Outro. E, a partir e em torno da sensibilidade, ensejar uma ampla descrição da condição encarnada – corporal e afetiva – da subjetividade, aprofundando suas implicações éticas.

A importância fulcral da questão da sensibilidade, de modo algum alheia ao percurso do pensamento de Levinas, talvez possa assim resumir-se: “mais espiritual, mais sensível”. Movendo-se na contracorrente de uma tradição ocidental que remonta a fontes órfico-pitagóricas, o pensamento levinasiano admite, de modo mais ou menos enfático, o pressuposto de que é no seio da condição carnal e sensível – e das relações inter-carnais e inter-sensíveis – que o humano se constitui e se desdobra.

Desde a descoberta da intencionalidade sensível em Husserl, passando pela recuperação do estatuto ontológico da corporeidade em Gabriel Marcel (“eu não tenho meu corpo, eu sou meu corpo”), até a ontologia sensível do último Merleau-Ponty – que já apaga qualquer vestígio de separação entre sujeito e objeto – e a fenomenologia da encarnação de Michel Henry, vem-se consolidando no pensamento contemporâneo o reconhecimento de um *logos sensível* – a revelação da verdade se dá não somente por meio de, mas *no ver*, tocar, saborear etc. –; e de um *sujeito sensível*, conforme o qual é gozando-padecendo a totalidade vivente de sua carne, e relacionando-se com a carne de outrem, que o homem ensaia a descoberta de sua medida. Nesses marcos, a sensibilidade não é superfície da realidade, à espera de um olhar distante e neutro que a atravesse e a desvende para além de si mesma; ela é a própria textura

³ HISASHIGE, T. “Pour une éthique pathique. En référence à la pensée d’Emmanuel Levinas”. In: GREISCH, J. e ROLLAND, Jacques. **Emmanuel Levinas: l’Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Cerf, 1993.

da realidade, e é em sua intimidade que esta revela os seus segredos. Nessa perspectiva, a hermenêutica da existência implica e impõe uma hermenêutica da condição sensível.

Em Levinas, a concepção de sensibilidade recebe uma nova e decisiva inflexão: é sensibilidade ética. Pensada como vulnerabilidade, a sensibilidade abre passagem à diferença de outrem na não-indiferença da responsabilidade, constituindo a subjetividade como um-para-o-Outro. Somente um ser sensível pode ser afetado e deslocado, em seu núcleo, por outrem, a ponto de situar-se além da alternativa de ser e não-ser, respondendo por outrem antes que por si mesmo. Assim, em Levinas convergem duas grandes correntes do pensamento contemporâneo: o *pensamento da alteridade*, mais acima referido, de inspiração judeo-cristã, que, além do próprio Levinas, tem como alguns de seus mais importantes representantes, no século XX, F. Rosenzweig, M. Buber, G. Marcel e, mais recentemente, Jean-Luc Marion; e o mencionado *pensamento da encarnação*, que recua a Maine de Biran, germina em Husserl e se afirma em Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Michel Henry e Jean-Luc Marion .

Como dissemos mais acima, no pensamento de Levinas destaca-se, em primeiro lugar, o caráter não cognoscitivo da sensibilidade. O sensível “não é um conhecimento balbuciante, nem mesmo uma fonte do conhecimento, como em Kant, mas o lugar de uma relação com o Outro e consigo mesmo, que escapa à ordem da representação e da intencionalidade”.⁴ Mais que recepção de dados, irredutível à consciência e incomensurável à idéia, o sensível é a pura imediatez do gozar, do sofrer e do contato – afecção antes que informação. Por não reduzir-se a momento da atividade cognoscitiva do sujeito, a sensibilidade é – e eis o seu segundo aspecto, segundo Levinas – passividade “mais passiva que toda passividade”, o fato de a subjetividade não começar em si mesma e não receber sua significação de si mesma, mas daquilo que a afeta. Essa passividade recebe em Levinas o nome de “vulnerabilidade” ao

⁴ CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. **Le Vocabulaire Levinas**. Paris: Ed. Ellipses, 2002, p. 53.

referir-se à imediatez da exposição a outrem. “Inversão da intencionalidade” (AE, 81), “inverso da certeza de si do eu” (AE, 94), a vulnerabilidade marca a passagem para além do reino do *mesmo*; escava no *conatus* do sujeito um vazio ontológico (outramente que *ser e não ser*) em que se dá o nascimento do Outro no mesmo, até a constituição do um-para-o-Outro.

Descrita como “traumatismo”, “desnudamento além da pele, até ferida mortal” (AE, 84), a vulnerabilidade é pensada sob o signo da dor. Ora, a dor da vulnerabilidade é a contraface do estofo primário da sensibilidade, que é gozo. Entretanto, essa contrapartida não é aqui de ordem dialética, pois a vulnerabilidade não propriamente diminui, nega e menos ainda perverte o gozo da sensibilidade – de resto, nenhuma negação do gozo seria suficientemente eficaz a ponto de anular a sua soberania mundana, pois até nas “dores do mundo” ele se insinua e se afirma –, mas transcende-o ao votá-lo a outrem como dom. A dor do dom não vai contra o gozo, mas além dele. No entanto, permanece o fato de que a vulnerabilidade da sensibilidade não pode fazer sentido como *além* do gozo senão *a partir* do gozo. Como insiste Levinas, é porque a sensibilidade nasce como *para-si* no gozo, como fruição de si ou “vida que ama a vida”, que a ex-posição e o arrancamento de si ao Outro é trauma e sofrimento “além da razão”. Sem o “egoísmo do gozar”, a subjetividade se anularia no “anonimato da passividade do inerte” (AE, 139) e a dor do dar(-se) perderia sua consistência. Noutras palavras, “é necessário previamente gozar de seu pão, não a fim de ter o mérito de dá-lo, senão para dar com ele seu coração, para dar-se no ato de dá-lo.” (AE, 116)

Esta afirmação é decisiva. Ela registra uma articulação fundamental a *Autrement qu’Être...*, ao pensamento levinasiano e a este projeto. Se no ato de dar o meu pão – ou minha veste, minha casa, meu tempo, meu corpo – eu dou o meu coração (*me dou*), é porque previamente os gozei, e porque no gozo afundam as profundezas (o “coração”) do ser. No gozo o eu desperta, enrola-se sobre si mesmo, traz o mundo para si, firma-se como identidade. Esta não é reiteração tautológica de si, mas afirmação de si pela apropriação do mundo,

consumada no gozo. Ora, se a vulnerabilidade abala a consistência identitária do eu a ponto de des-nucleá-la, é justamente porque nela a sensibilidade re-nasce (e, com esta, a própria subjetividade), não mais como um sentir-se que é um gozar-se, mas como um ser-afetado-pelo-Outro, que é responder por ele até à obsessão. A vulnerabilidade atinge o coração do império do eu, muda esse coração em outro, transfigura o eu, fá-lo renascer como um-para-o-Outro. O decisivo é que, *se a vida se forma na sensibilidade, só a passagem para outra sensibilidade – sensibilidade a partir de outrem – pode propiciar o advento da vida ética. O decisivo é que nesta outra sensibilidade vibra uma suscetibilidade a ser alterado pela alteridade do Outro, sem a qual o sentido ético da subjetividade como um-para-o-Outro não passaria de abstração.*

Ora, chama-nos a atenção nos comentários ao pensamento levinasiano a pouca ênfase em geral reservada à questão do gozo, tal como esta se encontra amplamente desenvolvida em *Totalité et Infini* e retomada em *Autrement qu'Être...*, como se a saída do eu para o Outro pudesse fazer sentido sem uma prévia e rigorosa descrição de sua constituição *em e para si*, ou como se a prospecção do sentido ético do um-para-o-Outro não perigasse esvaziar-se em “belas palavras”, caso não se considere com a devida exigência metódica *o que* se trata propriamente de dar ao Outro, e em que medida isto é possível sem que se desfigure o próprio sentido do humano. Assim, esta articulação nodal e, a nosso ver, sob qualquer aspecto indescurável, entre gozo e vulnerabilidade, egoísmo e dom, ser para-si e um-para-o-Outro, ocupa o centro da presente leitura do pensamento de Levinas, e é o ponto de arranque das mais significativas questões que a tecem, tais como: o que é sensibilidade, e por que o viés gnosiológico predominante na tradição filosófica ocidental é insuficiente para dar conta de seu sentido? O que a sensibilidade entendida como gozo agrega à compreensão do enigma humano? Por que não há como estabelecer o sentido ético da subjetividade como um-para-o-Outro sem referir-se ao gozo? E por que, embora necessário, o gozo não chega a consumir o

sentido do humano? Qual a relação entre *eros* e ética? O gozo erótico transcende o caráter solitário do gozo mundano, ou, por sua referência intrínseca ao *eu*, todo gozo será constitutivamente solitário? Não haverá uma glória erótica, como há uma glória ética? Onde reside a insuficiência do paradigma da consciência, em voga na tradição filosófica ocidental, para pensar a subjetividade ética, e em que sentido esta se decifra como vulnerabilidade? Como a vulnerabilidade da sensibilidade permite a passagem para além da essência do ser? Por que esta, entregue a si mesma, condena a subjetividade à solidão? Por que a maternidade é, por excelência, o *analogon* da subjetividade ética? Por que não há um-para-o-Outro sem sofrimento, e em que sentido a *paixão* ética referida por Levinas não se confunde – se é que não se confunde – com a vontade de nada (ou niilismo) indigitada por Nietzsche na espiritualidade judeu-cristã? Afinal, qual o sentido da alegria na relação ética?

Considerando o que foi dito até aqui, a ética que aponta o um-para-o-Outro como medida do humano nada tem a ver com um moralismo austero que ignore a “franqueza” da matéria e dos impulsos vitais, e nos incite a caminhar à sua revelia ou em sua contramão, como se os embates com as forças da matéria resumissem a magnitude do desafio ético. Ao contrário, é por reconhecer o vigor fontal desses impulsos que tal pensamento sabe dimensionar toda a grandeza e gravidade de se ver posto, pelo dom (e não pela mera negação), além deles. Por isso, a exposição fenomenológica de uma ética do dom implica a exposição prévia do gozo como núcleo da condição sensível, e uma exposição preparatória da própria condição sensível e de suas estruturas.

Portanto, este projeto terá que se mover em um círculo interpretativo: da fenomenologia do sensível passa-se à ética do dom, e desta se retorna à fenomenologia do sensível, se é verdade que o paroxismo do um-para-o-Outro subjacente a “relações maternas” tais como as de alimentar, vestir, abrigar, tratar etc., supõe todo o peso ontológico da “materialidade da matéria” e, por outro lado, decifra sua significação radical.

Por outro lado, não nos passa despercebida a vital ligação entre alguns dos mais significativos aspectos da filosofia de Levinas, tais como a tese da *ética como filosofia primeira* e a contundente impositação conferida à encarnação da subjetividade, por exemplo, e sua confessada e largamente explicitada inspiração semítica. Não nos passa, pois, despercebido o fato de que a herança judaica inflete decisivamente na estruturação do pensamento levinasiano – inclusive, e muito especialmente, no que este apresenta de contrastante e provocador em relação à tradição ocidental que recua aos gregos –, embora não seja menos certo e relevante o fato de que ele continua a mover-se, quase todo o tempo, em nível estritamente conceitual e argumentativo, o que faz de Levinas, afinal, um *filósofo* de inspiração judaica. A sua palavra vem de muito além da *ágora*, mas é sobretudo nesta que ela se traduz e se justifica.⁵

ITINERÁRIO

Tomada em seu conjunto, esta leitura da obra de Levinas descreve a constituição da subjetividade em sentido ético, desde seu nascimento em e para si, fruindo das coisas do mundo e de si mesma, à sua definitiva decifração como um-para-o-Outro, na vulnerabilidade à alteridade de outrem, passando pela relação erótica – que transita entre a morada mundana e o êxodo ético – e pela epifania do rosto no face-a-face. Nesse sentido, nossa interpretação é tocada por um acento quase narrativo, como se ao longo dos capítulos se tratasse de expor, passo a passo, a *epopéia* da subjetividade rumo à consumação de seu estatuto humano – *que, na perspectiva aqui adotada, é indissociável de sua condição encarnada e sensível* –, desde a

⁵ Isto em parte explica nossa estratégica recorrência à monumental obra **O Homem Messiânico** – uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas, de Luis Carlos Susin, por nos parecer, de quantos comentários ao pensamento de Levinas consultamos, o que mais fiel e profundamente penetra em seu magma judaico, a ponto de não somente explicitá-lo exemplarmente em conceitos, mas também transpirá-lo em sua própria escritura.

experiência do *il y a* até o arrancamento de si na vulnerabilidade materna. Esta perspectiva progressiva lançada sobre o tema da pesquisa também se projeta, em boa medida, sobre a própria obra pesquisada, que vai sendo gradativamente explorada em seus principais momentos e veios conceituais, de *De l'Évasion* a *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*.

A fim de melhor ressaltar, por contraste, o significado da passagem à alteridade de outrem como constituição do sentido, abriremos esta exposição com a análise do “avesso do sentido”, isto é, do *mal de ser* como experiência de uma condenação inapelável a (se) ser, que não encontra saída por nenhuma via e, ao extremo, livra o sujeito ao *non sense* de um puro existir anônimo e impessoal, que insiste no coração do próprio nada.

Em seguida, descreveremos o despontar da subjetividade no para-si do gozo. Este momento é de especial importância no conjunto de nosso percurso hermenêutico, por já mostrar o nascimento da subjetividade como evento sensível: o eu vem a si no gozo e se consolida na existência econômica, apropriando-se do mundo pela habitação, pelo trabalho e pela posse. Isto significa que nenhuma dimensão do homem – inclusive e, sobretudo, a relação ética, que confere sentido ao humano como tal – pode, doravante, dissociar-se dessa referência ao sensível e ao econômico.

No capítulo seguinte, daremos especial atenção ao fenômeno do *eros* em razão de sua própria ambigüidade, por levar a extremos de intensidade a fruição sensível do Outro, que entretanto se revela aqui como alteridade absoluta na epifania do rosto, estendendo-se assim uma precária e tensa ligação entre egoísmo e alteridade, sensibilidade e linguagem, imanência e transcendência, ficando-se a meio caminho entre a sinceridade “estética” do gozo e a sinceridade ética do face-a-face.

Nos dois capítulos restantes, afinal a subjetividade já aparece em perspectiva ética, votada a receber a alteridade de outrem, e isto em dois momentos que marcam, também, dois níveis sucessivos de profundidade: primeiro, no face-a-face, diante de outrem, acolhendo sua

palavra, hospedando-o e socorrendo-o com os recursos advindos da existência econômica; e no um-para-o-Outro da vulnerabilidade, em que a subjetividade já se tece em resposta a outrem, afetada, em seu núcleo, por ele, a ponto de portar-o-Outro-em-si, “sob a própria pele”, sendo assim arrancada de si até converter-se em refém do Outro ou substituição. Importa não perder de vista que a suscetibilidade a receber a alteridade de outrem não só não se consuma à revelia da dimensão sensível, como a radicaliza. Responder ao Outro é pôr-lhe à disposição, “de mãos cheias”, tudo o que se possui e se consome; é dar o “pão da boca”, isto é, o próprio gozo – e, com ele, dar-se a si mesmo – ao Outro. Em suma – digamo-lo outra vez –, a fenomenologia da subjetividade como gozo sensível desdobra-se numa ética do dom.

Enfim, apresentaremos em anexo uma súmula do pensamento religioso de Levinas, relevando o seu transfundo espiritual judaico, de significativos desdobramentos hermenêuticos, dando especial destaque àqueles aspectos que contribuem para melhor aprofundar a sua concepção ética da subjetividade.

METODOLOGIA

No prefácio de *Totalité et Infini*, Levinas afirma que “a apresentação e o desenvolvimento das noções” utilizadas em sua obra “devem tudo ao método fenomenológico”. (TI, 16) Por mais profunda que seja a influência da inspiração judaica na *démarche* do pensamento levinasiano – e dificilmente encarecida o bastante –, permanece o fato de que suas investigações procedem segundo o método aprendido com Husserl e Heidegger, o qual não consiste em buscar o sentido dos objetos em fundamentos ontológicos *a priori* (como na metafísica clássica), nem em causas que expliquem de fora a sua produção (como nas ciências

positivas), mas mediante uma exaustiva explicitação do sentido de seu mostrar-se, tal como este se dá a partir de si mesmo.⁶

Pensar fenomenologicamente o amor, por exemplo, consiste em suspender momentaneamente tudo o que se possa deduzir sobre ele a partir da natureza “divina” ou “racional” do homem (metafísica), ou o que se possa aprender sobre ele com a informação dos mecanismos fisio-neuro-químicos do comportamento amoroso (ciência), para abrir-se às tantas manifestações concretas do amor, como se este se estivesse dando a ver pela primeira vez, numa busca despretensiosa dirigida ao seu sentido mais simples e imediato, para além de (e não contra) tudo o que supomos haver aprendido sobre ele através dos vários saberes disponíveis.

Na perspectiva fenomenológica, a coisa em vias de mostrar-se é retirada de sua cristalização quididativa, de sua estrita objetividade, para remeter-se ao horizonte constitutivo de seu aparecer, no qual uma gama indefinidamente rica de vivências, saberes e contextos conflui, de modo a conferir ao aparecer do fenômeno um caráter complexo e aberto, em permanente atualização.⁷ Portanto, caracteriza o método fenomenológico, de um lado, a *situacionalidade*, na medida em que o fenômeno é visado no *hic et nunc* de seu acontecer e de seu mostrar-se; e o *inacabamento*, porquanto o horizonte no qual o fenômeno se dá a ver porta uma riqueza inesgotável de sentido, irredutível a quaisquer propriedades ou qualidades eidéticas. Essa riqueza inesgotável do horizonte fenomenológico mobiliza uma dinâmica

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo – I**, 7º parág. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1988, p. 56 e ss. Para aprofundar o método fenomenológico em perspectiva histórico-conceitual, cf. ainda DARTIGUES, A. **Qu’est-ce que la Phénoménologie?** Toulouse: Edouard Privat Éditeur, 1997. E para uma visão do próprio Levinas sobre o método fenomenológico em Husserl e Heidegger, cf. “Reflexões sobre a técnica fenomenológica”. In: **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 135 e ss.

⁷ “O traço dominante, que determina mesmo aqueles que hoje não se dizem mais fenomenólogos, consiste no fato de que, ao remontar a partir do que é pensado para a plenitude do próprio pensamento, se descobre, sem haver aí implicação alguma de ordem dedutiva, dialética ou outra, dimensões de sentido cada vez mais novas. [...] A fenomenologia não consiste em erigir os fenômenos em coisas em si, mas em conduzir as *coisas em si* ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, consiste em fazer aparecer o próprio aparecer por trás da quididade que aparece, mesmo que este aparecer não incruste suas modalidades no sentido que ele libera ao olhar. Eis o que permanece, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, quando não é mais considerada como ato.” LEVINAS, E. **De Deus que Vem à Idéia**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2002, p. 125.

reflexiva sem fim, passando-se de uma idéia a outra em busca do sentido do fenômeno, sem que a caminhada jamais se feche.

Ora, essa dinamicidade intrínseca ao método fenomenológico chega à “exasperação” quando se trata de pensar a alteridade de outrem. Pois este não é coisa dada à manifestação, adequando-se ao olhar intencional do sujeito, mas revela-se a partir de si – fala. O acontecimento da alteridade de outrem – mandamento ético inscrito em seu rosto – furta-se, pois, ao horizonte do sentido e obriga o pensamento a recomeçar como escuta radical.

Assim, falar de outrem já é trair a sua fala – o seu *dizer*, anterior a qualquer *dito* –, obrigando o método fenomenológico a um constante desdizer-se, que não é a mera contradição do já dito, mas a radicalização da escuta (ou da obediência) como gesto do pensamento, dando (ou tentando dar) permanentemente a palavra ao dizer do Outro, sem que este dizer jamais termine de dizer-se. Aqui, o método fenomenológico desdobra-se no que Levinas chama de *ênfase*:

[...] há uma outra maneira de justificação de uma idéia pela outra: passar de uma idéia a seu superlativo, até sua ênfase. Eis que uma nova idéia – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana da ênfase. A nova idéia encontra-se justificada não sobre a *base* da primeira, mas por sua sublimação. [...] A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo ‘hipérbole’: há hipóboles em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia! (DVI, 126-127)

Ora, nesta leitura da obra de Levinas, à *ênfase* própria ao discurso levinasiano se superpõem as ênfases de nossa própria interpretação de seu discurso, num concerto enfático de leituras que tentam trazer à luz os fenômenos analisados, muito embora, como afirma o próprio Levinas, “não haja transparência possível em método”, nem a filosofia “seja possível

como transparência” (DVI, 127), o que vale muito especialmente – diga-se mais uma vez – para a alteridade ética de outrem, cujo dizer, avesso ao fenômeno, jamais se deixa apanhar por um dito sempre precário e, afinal de contas, paradoxal.

A fim de minorar, na medida do possível, essa distância entre o dito fenomenológico e o dizer pré (ou meta) fenomenológico⁸, se recorrerá, com Levinas, à linguagem ética, a qual “não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia.” (DVI, 128)

Em suma, a linguagem ética em que se escreve este concerto enfático a quatro mãos não é senão a tentativa de levar a exasperação do sentido às suas mais extremas possibilidades.

⁸ Para aprofundar o sentido de “metafenomenologia”, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História: Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

**1 INCURSO:
O AVESSE DO SENTIDO**

*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.*

1.1 MAL DE SER

O ser é sem resposta.

Se fizermos um ligeiro recorrido pelo pensamento de Emmanuel Levinas, de *De l'Évasion* a *Autrement qu'Être...*, veremos que o espectro de um fantasma o assombra ao longo de suas várias fases.

Esse fantasma, do qual o pensamento levinasiano veio a constituir um dos mais poderosos expurgos em campo filosófico, anuncia um perigo que acompanha a Europa desde sua fundação grega, atingindo no século XX suas mais extremas manifestações. Trata-se do perigo da *desumanização do sentido* – possibilidade de que a existência humana venha a conduzir-se por um sentido que se constitua à revelia de e/ou contra a revelação da própria humanidade do homem, e cujos principais aspectos, tal como os diagnostica a obra de Levinas, são a *despersonalização da subjetividade* e a *supressão da alteridade do outro homem*.

A confluência de alguns fatores históricos e culturais contribuiu de modo decisivo para que Emmanuel Levinas viesse a se tornar, na filosofia contemporânea, figura exponencial no reconhecimento do perigo acima referido, e na busca de vias para a sua superação. Como lituano e judeu, o filósofo presenciou o genocídio perpetrado (respectivamente) pelos estados totalitários soviético e nazista, chegando a perder quase toda a família no holocausto. A violência desses estados, tanto mais mortífera quanto mais organizada e eficiente, mostrou-lhe a insuficiência da racionalidade lógico-política abandonada a si mesma e fez-lhe vivenciar o humano (e o apelo do outro homem) como *questão originária*. Ainda como judeu, mas agora em campo religioso, recebeu da Bíblia e do Talmud a explicitação do apelo ético do outro homem como revelação da Palavra de Deus, o que o levou a conceber o humano como *sentido originário*. Enfim, como discípulo de Husserl e de Heidegger, e agora em nível rigorosamente

filosófico, Levinas penetrou fundo no magma da razão ocidental e compreendeu sua insuficiência – quer como pergunta pela possibilidade do conhecimento (gnoseologia), quer como pergunta pelo sentido do ser (ontologia) – para dar conta da questão e do sentido do humano.⁹

Em suma, mais do que humanizar o sentido – o que não passa de pleonasma –, trata-se para Levinas de reconhecer, de saída, a impossibilidade de constituir sentido fora do humano e do apelo ético do outro homem. Trata-se de fazer a razão e o sujeito saltarem para além de si mesmos, de deixá-los (re)nascer a partir de outro lugar que não aquele do qual se originam. Esse outro lugar só pode ser o outro homem, cujo advento surpreende de fora o sujeito e o desperta por um apelo a que ele não pode permanecer indiferente, nem tem como reduzir ao que já sabe e pode por si mesmo. Trata-se, portanto, de redescobrir o *si mesmo* – a identidade – de razão e sujeito e, assim, de propiciar à Filosofia a possibilidade inaudita de reaprender a falar.

A despersonalização da subjetividade – primeiro aspecto do fantasma da desumanização – faz sua aparição no pensamento de Levinas já em suas primeiras obras autorais, nomeadamente *De l'Evasion* e *De l'Existence à l'Existant*.

Em consonância com a literatura do início do século XX, *De l'Evasion* descreve um mal-estar agudo, profundo, difuso em seu tempo: a aspiração de evasão. A busca de uma saída definitiva. Não mera fuga poética das “baixas realidades”, nem ruptura com as convenções e coações sociais, ou busca do maravilhoso suscetível de romper “a sonolência de nossa existência burguesa”, nem mesmo aspiração de libertar-se das servidões degradantes impostas pela condição corporal. (E, 95-96) A aspiração descrita por Levinas é radical – “mal do século” – porque não visa deixar para trás qualquer lugar ou aspecto da existência, mas a existência mesma; não aspira sanar qualquer limite – finitude ou pobreza – do ser, mas evadir-

⁹ Para um breve resumo da vida e obra de Emmanuel Levinas, cf. COSTA, Márcio Luiz. **Levinas – uma Introdução**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, p. 31 e ss.

se do próprio ser. A busca de evasão descobre o ser como mal, o *mal de ser*, e dele aspira libertar-se em absoluto.

Mas o que pode haver de tão repulsivo no ser, no puro existir – pelo qual civilizações se erguem e outras são destruídas –, a ponto de suscitar uma tal busca de evasão? Que estranha razão leva Levinas a caminhar na contramão de dois mil anos de tradição filosófica e afirmar como mal justamente aquela dimensão considerada no Ocidente a primeira e última, e mais digna de ser pensada?

Antes de analisar os aspectos que constituem o ser como mal, indaguemos o que propriamente Levinas entende por ser, e como chega à sua concepção. Se o filósofo judeu é despertado para o mal de ser pelo fenômeno epocal da evasão, é a Heidegger que ele deve a compreensão filosófica do sentido do ser, da qual soube extrair as mais imprevistas e subversivas conseqüências. Em suas palavras:

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, diz-se “*l'être*” (*o ser*), ou “*un être*” (*um ser*). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se “ocupasse em estar a ser”, “fizessem uma profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, ainda que banal atualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos! (EI, 30)

Na esteira de Heidegger, ser não diz coisa alguma (“um” ser), mas o acontecimento inaugural que vibra em toda e qualquer coisa – seu *ato de ser*, o fato de que cada coisa é.¹⁰ Se “ente” – pedra, planta, bicho – diz *o que é*, ser significa precisamente esse “é”, verbo fundador e universal que, dando-se em cada ente, não se deixa esgotar em nenhum, nem em

¹⁰ Doravante, a fim de preservar o sentido verbal da palavra “ser”, evitaremos, *quanto possível*, antepor-lhe o artigo definido, preferindo as formas “ser” e “de ser” a “o ser” e “do ser”. Cf. SANTOS, Luciano. “**A gratuidade impensada**”. Porto Alegre: 2003. Texto manuscrito.

sua totalidade. Mistério de uma germinação abissal que brota nas coisas e na linguagem e pervade todos os campos possíveis de realização e sentido.

Nessa perspectiva, ser e ente enlaçam-se em uma co-pertinência originária: ser não se dá em abstrato, em si, mas como verbo *do* ente, pertencendo-lhe como seu movimento de realização; e o ente já desperta apoderando-se do (ato de) ser, realizando-se, “ocupando-se em estar a ser”, fazendo “profissão de ser”. A apropriação do (ato de) ser pelo ente, e a consagração do ente a ser – reversos de uma mesma dinâmica ôntico-ontológica –, atingem sua plena explicitação na condição humana.

Remetendo ao parágrafo 9 de *Sein und Zeit*, Levinas lembra que o *Dasein* é aí posto como *Jemeinigkeit*, “o que tem de ser”. A “obrigação de ser”, indicada no termo alemão, é de tal modo direta, que “se torna minha”. Assim, o *Dasein* faz-se si mesmo, eu (*Ich*), a partir dessa sujeição a ser, desse ser-entregue-a-ser ou *Ausgeliefertheit*. Ou seja, o *Dasein* “está tão entregue ao ser que o ser é seu”; é a partir de minha “impossibilidade de me recusar a essa aventura que a aventura é minha própria, que ela é *eigen*, que o *Sein* é *Ereignis*.” (DVI, 130-131)

Ressai daí uma primeira nota de ser, e de seu mal: a auto-referência. Ser comunica-se ao *Dasein* de modo intransferível: é “seu” e de nenhum outro. Sendo, o *Dasein* adere a si mesmo, assume a própria identidade, *se* é através de todos os transes:

A existência arrasta um peso – fosse somente ela própria – que complica sua viagem de existência. Carregada de si própria – *omnia sua secum portans* –, ela não tem a calma serena do sábio antigo. Ela não existe pura e simplesmente. Seu movimento de existência, que poderia ser puro e reto, inflete-se e se atola em si mesmo, revelando no verbo *ser* seu caráter de verbo reflexivo: ela não é, ela *se* é. (EE, 29)

Como mencionado mais acima, no *Dasein* a auto-referência de ser chama-se *eu*. Este é auto-suficiente: não depende de nenhum outro para ser; é por si mesmo e por inteiro; basta-se.¹¹ Contudo, o eu não é mero conteúdo de ser, identidade, mas obra ou destino de ser – identificação. Conquista permanente de si mesmo em toda ação e relação: querer-se em tudo o que quer, conhecer-se em tudo o que conhece, realizar-se, em suma, em tudo o que realiza. Ser eu é (re)encontrar-se em e após todas as conjugações verbais possíveis. Mas, se nos verbos da existência o eu realiza uma necessária passagem para os outros de si – querendo, conhecendo ou realizando *algo* –, no verbo *ser* ele descobre sua intransitividade radical: pois, se pode realizar todos os intercâmbios possíveis com o outro, o eu não pode trocar de ser com o outro; não pode *ser o outro*, e vice-versa. Sob a vigência do verbo *ser*, o eu faz a experiência de sua irreparável solidão:

Estou completamente só; é, portanto, o ser em mim, o fato de eu existir, o meu existir, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre os seres, exceto o existir. Sou mônada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo em mim que seria incomunicável. (TA, *apud* EI, 51)

Assim, embora o ato de ser afirme-se como soberania (apoderamento de si) e auto-suficiência, por isso mesmo ele também comporta o padecimento de uma solidão sem fundo, da qual o eu não tem como escapar. E aí está a segunda nota do mal de ser: seu *encadeamento definitivo* a si mesmo (E, 98-99), a impossibilidade absoluta de desfazer-se de si, pois ainda que um ímpeto de fuga o impelisse a “novas terras” e a um “céu desconhecido”, ele acabaria “se levando” em suas viagens. (EE, 151) O eu está “para sempre acorrentado à existência que

¹¹ Segundo Levinas, o pensamento ocidental segue orbitando em torno da *suficiência de ser* mesmo quando combate o ontologismo, pois o que está em jogo nesse combate é ainda a luta pelo “aperfeiçoamento de nosso ser”. A própria insuficiência da condição humana não passa de uma “limitação de ser”. Cf. E, 93.

assumiu” (EE, 101): é prisioneiro perpétuo de si mesmo. Presença constante de si a si, sem intervalo. Nem a morte, nem a eternidade poderiam subtraí-lo a essa impossibilidade de não ser si mesmo, pois se é possível uma outra vida, é precisamente na medida em que continua vigorando o contrato irremissível que condena o eu a ser quem ele é.

Levinas assinala dois fenômenos nos quais vem à tona o aprisionamento ontológico do eu a si.

O primeiro fenômeno é a vergonha. Esta se refere ao que gostaríamos de esconder, e não podemos. Se os estados vergonhosos têm como objeto algum dos inumeráveis aspectos da finitude humana – limites, faltas, misérias – rejeitados socialmente, o que para Levinas conta na vergonha é menos o caráter de finitude implicado nesses aspectos do que o fato deles se referirem *a mim*, e não poderem deixar de referir-se a mim. Por mais que tente escamotear aos outros os meus limites, na vergonha descubro-me impossibilitado de escondê-los – ou antes, de esconder-me – de mim mesmo; estou, a todo momento, nu ante meus olhos, antes mesmo de expor-me aos outros. A vergonha patenteia a intimidade devassada do eu a si, que não revela o seu nada, mas, pelo contrário, a totalidade de sua existência, e a referência inexorável desta a si mesma.¹² Deixados de lado os tantos aspectos da existência que podem motivar a vergonha, a própria existência permanece como o que jamais pode ser encoberto e precisa, nessa medida, ser desculpado. (E, 111 e ss)

O segundo fenômeno é a náusea – mal-estar em estado puro. Mais que obstáculo exterior do qual não conseguimos nos desviar, o mal-estar da náusea adere a nós, a ponto de converter-se na “presença revoltante de nós a nós mesmos”. Vigora na náusea uma recusa em permanecer nela, um esforço desesperado de saída e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de sair, no interior de um “círculo estreito que sufoca”. Essa tensão insolúvel e insustentável é toda a angústia da náusea. Esta tem em si o seu centro de atração, está trancada em si, mas já

¹² A própria nudez do corpo não concerne a algo “material, antitético do espírito”, mas ao “ser total, em sua plenitude e solidez.” (E, 113)

expulsando-se de si mesma; seu fundo é constituído dessa impotência diante da própria realidade. Aí “tudo está consumado”. Transcendendo a dimensão fisio-psicológica de seus estados, a impotência da náusea revela a prisão do ser a si, e sua impossibilidade de evasão. (E, 115 e ss)

Nem mesmo no prazer, quando as necessidades estão satisfeitas e a existência parece se rarefazer, o sujeito consegue escapar ao próprio peso. O prazer não se dá por inteiro e de uma vez; é alargamento progressivo e sem meta, escavando abismos em que nosso ser se deixa precipitar sem resistência, esvaziando-se de sua substância. No prazer, o instante – que é parada e concentração – perde a solidez, enriquecendo-se de novas possibilidades de dissipação. Abandono e êxtase, o prazer desenvolve-se como um “acrescentamento de promessas cada vez mais ricas”, mas estas jamais se cumprem: o momento que deveria ser de triunfo do prazer acaba revertendo em fracasso, quando o ser reencontra-se de volta a si, em sua intimidade envergonhada, após a satisfação transitória. Assim, não é por estar condicionado à necessidade e à dor, nem por seus efeitos possivelmente destrutivos, ou pela suposta indignidade moral que o prazer é “impuro”, mas por sua própria insuficiência interna, por ser a traição de uma promessa na qual nos lançamos por inteiro, e que parecia a um passo de realizar-se. (E, 107 e ss)

Nas cinzas do prazer, acossado pela vergonha e pela náusea, o eu se redescobre preso a si.

Mas quem ou o que o condena a ser, para sempre, si mesmo?

Pois bem, se é a “obrigação de ser” que tece o eu em sua ipseidade, ela entretanto lhe é imposta inteiramente à sua revelia, sobrevinda de parte alguma e da parte de ninguém – contrato sem contratante –, como uma constrição inexorável a que o eu deve tão somente sujeitar-se, como se sua existência não fosse ao cabo senão um momento do irresistível “passar-se” do mesmo e anônimo (ato de) ser. Assim,

O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. 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. (EE, 23)

Eis a terceira nota do mal de ser: sua impessoalidade ou indiferença. *Ser* não dirige-se a mim, não me chama: despeja-se, sem rosto e sem palavra, como um carga neutra de que devo incubir-me.¹³ Ser não me encontra, “choca-se” comigo. Ser eu é achar-se lançado *por ninguém* para cumprir a pena perpétua de ser si mesmo.

Ora, a acuidade do fenômeno da evasão consiste não apenas em revelar a condição de ser como solitária, aprisionante, definitiva e impessoal, mas em fazê-la aparecer *como mal*, no interior de um movimento de *recusa*. A aspiração de evasão recusa a auto-suficiência de ser como medida do humano, e parte em demanda de uma “excedência” de sentido que não se satisfaz nem mesmo com a renovação do ato de ser possibilitada pelo ímpeto criador de um elã vital, pois o que se abre na vitalidade do elã é ainda um outro modo de ser, quando se trata precisamente de sair de ser como modo do humano. (E, 97-98) O problema da evasão é que ela está condenada ao fracasso desde a sua origem, pela simples razão de que é impossível sair de ser, desprender-se de si. Se a aspiração de evasão mantém aberta a questão do humano para além dos apelos anônimos de ser – e por isso é semente de futuro –, no entanto ela não pode aviar o sentido que responderia a essa questão. Gira em uma via sem saída. Aponta a

¹³ Pensando com Heidegger – notadamente o Segundo Heidegger, em que se atenua a referência de ser ao *Dasein* –, Emmanuel Carneiro Leão interpreta de outro modo essa ausência de palavra no ser, como o recolhimento originário do sentido em que se gesta a possibilidade das falas várias da existência. O silêncio de ser é plenitude latente de sentido. Decifrar esse sentido recolhido no silêncio só é possível a uma escuta esvaziada de saberes e expectativas, disposta a receber a revelação do ser desde a sua fonte: “A escuta é a dimensão mais profunda e o modo mais simples de falar. O barulho do silêncio constitui a forma originária de dizer. No silêncio, o sentido do ser chega a um dizer sem discurso nem fala, sem origem nem termo, sem espessura nem gravidade, mas que sempre se faz sentir, tanto na presença como na ausência de qualquer realização ou coisa. Aqui o discurso simplesmente se cala por não ter o que falar e, neste calar-se, tudo chega a vibrar e viver na originalidade de sua primeira vez. É o tempo originário do sentido.” Introdução a **Ser e Tempo**, p. 15. Mas Levinas esquiva-se às promessas de sentido dessa dialética de silêncio e fala que, abrindo a subjetividade a outras dimensões de significação do ser, entretanto não a faz sair do ser, isto é, em última instância, não a livra da referência primeira a si mesma.

necessidade de transcendência, mas não depara o modo de satisfazê-la. É uma promessa abortada de transcendência ou, na medida em que renasce permanentemente do próprio fracasso, uma patologia da transcendência.¹⁴

1.2 HÁ

A escuridão é o próprio jogo da existência, que se jogaria mesmo se não houvesse nada.

A impessoalidade congênita do mal de ser libera-se por inteiro em uma experiência *sui generis*, descrita por Levinas como “há” (*il y a*). Não se tratasse de uma flagrante contradição nos termos, diríamos que no fenômeno do *há* o fantasma da despersonalização comparece em pessoa. “Há” diz uma experiência rara e lancinante de quando, momentaneamente amortecida nossa relação com as coisas, a atenção sorrateiramente desliza para o ato de existir em si mesmo, até destampar-se ante nós o puro ser “em geral”, em que nos absorvemos, *como se* se houvesse destacado de sua referência intrínseca ao ente e ao *Dasein*, e emergisse em sua verbalidade anônima, liberto de nomes e presenças, vibrando por si, vindo de lugar nenhum a lugar nenhum, “ruído que volta depois de toda a negação do ruído” (EI, 40), “consumação impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada.” (EE, 67) A perspicácia da escolha do verbo “há” para designar essa experiência do anonimato de ser reside na impossibilidade gramatical de conjugá-lo. “Há” não é ato de nenhum sujeito; é verbo *sem sujeito*, verbo substantivado. Ninguém (eu, tu, ele...) há. “Há” simplesmente, como “chove” ou “anoitece”. (EI, 40)

¹⁴ Diante do impasse da evasão, Levinas afirma no final de *De l’Evasion*, no limite da lucidez: “A única via que se abre, desde então, para satisfazer as exigências legítimas do idealismo, sem no entanto incorrer em seus erros, é medir sem medo todo o peso do ser e sua universalidade, e reconhecer a inanidade do ato e do pensamento que, na própria realização da existência, corta esta existência, ato e pensamento que não devem, por consequência, mascarar a originalidade da evasão. Trata-se de sair do ser por uma nova via, sob o risco de inverter certas noções que para o senso comum e a sabedoria das nações parecem as mais evidentes.” (E, 127)

Pensado como há “desértico” e “obsedante”, ser está longe das conotações de abundância, generosidade e alegria do *es giebt* (“dá-se”) heideggeriano. (EE, 11 e EI, 40) Em Heidegger, especialmente após *Sein und Zeit*, o ato de ser reveste-se de virtualidades maternas: dá-se sem esgotar-se, recolhe-se, acolhe, abriga, responde (ainda que sua voz seja o silêncio...).¹⁵ Mas o que há de estranho e inaceitável na maternidade desse ser-dom, segundo a perspectiva até aqui considerada, é que ela permanece indistinta e difusa, como qualidade sem portador, maternidade sem mãe. Sem entrar em detalhes que não vêm aqui ao caso, pensamos entretanto que o filósofo alemão chega aos dons “maternos” do *es giebt* – ou ao menos os ratifica – após um demorado e íntimo convívio com a Natureza e os seus fluxos¹⁶. Não por acaso, Heidegger recusou-se a abandonar a vizinhança da Floresta Negra, cuja ambiência parecia-lhe constituir a própria morada do pensamento.¹⁷ A Natureza em Heidegger, menos totalidade das coisas naturais que acontecer originário do real (remetendo à *physis* grega), presentifica ser como dom e hospitalidade e, nesse sentido, muito se aproxima da “mãe natureza” venerada pelos povos indígenas¹⁸, realidade ainda pré-pessoal, mas não im-pessoal e, muito menos, anti-pessoal. Ao que parece, no pensamento de Heidegger e nas culturas indígenas a Natureza não é propriamente sem rosto, mas – como o outro homem em relação a Deus, em Levinas, conforme veremos mais adiante – o vestígio de um rosto ausente.

Mas no *há*, a que se refere Levinas, suspendem-se as relações com o mundo, e a Natureza desaparece. Retorna-se a uma indeterminação originária que lembra o caos das mitologias, o *ápeiron* de Anaximandro ou a matéria-prima de Aristóteles, em que nenhuma qualidade ou valor adere ao puro ato de ser. Aí não há dom, acolhimento, abrigo ou resposta. O *há* diz a

¹⁵ Cf nota 4.

¹⁶ Sobre a concepção de Natureza no pensamento de Heidegger, cf. FOLTZ, Bruce V., **Habitar a Terra** – Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

¹⁷ Para ver as razões dessa recusa, cf. HEIDEGGER, M., “Por que permanecemos na província?”. Site *Ereignis*.

¹⁸ No início da década de ’80, ocorreu em Paris um debate entre pensadores europeus de inspiração judaica e/ou cristã (entre os quais se incluía Levinas) e um grupo de filósofos argentinos que, pensando a partir da cultura popular latinoamericana, reivindicava, dentre outros aspectos, as implicações filosóficas do culto dos povos andinos a *Pachamama* (“Mãe-Terra”). Para ver o conteúdo desse debate e seus desdobramentos, cf. nosso artigo “Do sagrado ao santo: sobre o diálogo inter-cultural Emmanuel Levinas - Juan Carlos Scannone”, também citado na conclusão deste trabalho (cf. “Os outros de Levinas”).

própria in-hospitalidade de ser, sua condição desértica, essa deserção absoluta onde até o eu parece desertar de si mesmo, apagando-se os contornos a distinguir exterioridade e interioridade, sujeito e objeto, como se uma “corrente anônima” submergisse tudo, chegando-se ao limite da experiência ou, em certo sentido, a uma anti-experiência.¹⁹ (EE, 67-68)

Contudo, supondo que fosse possível referir-se a uma experiência dessa situação que é “a exclusão absoluta da luz”, Levinas figura-a no fenômeno da noite, na qual a Natureza como se desmancha até dissolver-se em uma unanimidade anônima, “espaço noturno” distinto do espaço vazio pelo qual nos distanciamos das coisas e temos acesso a elas. (EE, 68-69) Quando as formas das coisas dissolvem-se na noite,

a escuridão da noite, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença. Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada. Não há mais *isto* nem *aquilo*; não há “alguma coisa”. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida e apavora como o “silêncio dos espaços infinitos” de que fala Pascal. (EE, 68)

De início, é por essa presença “absolutamente inevitável”, insinuada na ausência, que a noite é imagem do *há*: em sua escuridão indistinta, em seu silêncio e despojamento, ela parece prenunciar o advento do nada que, no entanto, nunca se consuma, ficando um “murmúrio” no fundo do silêncio e uma “densidade” a cobrir o vazio – últimos resíduos do ser irremissível: “O ser permanece como um campo de força, como uma pesada ambiência que não pertence a ninguém; mas, como universal, retornando ao próprio seio da negação que o afasta, e em

¹⁹ Cf. SUSIN, Luis Carlos. **O Homem Messiânico** – uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, p. 150 e ss.

todos os graus desta negação.” (EE, 68) Como a busca de evasão, a noite é uma promessa de saída jamais cumprida.

A noite também evoca a impessoalidade do *há*. Nela os movimentos sossegam e as imagens se furtam, até impor-se uma escuridão soberana que “não pertence a ninguém”. Como o *há* em relação aos entes, a escuridão da noite envolve e dissolve todas as coisas, a ponto de parecer emancipar-se delas, existindo por si. A espessura etérea da treva noturna não é regida pelos astros que nela cintilam, não é noite *da* lua ou *das* estrelas, pano de fundo da luz, mas engolfa os astros até desfazê-los em pura regência verbal: “anoitece”, “há”:

A escuridão é o próprio jogo da existência que se joga mesmo se não houvesse nada [...] O que se afirma e se impõe na situação extrema que imaginamos – de que nos aproximamos na noite e no trágico – 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. (EE, 74)

Na experiência ordinária, os traços de inexorabilidade e impessoalidade da noite tendem a encobrir-se. Ao invés de “presença inevitável”, a noite surge justamente como o contrário: interrupção das ocupações repetitivas do dia e, em última instância, possibilidade de dormir – repouso no sono e refúgio no sonho, pelos quais a vida se renova.²⁰ Ao dormir, entramos em

²⁰ Essa dimensão restauradora, materna, da noite é exemplarmente captada por Fernando Pessoa em “Dois excertos de odes” (**Obra Poética**, pp 266-267):

“Vem, Noite, antiqüíssima e idêntica,
 Noite Rainha nascida destronada,
 Noite igual por dentro ao silêncio, Noite
 Com as estrelas lantejoulas rápidas
 No teu vestido franjado de Infinito.
 [...]
 Vem, dolorosa,
 Mater-Dolorosa das Angústias dos tímidos,
 Turrís-Ebúrnea das Tristezas dos Desprezados,
 Mão fresca sobre a testa em febre dos Humildes,

contato com “as virtudes protetoras do lugar” e, nesse abandono à base, “o ser, sem se destruir, permanece em suspenso.” (EE, 86) O sono é uma modalidade de existência pela qual o ser “se retira de si mesmo” e se libera de seu domínio sobre si (EE, 100), essa porção diária de esquecimento – de quase evasão – que torna suportável a ligação permanente do eu a si mesmo.

Tal é a importância do sono no pensamento de Levinas, que este chega a inscrevê-lo na constituição da própria consciência. Para o filósofo, a consciência é a dimensão na qual o existente se destaca da existência anônima²¹; mas é também, e correlativamente, possibilidade de dormir, afrouxando no sono o elo definitivo que prende o existente à sua existência. A consciência é essa “hesitação” permanente entre assumir o ser e desertá-lo: ergue-se no ser, prende-se ao ser, mas não suporta manter essa ligação sem intervalos; está sempre à beira de interromper-se; é “cintilação”, consciência-inconsciência: “A consciência, em sua oposição ao inconsciente, não é feita de oposição, mas de vizinhança, dessa comunicação com o seu contrário: no seu próprio *élan* a consciência se cansa e se interrompe, tem um recurso contra si mesma.” (EE, 83) Sem esse pendor da consciência à inconsciência, não haveriam ilhas no oceano sem fim de ser.

Ora, quando o abrigo do sono se rompe nos momentos de insônia, a consciência vê-se subitamente lançada em plena noite, e o “todo” se abre ante ela. (EE, 69) Na insônia, a noite já não repousa nem refugia: é pura abertura, demora sempre igual, obra sem conteúdo e sem finalidade. É por essa demora vazia e monótona que a noite insone aproxima-se do *há*. Sossegados os verbos transitivos do existente, abre-se na noite escura o verbo da própria existência, a intransitividade da existência-verbo: “há”. A indiscrição da insônia e sua agudeza consistem em surpreender a noite anoitecendo por anoitecer, revelando-a como

Sabor de água sobre o lábio seco dos cansados.”

²¹ Como se verá mais adiante, ainda neste capítulo.

imagem da insônia *do próprio ser*, que “não se perde, nem se ilude, nem se esquece.” (EE, 80) Na noite insone, já não sou eu, é a própria noite quem vigia:

A vigília é anônima: não há *minha* vigília da noite, na insônia – é a própria noite que vela. Vela-se. Nessa vigília anônima em que estou inteiramente exposto ao ser, todos os pensamentos que preenchem minha insônia estão suspensos *a nada*. Eles não possuem suporte. Sou, se se quiser, o objeto mais do que o sujeito de um pensamento anônimo.²² (EE, 80)

Assim, a *vigília impessoal* da noite despoja a consciência de sua subjetividade, mas não a submerge na inconsciência. (EE, 70) Por instantes, o sujeito parece perder a consciência de si mesmo, sem contudo perder propriamente a consciência, como se esta se houvesse destacado dele e passasse a subsistir por si – pura consciência de ser –, ou como se o ser anônimo subitamente despertasse e passasse a olhar para dentro do próprio vazio. O sentimento dessa situação-limite, próxima de determinados “despertares do delírio” e “paradoxos da loucura”, é descrito por Levinas como *horror*. (EE, 81) Destacado do mundo, em si, ser é horrível.

1.3 O HORROR

A insegurança vem precisamente do fato de que nada se aproxima, nada vem, nada ameaça.

²² Interessante observar a importância central da ideia de vigília no pensamento maduro de Levinas. Para alcançar seu estatuto propriamente humano, a subjetividade é chamada a despertar, seja da “sonolência” que a recua aquém da consciência, seja da “embriaguez” que a mantém atolada a si mesma. Esse despertar, não assimilável a uma consciência “impessoal” como a que acabamos de ver, em última instância só é possível pela resposta ao apelo do outro homem. O despertar é saída para o Outro. Cf. “De la conscience à l’éveil”. In: **Entre Nous** – Essais sur le Penser-à-l’Autre.

O horror é o “roçar do *há*” (EE, 70): nele, e somente nele, o *fantasma* do *há* aparece como tal. Tudo o que até aqui se disse sobre o *há* (como experiência ontológica) e sobre a noite (como metáfora), comparece no horror como sentimento.

O que em primeiro lugar horroriza no horror é, conforme acima referido, o sentimento de “despersonalização” do sujeito. No horror, o sujeito é arrancado “de seu poder de existência privada. É despersonalizado.” Enquanto sentimento de existência, a “náusea” não é ainda uma despersonalização, ao passo que o horror “*põe às avessas a subjetividade do sujeito*”²³, sua particularidade de *ente*. Ele é a participação no *há*”. (EE, 71)

Segundo Levinas, essa participação no *há* deve ser compreendida no mesmo sentido atribuído pelo antropólogo Lévy-Bruhl à participação no divino, na experiência do sagrado. Divergindo de Durkheim, em cuja interpretação o sagrado se sobressai ao profano pelos sentimentos extraordinários que desperta, sem desinstalar o sujeito de sua posição, para Levinas, com Lévy-Bruhl, a participação mística no divino é êx-tase, “embriaguez divina” que rompe e deborda a solidez do eu, a ponto de pôr em questão sua própria identidade: (EE, 70-71)²⁴

Na participação mística, fundamentalmente distinta da participação platônica de um gênero, perde-se a identidade dos termos. Eles despojam-se daquilo que constitui sua própria substantividade. A participação de um termo a outro não está na comunidade de um atributo, um termo é *o outro*. A existência *privada* de cada termo, dominada pelo sujeito que é, perde esse caráter privado e retorna a um fundo indistinto: a existência de um submerge o outro e, por isso mesmo, não é mais a existência de um. Nela reconhecemos o *há*. (EE, 71)

Assim, se para Durkheim a impessoalidade do sagrado anuncia o Deus “ainda impessoal” das religiões animistas, do qual mais tarde sairá o Deus pessoal da Revelação, cuja Palavra é,

²³ Grifo nosso.

²⁴ Cf. também SUSIN, Luis Carlos, op. cit., p. 174.

ao mesmo tempo, teofania e mandamento ético, para Levinas ela remete a um mundo “onde nada prepara a aparição de um Deus”. Ao invés de preannunciar o advento de Deus, a participação mística – na qual entranha-se a experiência horrível do *há*, onde ninguém fala e ninguém escuta – conduz-nos justamente à sua ausência.²⁵

Em segundo lugar, o que também horroriza no horror é o sentimento de “indeterminação” ou impessoalidade – *da própria existência*. No horror, aflora a recusa extrema do sujeito em ser arrancado de si mesmo e exposto a um infinito sem rosto, em um absurdo encontro de ninguém com ninguém, *anti-encontro* incomensuravelmente mais aflitivo que qualquer desencontro:

A insegurança não vem das coisas do mundo diurno que a noite encobre – ela vem precisamente do fato de que *nada se aproxima, nada vem, nada ameaça*²⁶: esse silêncio, essa tranquilidade, esse nada de sensações constituem uma surda ameaça, absolutamente indeterminada. A indeterminação tem aí sua acuidade. Não há ser determinado, qualquer coisa equivale a qualquer coisa. Nesse equívoco, perfila-se a ameaça da presença pura e simples, do *há*. (EE, 69)

²⁵ Restaria indagar se não é possível uma experiência que seja, simultaneamente, mística e pessoal, e mesmo tanto mais pessoal quanto mais mística, como aquelas que se registram nas tradições hagiográficas das religiões reveladas. Como observa SUSIN (op. cit., p. 173), Levinas parece enquadrar de modo “generalizante” e “nem sempre feliz” tudo o que parece soar como “participação, comunhão, união, fusão, unidade, coletivismo” etc.

²⁶ Grifo nosso. Interessante cotejar essa descrição do sentimento de horror com a fenomenologia do temor – na qual se inclui uma referência ao horror – de *Sein und Zeit*: “Os momentos constitutivos de todo o fenômeno do temor podem variar. Nessas variações, surgem diferentes possibilidades de ser do temer. A aproximação na proximidade pertence à estrutura de encontro daquilo que ameaça. Na medida em que uma ameaça, em seu ‘na verdade ainda não, mas a qualquer momento sim’, subitamente se abate sobre o ser-no-mundo da ocupação, o temor se transforma em *pavor*. Desse modo, deve-se distinguir na ameaça: a aproximação mais próxima do que ameaça e o modo de encontro com a própria aproximação, o súbito. O referente do pavor é, de início, algo conhecido e familiar. Se, ao contrário, o que ameaça possui o caráter de algo totalmente não familiar, o temor transforma-se em *horror*. E somente quando o que ameaça vem ao encontro com o caráter de horror, possuindo ao mesmo tempo o caráter de pavor, a saber, o súbito, o temor torna-se, então, *terror*.” HEIDEGGER, M., op. cit., p. 197. Em flagrante contraste com a descrição acima, em Levinas o horror do *há* é ameaça em que “nada se aproxima, nada vem”; é temor de nada e, nesse sentido, mais se assemelharia à angústia heideggeriana, embora, como se viu até aqui, no “nada” aparente do *há* subsiste a presença do mal de ser que, justamente, horroriza. Coincidindo com Heidegger, em Levinas o horror também tem ocorrência súbita e, sobretudo, refere-se a algo de “totalmente não familiar”.

Enfim, e como também já foi mencionado, o horror se horroriza ante a impossibilidade de sair de ser. É horrível tentar livrar-se do encadeamento a si, bater-se contra si indefinidamente e não conseguir escapar nem com os mais poderosos recursos de energia e tempo, nem mesmo pela morte e pela eternidade:

Enquanto a angústia, em Heidegger, cumpre o “ser para a morte”, apreendida e compreendida de algum modo, o horror da noite “sem saída” e “sem resposta” é a existência irremissível. “Amanhã, que pena! Será preciso viver ainda”, amanhã, contido no infinito do hoje. Horror da imortalidade, perpetuidade do drama da existência, necessidade de assumir para sempre seu peso. (EE, 73)

Para Levinas, os “espectros” e os “fantasmas” das tragédias constituem o próprio “elemento” do horror, pois figuram o retorno triunfante da vida a um cadáver do qual ela parecia para sempre extinta, remetendo à “experiência decisiva do ‘sem saída’ da existência, de seu retorno fantasmático através das fissuras por onde havia sido expulsa.” (EE, 72) Nesse sentido, o fantasma não é um homem ressuscitado, mas um cadáver a que retornassem os movimentos. Não se trata aí de “outra vida”, mas da mesma vida insistindo para além de seus limites.

Em suma, em Levinas o “horror do ser” reinstaura o próprio sentido de ser e desloca a segundo plano a “angústia do nada”:

Não comporta o ser outro vício além de seu limite e o nada? Não tem ele, em sua própria positividade, algum mal profundo? Não é a angústia diante do ser – o horror do ser – tão original quanto a angústia diante da morte? O medo de ser não é tão original quanto o medo pelo ser? (EE, 18)

1.4 UM CONTRAPONTO

Em uma letra do cancionário popular brasileiro, deparamos um sugestivo contraponto ao que até aqui vem sendo dito sobre o *mal de ser* e a impossibilidade de evasão, cujo significado e ricos desdobramentos hermenêuticos pedem, a nosso ver, a devida explicitação em campo filosófico. Na canção “Desde que o samba é samba”, Caetano Veloso diz:

A tristeza é senhora
 Desde que o samba é samba é assim
 A lágrima clara sobre a pele escura
 À noite a chuva que cai lá fora
 Solidão apavora
 Tudo demorando em ser tão ruim
 Mas alguma coisa acontece no quando agora em mim
 Cantando eu mando a tristeza embora.²⁷

A letra começa reconhecendo o “senhorio” da tristeza. Não se trata aí de um estado afetivo privado e momentâneo do poeta, mas de uma *condição ontológica*: a tristeza não está sendo, ela *é* senhora, rege estratos insondáveis da existência, e este é um fato imemorial, desde sempre reconhecido (“Desde que o samba é samba é assim”). Durante a sua regência, o senhorio da tristeza submete a própria Natureza (“À noite a chuva que cai lá fora”), como se a “lágrima clara” do poeta e a “chuva” constituíssem um *continuum* de desfazimento que a tudo abrange, como o próprio *há*. Sob a chuva cerrada e o escuro noturno, a solidão não tem por onde sair (“Tudo demorando em ser tão ruim”) e “apavora”, escutando-se aí ecos do horror levinasiano. Mas – e esta adversativa é tudo o que aqui precisa ser pensado, nela reside o contraponto – “alguma coisa acontece no quando agora em mim”; “alguma coisa” – não isto

²⁷ VELOSO, Caetano. In: **Tropicália 2**. VELOSO, Caetano e GIL, Gilberto. Rio de Janeiro: Universal Music, 1993.

ou aquilo, não qualquer ente que se achegue, mas um estremecimento no próprio ato de ser, a graça de um acontecer diferente, vindo de lugar nenhum, alterando o tecido mortiço e unânime da tristeza-noite-chuva. O acontecimento impele o poeta a cantar, ou antes, o despertar súbito do canto *já é o próprio acontecimento*, crescendo de dentro de si mesmo como um re-despertar da temporalidade (“no quando agora”), apoderando-se do poeta antes apoderado pela tristeza e “mandando” – novo reinado – “a tristeza embora”. O canto abre uma fissura no senhorio da tristeza: *faz acontecer*, dá alento ao tempo, traz uma possibilidade de recomeço no interior do próprio verbo ser. Deixando momentaneamente de lado as incomensuráveis riquezas de sua história e de seus documentos, e ousando uma *redução eidética* necessariamente empobrecedora, talvez possamos dizer que o samba, fruto do cativo dos povos negros em terras brasileiras – “filho da dor” e “pai do prazer”, “*o grande poder transformador*”, como se escuta na continuação da canção –, é a própria afirmação cultural da possibilidade humana de transfigurar, pelo canto e pela dança, a noite escura da solidão de ser.

Mas, em Levinas, nada que aconteça estritamente “em mim” pode suspender o peso de ser. Como vimos, no raio de vigência do eu, na constrição a *se ser*, o novo propriamente não acontece, e o tempo marca passo. A renovação do *elã vital*²⁸, da qual a mencionada experiência do cantar parece manifestação exemplar, poderia, no máximo, afrouxar a prisão do eu a si, mas não o livra dela; alivia-o, mas não o liberta. Ser permanece uma condenação. Para o filósofo judeu, a libertação somente é possível como acontecimento ético: recebimento de outrem vindo absolutamente de fora, cuja interpelação me desperta da vigília do ser anônimo e do sono evasivo; responsabilização por outrem que é, no limite, substituição de outrem por mim, pela qual minha subjetividade ex-cede a regência do ser aprisionador e descomprime-se, afinal, de si mesma. Em Levinas, em última instância somente o advento do

²⁸ Ver acima, p. 34.

outro homem pode instaurar o tempo como ad-vento, e descerrar o futuro que surpreende a memória totalizante do eu e não se assimila a esta.²⁹

Ora, sem propriamente colidir com o marco epistemológico das posições acima consideradas, o contraponto trazido pela fenomenologia do cantar avia uma perspectiva hermenêutica alternativa que deixa em aberto importantes questões: ser é, *tout court*, mal de ser? A experiência do cantar não depara uma saída no ser? A esta saída – suposto que seja uma saída – não chega o sujeito, senão por si, ao menos *em si mesmo*? A solidão do eu é, necessariamente, aprisionadora e estéril, ou não haverá também uma solidão aberta – solidão como abertura radical, solidão dialogal –, apta a fecundar o novo?³⁰ Em suma, a transcendência ética inaugurada por outrem esgota ou reduz toda possibilidade de transcendência?

1.5 A HIPÓSTASE

*Sou uma carga para mim mesmo.
Nisto consiste a existência material.*

Após tudo o que até aqui se disse sobre o mal de ser, considerando seus aspectos de solidão, aprisionamento definitivo e, sobretudo, impessoalidade, poderíamos apressadamente concluir que, para o filósofo judeu, *ser* significa *o próprio mal*. No entanto, não é bem assim. Segundo Levinas, “a ex-cedência e a felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não-ser.” (EE, 9) A afirmação é incisiva: ainda que insuficiente, se abandonado a si mesmo, e embora roçando o não-sentido e o desespero – como a busca de evasão o mostra até o paroxismo –, ser é, no entanto, “necessário”. Um “mal” necessário. É

²⁹ Sobre a relação de tempo e alteridade em Levinas, cf. **Le Temps et l'Autre**, p. 17 e ss.

³⁰ Cf. MERTON, Thomas. **Na Liberdade da Solidão**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2001.

inevitável atravessá-lo, até para superá-lo. Não temos como fazer a passagem para outrem³¹ (nisto consiste a “excedência”) sem assumir o nosso ser, sem deixá-lo irromper de dentro de nós mesmos, sem suportarmos até o limite a tentação da evasão; a relação ética propicia um sentido além de ser, *outramente* que ser e não ser, mas também *a partir de* – e de modo algum contra – ser. Esgotadas todas as tentativas de se evadir da ordem impessoal que nos condena a ser, para sempre, o que somos, resta nos dobrarmos à condenação e assumí-la como mera condição. Esta condição, até aqui analisada na perspectiva do mal de ser, Levinas a designa *hipóstase*.

O termo “hipóstase” é retomado para referir o acontecimento decisivo – núcleo de toda obra *De l'Existence à l'Existant* –, pelo qual o ato de ser (verbo) torna-se ente (substantivo), fazendo surgir um domínio privado sobre o fundo abissal do *há*; designa a ligação indissolúvel de ser ao ente que o assume. Como hipóstase, o ente sujeita o ser a que está sujeito, tornando-se seu “dono” “exclusivo e ciumento” (TA, 31); impõe-se como poder e liberdade, não obstante achar-se “lançado” ao desamparo de ser; é “virilidade, orgulho e soberania” em sua solidão, ainda que exposto ao desespero por permanecer preso a si mesmo. (TA, 92) Assim, ao tempo em que implica condenação e padecimento – mal de ser –, o aparecimento da hipóstase também significa uma suprema afirmação, e mesmo um milagre: o senhorio do ente *sobre* ser, convertido em seu atributo; a imposição de um nome ao murmúrio anônimo do *há*. (EE, 99-100)

Essa imposição soberana do ente ao ato de ser não se dá de vez, nem constitui um estado ou propriedade, mas o “drama mais profundo” de uma apropriação que jamais acaba de cumprir-se; é iniciação a ser, “nascimento perpétuo” forcejado a duras penas. Na hipóstase, assumir o ser é já um modo de assumir o tempo – de *começar* a ser –, interrompendo e renovando o fluxo temporal infinito. O paradoxo do começo no ser consiste no fato de que

³¹ Não somente divisar o Outro – o que acontece desde que nascemos –, mas receber, quase sempre de modo traumático, a sua alteridade.

aquele que começa a ser (a hipóstase) “não existe antes de haver começado” e, no entanto, “deve, por seu começo, nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhuma parte.” (EE, 93) Esse ato de começar a partir de si constitui o presente. Nessa auto-imposição da hipóstase no presente reside sua soberania e, ao mesmo tempo, a solidão de sua suficiência.

Assim, o presente não se qualifica por sua evanescência no fluxo temporal; ele justamente instaura uma “parada” em que o ente, surgindo por si, engaja-se sem reserva, e de modo definitivo, na existência. Nem o escoamento do tempo tem como desatar o “nó górdio” desse contato decisivo com o ser que acontece no (e como) presente. A consistência do presente não é a de algo “durável”, que se prolongue no tempo, mas a de um evento nuclear de identificação que origina, suporta e atravessa todos os transes temporais; a presença do presente é o próprio modo como a hipóstase refere-se e retorna inevitavelmente a si mesma, regendo o fluxo do tempo. Livre do passado, mas “prisioneiro de si mesmo”, o presente expressa o definitivo do ser no qual se engaja: “Na tensão e no cansaço do começo, goteja o suor frio da irremissibilidade da existência.” (EE, 95)

No presente, a hipóstase não recebe o tempo como a fatalidade de uma hereditariedade, mas assume-o em uma “conquista de alta luta”, *fazendo o tempo mover-se* – agindo. O ato é a energia propulsora do começo: é como ato que o existente põe-se no presente, irrompendo do *há* anônimo, inscrevendo-se no ser. Agir é ocupar-se de si:

O ato não é puro. Seu ser duplica-se num ter que ao mesmo tempo possui e é possuído. O começo do ato já é uma dependência e uma preocupação daquilo a que ele pertence e daquilo que lhe pertence. É na medida em que pertence a si próprio que o ato se conserva e se torna um substantivo, um ser. Também nisso ele é, essencialmente, labor e preocupação de si mesmo. A preocupação não é, como pensa Heidegger, o ato de estar à beira do nada; ela é imposta, ao contrário, pela solidez do ser que começa e que já está embaraçado pelo excesso de si mesmo. Em lugar de ser pobre e nu, este afirma sua incorruptibilidade na plena posse de si mesmo. Ele possui riquezas que são fonte de preocupação, antes de ser fonte de gozo. (EE, 27-28)

Existir é grave: nem sonho, nem jogo, mas já arcar – e arcar sempre – com o peso da existência que se domina. Ser é uma “carga”: *esforço* de ser. (EE, 95-96) Assim, a força não é somente apanágio dos “mais fortes”, mas condição primária de surgimento e persistência em ser. O esforço executa a condenação do existente à existência: na duração do tempo, aquele que se esforça assume o instante sem poder deixar de assumi-lo, ata-se ao instante, batendo-se em vão contra ele. Independentemente das resistências impostas pela matéria e das obrigações do trabalho servil, já no esforço mais espontâneo e no trabalho mais voluntário há um “engajamento irremissível, sem poder de resgate”, e é por essa sujeição intrínseca que o esforço comporta sofrimento (EE, 35-36): “Estamos atrelados à tarefa. Estamos entregues a ela. Há um abandono, um desamparo na humildade do homem que sofre curvado sobre sua tarefa. Apesar de toda sua liberdade, o esforço revela uma condenação.” (EE, 32) Existir também é penoso.

Dois fenômenos revelam pelo avesso a condenação do existente ao esforço de ser: a preguiça e o cansaço. Antes de serem “conteúdos de consciência”, ou de conterem um julgamento sobre a existência, esses fenômenos configuram uma posição concreta de recuo e de recusa ante o peso da existência. (EE, 24)

Ressuma na preguiça e no cansaço uma “lassidão” fundamental de tudo e de todos, mas, sobretudo, uma lassidão de si mesmo. O que aí enfada e prostra não é qualquer aspecto particular da vida (o meio, os outros, o trabalho), mas o puro ato de existir. Ao invés de esquecer-se “na leveza essencial do sorriso”, em uma inocência onde, “gratuito e gracioso, seu desabrochar é como um desvanecer”, na lassidão a existência se fixa como recordação de “toda a seriedade e de toda a dureza de um contrato irrevocável”: é preciso aspirar e empreender alguma coisa. É dessa obrigação sem escape que a lassidão constitui uma recusa irresistível e, no entanto, impossível. (EE, 25)

O que qualifica a preguiça não é, como pode parecer à primeira vista, o relaxamento próprio à ociosidade e ao repouso, nos quais o existente se abandona à existência em uma conciliação apaziguada, próxima à que se dá no sono e no gozo. (EE, 26) Na preguiça, bem ao contrário do repouso, a desocupação pesa e enfada, e o badalo do “é preciso viver” continua inquietando mesmo os momentos mais suaves. A preguiça também não se liga a uma hesitação na deliberação do ato, pois aparece quando já firmada a intenção de agir, nem tampouco se reduz à impossibilidade material de executá-lo ou à consciência dessa impossibilidade. Antes de referir-se a qualquer aspecto envolvido na realização do ato, a preguiça já é uma recusa de *começar a agir*, uma resistência em liberar a energia do começo; é relativamente à própria “carga” da existência que ela é uma “aversão impotente e sem alegria” (EE, 29), como uma discreta deserção do tempo:

A tragédia de ser que ela revela torna-se, por isso, mais profunda. Ela é cansaço do futuro. O começo não a solicita como uma ocasião de renascer, como um instante fresco e alegre, um momento novo; ela já o cumpriu, *avant la lettre*, como um presente de cansaço. A preguiça anuncia, talvez, que, para um sujeito só, o futuro, o instante virgem, é impossível. (EE, 30)

Se a preguiça é uma recusa de começar a agir, o cansaço é dificuldade de seguir agindo. A preguiça esquiva-se do corpo a corpo com o presente, enquanto o cansaço é entorpecimento e retração *no* corpo a corpo com o presente, distanciamento constante e progressivo do existente face à existência a que está preso, “como uma mão que larga pouco a pouco o que ela segura, no próprio instante em que ainda segura.” (EE, 32) Há uma solidão no cansaço: não a de um ser abandonado pelo mundo cujos passos não consegue acompanhar, mas aquela de quem, “desarticulado de si, numa luxação do eu consigo, distancia-se de si no próprio instante em que, entretanto, está para sempre engajado.” (EE, 37) O cansaço é um “atraso” do existente

em relação a si mesmo. Enquanto a preguiça trava o rompante do esforço, o cansaço insinua-se no curso do esforço, minando sua energia, enrijecendo e retardando o ato; ele não sobrevém ao esforço apenas como sua conseqüência, após árdua demora, mas desde o início acompanha-o como uma sombra, constituindo sua tensão interna: esforçar-se já é vencer o cansaço, para tornar a cair nele. (EE, 33)

O que essas análises do cansaço tornam evidente, como as fenomenologias do esforço e da preguiça já o haviam mostrado à exaustão, é a impossibilidade de agir, de assumir o ser, sem penar sob o seu peso. Cansar “é cansar-se de ser”. (EE, 37) E assim voltamos ao *mal de ser*, cuja decifração ocupa o centro do pensamento levinasiano em sua primeira fase, como vimos até aqui.

Mas ao existente só lhe resta carregar o próprio peso. A preguiça e o cansaço, como o sono, propiciam-lhe formas mitigadas de evasão, distendem momentaneamente seu contato com a existência, mas não o livram desta. A existência segue sendo uma virilidade que nada detém. O existente permanece encadeado a si, encarregando-se de si; seu ser é um dever ser, e a liberdade do começo já é grave responsabilidade pela própria subsistência. Essa ocupação do existente consigo mesmo constitui, segundo Levinas, todo o peso de sua materialidade.

A materialidade do sujeito não resulta, portanto, da queda contingente do espírito em um corpo; ela acompanha necessariamente a emergência do sujeito como liberdade. O existente contrai a existência em um vínculo encarnado; a energia investida em seu esforço para assumir a própria existência libera-se como relações materiais. A tragédia da solidão – fixação definitiva do eu a si mesmo – reside na materialidade da existência, que encerra o existente no cativeiro de sua identidade. A matéria desperta como função da hipóstase: comer e beber, vestir-se, morar, são um velado esforço de (se) ser. Na medida em que é compromisso consigo, a matéria se realiza no presente, liberta da herança do passado e da inquietação pelo futuro. Somente o tempo como relação com o Outro pode romper o encadeamento inexorável

à matéria e, com ele, o definitivo da hipóstase; nessa relação hetero-temporal, a matéria não se “desmaterializa” propriamente, não perde sua consistência, apenas ganha outro centro de gravitação. Assim, o limite da materialidade não reside em sua suposta precariedade intrínseca, em sua densidade “terrena”, “decaída”, mas no fato de que o seu modo de ser-atuar implica o fechamento do sujeito em si mesmo. Estranha proposição: a transcendência para além do peso da matéria, tão aspirada pelas espiritualidades indo-européias, de corte dualista, é aqui pensada como passagem para o (tempo do) Outro, e nada tem a ver com ascensão a um etéreo “mundo espiritual”. (TA, 37)

Com base nisso, Levinas afirma que a experiência primária da solidão, ao invés de constituir uma “inquietação superior” ou uma revelação do ser-para-a-morte, entranha-se justamente na existência cotidiana, atormentada pelas preocupações materiais, onde, em última instância, cada um só conta consigo para responder às próprias e intransferíveis necessidades. Estar só é trabalhar com as próprias mãos e consumir o próprio pão. Por mais que seja relegada como “quedada”, “animalidade”, “degradação” ou “sórdido materialismo”, e que se lhe contraponha à travessia solitária da angústia rumo à conquista de si mesmo – ou autenticidade –, para Levinas a vida cotidiana também é, a seu modo, realização do humano: “Há algo mais que ingenuidade, quando as massas desmentem as elites, preocupando-se com pão mais do que com angústia.” (TA, 42) A luta por subsistência não é apenas base da vida espiritual, mas acompanha a vida espiritual em todos os seus níveis, e a espiritualidade não pode de modo algum permanecer indiferente à vida econômica. A necessidade de satisfação material e a necessidade de salvação, respectivamente assumidas pelas filosofias socialistas e existencialistas, não somente não se opõem, como a necessidade de satisfação já é, em certo sentido, necessidade de salvação.

Esgotados todos os recursos para escapar ao peso de ser, o cotidiano permanece como um inamovível sol do meio dia em que o existente é intimado a desenrolar o seu embate com a

existência. E assim o pensamento de Levinas, que havia começado com uma meditação sobre o *mal de ser* e a busca de evasão, acaba se firmando como uma *meditação sobre o irreparável*, cuja lucidez sem concessão e cuja virilidade sem assombro são assumidas às últimas conseqüências.

Até aqui, a subjetividade foi considerada a partir e em torno de sua pertença a(o) ser. O *mal de ser* foi explicitado como auto-referência, prisão definitiva e impessoalidade; a evasão é aspiração a sair de ser; a vergonha e a náusea são experiências do aprisionamento definitivo a si; “há” designa a experiência de *ser* abandonado a si mesmo; o horror é o sentimento subjacente ao *mal de ser*; a noite – a insônia noturna – é a metáfora viva do *mal de ser*; o ato e o esforço são modos de começar a ser; a preguiça e o cansaço são uma recusa a ser; e a materialidade é ocupação concreta em (se) ser. Ao longo dessas notas, ressoa a mesma melodia da *solidão* de ser.

No entanto, ao descrever a relação com o ser a partir da sensibilidade, Levinas surpreende a passagem da subjetividade a um primeiro *outro de si* – o mundo –, no qual a obra de ser, sem propriamente relaxar, por assim dizer afrouxa o seu mal.

Na sensibilidade, o mundo desperta como gozo.

2 ENCARNAÇÃO ESTÉTICA: O EU EM SEU REINO

*Originalmente, há um ser satisfeito,
um cidadão do paraíso.*

2.1 O MUNDO

Respiramos para respirar, comemos e bebemos para comer e beber. Viver é uma sinceridade.

Ser é condição da felicidade e da excedência, mas não fomos feitos para o ser. Não suportamos sua intransitividade ingênita, que nos encerraria em um enclausuramento sem portas e janelas, nem o seu zumbido anônimo, que ressoa no nada e atravessa a eternidade, mas nada tem a nos dizer. Um empuxo irresistível leva-nos desde sempre para fora de nós mesmos; como diria Martin Buber, somos em relação, somos relação.³²

E a relação primária é a que nos liga ao mundo. Afastando a noite inóspita do *há*, o mundo surge como o reino da claridade, povoado de coisas e das indefinidas interfaces que elas possibilitam. Ao passo que na assunção do instante o existente se engaja no existir, crispando-se na solidão da hipóstase, o mundo é a dimensão em que o existente descomprime-se de si, descobrindo as coisas e entretendo-se com elas. Estar no mundo é estar “preso às coisas”. (EE, 41) Se o instante concerne ao evento verbal de *ser*, o mundo abre passagem à presença substantiva dos entes.

Em *De L'Existence à l' Existant*, Levinas chama “intenção” ao movimento que nos lança às coisas do mundo, retirando do termo o sentido “neutralizado” e “desencarnado” em que figura na filosofia escolástica e em Husserl. Em Levinas, a intenção não é o ato pelo qual uma consciência (*noese*) visa os objetos (*noemas*), gerando-os como significados, mas *desejo*, “apetite alegre” que nos impele às coisas em busca de satisfação. A consciência não detém a primazia na constituição do sentido; as coisas não vêm à luz como alvo de uma atividade cognitiva desinteressada, mas na medida em que satisfazem o desejo de quem as aborda, ou melhor, as coisas já são conhecidas enquanto desejadas, e o desejo constitui, assim, o primeiro

³² Cf. BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, s/d.

estofa do sentido, uma *gnose* primordial e pré-consciente que alimenta todas as possibilidades de sentido. Com a afirmação da primazia intencional do desejo, Levinas desdobra às últimas conseqüências uma tendência contra-idealista presente em germe no desenvolvimento do próprio pensamento de Husserl, mas que este não poderia radicalizar sem exorbitar os seus pressupostos de fundo. Afinal, Husserl permanece herdeiro da tradição greco-ocidental, para a qual o conhecimento constitui o centro da vida do espírito.

Situando-se aquém do âmbito da gnoseologia, a intenção também contesta o primado da ontologia. Enquanto o ato de ser é pura auto-referência – como o ratifica a descrição heideggeriana do *Dasein*, cujo ser-no-mundo é preocupação por si –, o desejo nasce como transitividade: relação direta e reta com as coisas, nas quais se absorve até o repouso; “boa vontade”, sem subentendidos e segundas intenções, que acerta em cheio, e antes de qualquer reflexão, precisamente o que quer. O desejo é *sinceridade*. Em Levinas, essa sinceridade intramundana tem precedência sobre a autenticidade existencial: antes de atravessar a angústia na apropriação lúcida de si mesmo, o sujeito se encontra aderido ao mundo pelo desejo; antes de pôr-se em questão em tudo o que vive, já frui do que vive.

Ao dirigir-se às coisas, o desejante sabe-se destinado a possuí-las, assim como o desejado traz consigo a “alegre promessa” de satisfação, desde o momento em que o desejo estala. (EE, 43) O desejo estreita desejante e desejado em um círculo fechado, alheio a qualquer referência fora de si mesmo. O desejado não é mero objeto de uso, material *em vista de* em um sistema de utensílios, mas objeto de satisfação; é fim em si mesmo. Seu valor – seu próprio ser – advém dessa aptidão a finalizar a intenção. Os objetos dos atos mundanos não remetem à preocupação com a existência; constituem a existência. Não respiramos, comemos ou nos abrigamos *para* viver; respirar, comer ou abrigar-se são o próprio viver. Dentre os atos da vida, o de alimentar-se, “plácido” e “simples”, é o exemplo prototípico dessa correspondência inequívoca e pacífica entre desejo e satisfação, uma vez que o alimento permite “a realização total da intenção”.

Comer não é ingerir nutrientes, mas fruir do alimento até à repleção. Se não vivemos para comer, também não é justo dizer que comemos para viver; comemos porque temos fome. (EE, 41) O homem com fome se consoma no que consome; “é o mais justo dos homens”. (EE, 47) Seu saciamento é uma beatitude natural. Segundo Levinas, o fascínio que a filosofia marxista pode exercer não se deve ao seu pretensão materialismo, que supostamente revelaria os segredos do real, mas a um ideal de “luta e sacrifício” que prolonga a sinceridade da fome, da sede e das demais intenções “simples” e “unívocas”, isentando-se das “segundas intenções do iludido e do farto” e imunizando-se contra as “mentiras de um idealismo capitalista” e suas evasões “na eloquência e no ópio”. (EE, 49-50)

Como ocorre na fome e na sede, o desejanse tende a encontrar apaziguamento nos mais diversos modos de satisfação, extraindo deles a energia e a motivação de sua pertença ao mundo. Pertencer ao mundo é, antes de mais nada, consumi-lo e contentar-se com ele. Nessa pertença, a preocupação com a existência relaxa, vindo a despertar somente em momentos de privação, quando a existência, justamente e em certo sentido, se acha diminuída:

É nas épocas de miséria e de privações que, atrás dos objetos do desejo, perfila-se a sombra de uma finalidade ulterior que obscurece o mundo. Quando é preciso comer, beber e aquecer-se para não morrer, quando o alimento torna-se carburante, como em determinados trabalhos difíceis, o mundo também parece estar em seu fim, revirado, absurdo, devendo ser renovado. O tempo descontrola-se. (EE, 49)

Portanto, antes da justiça que me ordena saciar a fome do outro, impõe-se a justeza de satisfazer minha própria fome. A “moral dos alimentos terrestres” é, assim, o primeiro estágio – ainda embrionário – da moral (TA, 46): constrição a assumir o próprio desejo e aceitar a própria satisfação, isto é, em última instância, constrição a aceitar e assumir a mundanidade do mundo como nossa condição. Essa consideração mundana por si mesmo implica, paradoxalmente, uma

primeira *abnegação*, na medida em que a assunção da intenção leva o sujeito a absorver-se nos objetos que absorve, alcançando uma “primeira liberação com respeito a si mesmo”, que obviamente não é desaparecimento, mas esquecimento de si. (TA, 51-52) Estar no mundo é estar “fora de si” – esquecido no sabor da comida, no perfume da flor, no aconchego da casa –, e é nesse sentido que Levinas chega a referir-se enfaticamente a uma “*salvação*” (de si) “*pelo mundo*”. (TA, 45) *A moral dos alimentos terrestres* é o anúncio de uma primeira e mitigada forma de transcendência – transcendência sensível, “estética”, que vive da e para a imanência; transcendência-na-imanência.

O mundo é a dimensão em que se dá esse acordo imemorial entre as coisas e o desejo; o mundo é dado. Não obstante reconheça em Heidegger uma de suas mais “profundas descobertas” ao distinguir o mundo de uma “soma de objetos” (EE, 46), Levinas contesta no filósofo alemão a subordinação dos objetos do mundo à finalidade ontológica – à preocupação do *Dasein* por si –, bem como a qualificação do ser-no-mundo mediano – ou cotidiano – como *queda*, como se a imersão nos entes adiasse o despertar do *Dasein* para a conquista de si mesmo. Recuperando (para além de Husserl) o direito da “atitude natural” face aos rigores reflexivos de um método fenomenológico que busca o sentido do mundo fora deste, Levinas reconhece (para além de Heidegger) o “equilíbrio” e a “função ontológica positiva” do mundo enquanto *possibilidade de arrancar-se ao ser anônimo*. Ser no mundo é estar resguardado do horror do *há*, arrancando-se “às últimas implicações do instinto de existir, a todos os abismos do eu que nunca se despojará de suas máscaras [...] – para ir sinceramente ao desejável e tomá-lo por ele próprio.” (EE, 49) Em sua simplicidade e sinceridade, o mundo é um intervalo no *mal de ser*. Ao invés de “degradação” ou “fuga diante do essencial” (EE, 46), ser no mundo é o modo originário como o sujeito se afirma e se ergue, mundo “onde a juventude é feliz e impaciente de desejar” (EE, 43), e no qual

habitamos, passeamos, onde almoçamos e jantamos, onde fazemos visitas, onde vamos à escola, discutimos, fazemos experiências e pesquisas, escrevemos e lemos livros; é o mundo de Gargantua e de Pantagruel e do Senhor Gaster – primeiro mestre em Artes do mundo –, mas é também o mundo onde Abraão fazia pastar seus rebanhos, Isaac cavava poços, Jacó constituía sua casa; onde Epicuro cultivava seu jardim e onde “cada um está à sombra de sua figueira e de sua parreira”. (EE, 48-49)

Curvado sobre si, alimentando-se de seu próprio vigor, o mundo é *profano e laico*: não se mantém vinculado a nenhuma dimensão fundante e nada transparece além de si mesmo; é opaco, suficiente. Nele “o mistério insondável” das coisas “mostra-se e fica ao nosso alcance”; tudo é definível e apreensível. (EE, 46) Nesse mundo – de todo distante da “mãe-natureza” imposta à reverência dos homens, da *physis* “cheia de deuses” ou do *cosmos* cujas leis eternas são a tradução do *Logos* divino –, encontram-se para sempre desatados os fios simbólicos que ligam o homem ao sagrado, em cuja dimensão, em última instância, “a borboleta pousada, ou é Deus, ou é nada”.³³ Nesse mundo profano e laico, o homem ainda não depara a dimensão da altura, mesmo que tenha o céu aberto sobre si; esse mundo reduz-se à “munificência dos alimentos terrestres”, da qual recebemos nosso sustento e abrigo, mas de modo algum nosso sentido.

2.2 A FALTA FELIZ

A felicidade não é possível a uma alma castrada, mas a uma alma satisfeita.

Totalité et Infini desdobra e aprofunda a compreensão da subjetividade em perspectiva intramundana, tal como a desenvolvem *De l'Existence...* e *Le Temps et l'Autre*. Em *Totalité...*, a sinceridade da intenção é retomada como *viver de*, ou *gozo*. Viver no mundo é viver *do* mundo, extraíndo dele não somente o necessário para viver, mas o próprio elã – ou a graça – da vida.

³³ PRADO, Adélia. “Artefato nipônico”. In: **A Faca no Peito**. Poesia Reunida, 7ª ed. São Paulo: Ed. Siciliano, 1997, p. 381.

Antes que objetos de representação, e mais do que meios de vida, as coisas com as quais lidamos se oferecem ao nosso prazer: dão gosto à vida, fazem viver. E de tudo se vive: de pão e de água, mas também de idéias, paisagens e espetáculos; das coisas – pão e paisagens – e dos atos – comer, passear – pelos quais são vividas. O gozo tece de ponta a ponta a vida no mundo, integrando coisas e atos à minha vida, cosendo minha vida a si mesma, e vibra desde a relação com os mais humílimos recursos de subsistência: ser saciado por pão e água já é saboreá-los; garantir a vida pelo trabalho é também ocupá-la e satisfazê-la (TI, 97); viver é, sempre e nalguma medida, mesmo no limite do perceptível, fruir do vivido.

Ora, se todo *meio* de vida já é fonte de gozo, nem todo gozo está atrelado a algum meio de vida, como se verifica em atos gratuitos, como o passear citado, ou papear e vadiar, nos quais o viver parece destacar-se de qualquer referência utilitária e se vê como reduzido à pura fruição de si mesmo. Essa transcendência da fruição sobre a subsistência, em que o viver converte-se de meio em fim, é inclusive uma das principais características distintivas da arte, cujas formas sensíveis são apreciadas por si – onde a cor luz por luzir, o som soa por soar, e assim por diante –, para além dos enriquecimentos cognitivos e existenciais que essas formas venham propiciar a quem as aprecie. Assim, se momentaneamente pode-se estar ligado à vida sem qualquer preocupação ou ocupação com a estrita subsistência, não é possível, em contrapartida, subsistir sem vibrar de gozo com o fato de estar vivo, e assim se chega à paradoxal afirmação de que o gozo constitui, em certo sentido, o “sustento” primordial do vivente, o fio primário e umbilical que o liga à sua vida.

Ora, por isso mesmo que liga o vivente à *sua* vida, em última instância também não se pode dizer que o gozo seja inteiramente gratuito: embora sob seu influxo o sujeito comece a sair de si para fruir do vivido *pelo* vivido, nessa fruição extática o sujeito termina por retornar a si, afirmando-se em e para si mesmo. E é por essa circularidade entre êxtase e retorno,

transcendência e imanência, oblação e interesse (como vimos a propósito do desejo) que, segundo Levinas, o gozo traz a estrutura da *alimentação*:

O alimento, como meio de revigoramento, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo o prazer é, nesse sentido, alimentação. (TI, 97)

A intencionalidade do gozo-alimentação perfaz, assim, um movimento entre dois pólos: parte da carência em mim, cujo retardo gera perda de energia e desperta a fome; e dirige-se ao alimento fora de mim, por cujo consumo a energia do outro se transforma em minha energia – em mim –, havendo satisfação ou restauração.³⁴ O gozo-alimentação é uma ponte entre o eu e o outro. Portanto, o que o qualifica, como a sinceridade do desejo, é esse perfeito acordo entre vivido e vivente, pelo qual as coisas do mundo parecem feitas *para* o eu, ajustando-se às suas necessidades e aspirações, ativando suas potências, animando-o e, ao mesmo tempo, aquietando-o, propiciando-lhe não propriamente uma plenitude *de* ser – pois ser é às secas, sem abertura ao mundo –, mas uma plenitude *no* ser.³⁵ Se no gozo o eu decifra os últimos segredos do mundo, também se pode dizer, inversamente, que nele o mundo abre os segredos do eu, revelando-o a si; o mundo é à medida do eu, ou melhor, é o próprio eu “fora” de si mesmo.

Em última instância, tudo no mundo é *alimento*, inclusive idéias e música, mas o alimento em estado prototípico são os próprios alimentos (*nourritures*) dos quais vivemos desde o nascimento. Quando ainda nem abrimos os olhos, sem nada saber, já buscamos, com a boca, o seio materno.³⁶ A sucção é a primeira fruição. Não por acaso, chama-se “de-leite” ou “des-

³⁴ SUSIN, Luis Carlos, op. cit., p. 37.

³⁵ Idem, ibidem, p. 36.

³⁶ Idem, ibidem, p. 36.

frute” às mais diversas formas de satisfação experimentadas pela vida afora, e a prazerosa absorção visual de formas e cores é evocada com a expressão “comer com os olhos”. Antes que luz para os olhos ou utensílio para as mãos, o mundo se nos é dado como bebida – leite, água – ou comida – pão, fruta – para a boca. Mais que uma etapa do desenvolvimento humano, a assim chamada “fase oral” da infância permanece sedimentada em nosso psiquismo como a recordação da mais simples e sincera forma de relação com o mundo. Estar no mundo é, sem mais, (ab)sorvê-lo.

Pensado às últimas conseqüências, o gozo-alimentação contesta o primado da intencionalidade teórica como fonte de sentido, tal como o estabelece a fenomenologia husserliana. Ao supor a consciência como fundamento e centro do real, Husserl não lhe reconhece qualquer limite, e converte toda vivência em ob-jetivação ou significação, isto é, em revelação da essência, como se viver fosse antes de mais nada identificar ou compreender o vivido. Nessa perspectiva, a consciência assume um poder demiúrgico: é liberdade ou começo absoluto, detendo a iniciativa de visar-constituir os fenômenos, e retendo o comando do jogo constituinte mesmo ali onde a vida parece ir, bruta e esquecida, por si. Mesmo então, a consciência torna a insinuar-se, como uma sombra, atrás de todos os fenômenos; ela vigia “ainda quando dorme”.

Ora, segundo Levinas, o alimento consumido não se reduz a objeto representado “na eternidade do Mesmo”, pois ele “condiciona o próprio pensamento que o pensaria como condição”. Com efeito, antes de constituir o alimento como *ideatum* na consciência-de, o sujeito já vem ao mundo como *corpo indigente e nu* que, movido pela fome, se deixa penetrar pela exterioridade dos alimentos que consome, transformando-a ao tempo em que é por ela transformado, a partir de um “passado absoluto que não atravessa o *presente* da representação, e não recebe o seu sentido da memória.” (TI, 114) Antes de visar o sentido do alimento, o homem já sente fome; antes de compreendê-lo, já o comeu. A fome antecipa-se à questão, o gozo ao

juízo, a boca à consciência. O corpo instaura, assim, o “reviramento da representação em vida”: em sua nudez e indigência, ele é permanente abertura a – e recepção de – um mundo-alimento que não começa, e não poderia começar em si mesmo. (TI, 112-114) A relação encarnada de gozo-alimentação é precedência e excedência do mundo sobre o sujeito:

Comer não se reduz ao conjunto de sensações gustativas, olfativas, cinestésicas e outras que constituiriam a consciência do ato de comer. A mordedura nas coisas que, por excelência, o ato de comer comporta, regula o excedente da realidade do alimento sobre toda a realidade representada, excedente que não é quantitativo, mas que é a maneira como o eu, começo absoluto, se encontra suspenso no não-eu. (TI, 113)³⁷

Essa fenomenologia da fome e do comer reaparece, e novamente em contraste com o pensamento de Husserl, em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Em Husserl, o comer é caso da consciência-de ou revelação do comestível: imagem gustativa que recobre o sentido visado na intencionalidade. (AE, 107, 115) Nessa perspectiva, comer é explorar comidas, descobrir sabores. Em contrapartida, para Levinas o vazio da fome, mais profundo que o da curiosidade, não é preenchível pelo sentido do alimento, mas pelo próprio alimento; não repousa na apreensão cognitiva, mas no consumo. O saciamento da fome é mordedura sobre o alimento, engolimento nunca suficiente, no qual o que come e o comido praticamente se confundem. No saciamento, o que come se dirige à comida saltando sobre a imagem desta, rompendo sua forma – e por isso comer é satisfazer-se às cegas, ainda quando se tem os olhos bem abertos –, encurtando desse modo a distância entre si e o alimento, muito mais do que seria

³⁷ Em *De l'Existence à l'Existant*, a precedência do mundo sobre a consciência é afirmada a partir da noção de *posição*: a consciência da localização do sujeito no espaço é possibilitada pela localização da consciência no espaço. Em *Totalité et Infini*, essa concepção é retomada na perspectiva da compreensão da vida como *viver de* ou gozo: “A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que a mantém. Este pedaço do mundo, universo do meu comportamento cotidiano, a cidade ou o bairro ou a rua em que evoluciono, este horizonte em que vivo, de tudo isso me contento com a face que me oferecem, não os fundamento num sistema muito vasto. São eles que me fundamentam. Acolho-os sem pensar neles. Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância.” (TI, 121)

possível na estrita relação cognitiva sujeito-objeto. Nesse sentido, o alimento assimila-se a quem o degusta de modo incomparavelmente mais íntimo do que o objeto conhecido àquele que o apreende. É nessa intimidade do saciamento que a matéria *materializa*, abrindo suas insondáveis profundezas antes mesmo de oferecer-se ao saber como matéria-prima, ou à posse como bem disponível. Por outro lado, ao penetrar no alimento degustado, a degustação vai escavando, ao mesmo tempo e reciprocamente, a própria interioridade de quem come, pois é assimilando *a si* o alimento que o homem que come enrola-se sobre si, despertando *como si* mesmo, constituindo-se, afinal, como *eu* ou psiquismo. Comer é o mais simples, mas também o mais profundo dos atos, *pois é no ato de comer que o eu nasce como interioridade*, ao viver de sua vida e saciar-se de seu saciamento, afundando suave e inocentemente em si mesmo, como um abismo (*Abgrund*) de gozo. (AE, 115-118)

Em suma, para Levinas o comer não é recobrimento intencional de sentido, saber do mecanismo de consumo ou epifenômeno de um acontecimento físico, mas tão somente morder/sorver e saborear, atos pelos quais aquele que come ganha *volume* ou consistência no mundo, convertendo o fenômeno espacial da mordedura em identificação do eu. (AE, 118)

A fenomenologia operada por Levinas deixa vir à luz a dimensão positiva da fome e das demais necessidades humanas, para além da mera falta, como em Platão, ou da pura passividade, como em Kant. Em primeiro lugar, porque além de comportar o padecimento da falta – a que parece reduzir-se à primeira vista –, a fome/necessidade também é antegozo do alimento desde a expectativa de seu consumo. Com efeito, o gozo não nasce no momento em que o alimento começa a satisfazer o apetite, mas na comichão do próprio apetite, e é nesse sentido que o homem “compraz-se em suas necessidades”: não é feliz apesar delas, mas nelas. Não há necessidade *pura*, imposta ao homem como a condenação de uma falta irreparável, mas a necessidade já sobrevém (lembrando o que acima se disse do desejo) “prometida” à satisfação que lhe virá cumular. Assim, no próprio “mal” da necessidade começa o bem inestimável que

ela propicia. Tentar neutralizar a fome e as demais necessidades humanas para esquivar-se do sofrimento momentâneo que elas comportam seria recusar pagar o preço da felicidade, refugando inutilmente a própria obra de constituição do eu. O padecimento da fome não se aplaca na ataraxia ou na anorexia, mas na satisfação. A felicidade “não é possível a uma alma castrada, mas a uma alma satisfeita”. Contrariando a lógica formal, a felicidade é a própria possibilidade de a penúria vir a converter-se em riqueza, e a dependência em soberania. (TI, 100)

Em segundo lugar, e mais profundamente, a força antropológica da necessidade também reside no fato de ser ela a primeira passagem do eu para além do estrito ato de ser, pois carecer é buscar fora o que não se pode encontrar em si mesmo, ainda que, pela satisfação, o eu acabe retornando a si. A vida consumida não é *existência nua*, mas relação com conteúdos que preocupam e, sobretudo, ocupam e satisfazem o eu. Distintos de meu ser, tais conteúdos são mais caros que ele. A vida não é “vontade nua de ser” (TI, 98)³⁸: ao passo que a restrição ao ato de ser me encerraria em uma solidão absolutamente despojada e, por isso mesmo, insuportável – como vimos em todo o capítulo anterior –, a vida já desponta como felicidade, fruindo da vida, aderida ao mundo, esquecendo-se de si. Não se vive para o ser, mas para a felicidade. Ou antes, viver já é achar-se, pela felicidade, além do puro ser.

2.3 GOZAR A VIDA

Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter a mais nada, em puro dispêndio – eis o humano.

Um dos mais significativos abalos paradigmáticos trazidos por *Totalité et Infini* às obras anteriores de Levinas reside na leitura da condição humana à luz da primordialidade e da

³⁸ “Reduzida à pura e nua existência, como a existência das sombras que nos infernos visita Ulisses, a vida se dissolve em sombra.” (TI, 98)

centralidade do gozo. É como se, doravante, se deslocasse para o gozo o senhorio e a fatalidade antes atribuídos à obra anônima de ser. Ou melhor, embora esta obra continue sendo reconhecida como soberana e fatal, é como se no âmbito do gozo se neutralizasse o poder do horrível anonimato que justamente a tornaria insuportável, ao tempo em que inescapável. Reconsiderada a partir do gozo, a vida descobre-se, senão livre do ser, ao menos resguardada de seu peso aniquilador. Em *Totalité...*, o gozo se impõe como novo centro orbital da existência humana: dele o vivente recebe o alento que o liga a si e, ao mesmo tempo, dele partem os raios a cuja luz os entes se revelam. Após confrontar com singular crueza as mais extremas possibilidades que ameaçam converter a existência em uma dimensão inabitável e votada à evasão, o pensamento de Levinas afinal se entrega à evidência sumamente repousante de que, no fundo, e aconteça o que acontecer, a vida permanece amável a si mesma. Viver é *amar a vida*. (TI, 98)

Mais do que neutralizar o senhorio impessoal do ser, a primordialidade do gozo reinstaura o seu sentido. *Ser* (sempre tomado como verbo) não é mais considerado em si mesmo, como neutra e universal insistência em ser (*essentia*) a que os entes se sujeitariam irremissivelmente, mas a partir da condição humana sustentada pelo gozo: ser é conteúdo da vida – *viver* (ou fruir) *do ser* – e, nesse sentido, o primeiro clarão de existência já traz consigo o primeiro espasmo de gozo. O ato de ser inscreve-se na ordem da felicidade: “Vivemos de atos – *e do próprio ato de ser* –, tal como vivemos de idéias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*.” (TI, 98)³⁹ Assim, não vivemos meramente para continuar a existir, mas ao contrário, existimos para continuar a fruir dos mais diversos atos (comer, trabalhar, dormir) que constituem o gosto e a graça da vida. A existência é indissociável dos conteúdos vitais que a preenchem, sendo ela própria, em última instância, conteúdo do gozo da vida.

³⁹ O primeiro grifo é nosso.

Considerado à luz da felicidade, o ato de ser traduz-se como *conatus essendi*: esforço por ser que é uma persistência em continuar fruindo do ser.⁴⁰ Se nos fosse dado retomar a terminologia anterior a *Totalité et Infini*, diríamos que o existente adere à existência na medida em que esta o alimenta e sacia. Existir é consumir a existência. Nesse sentido, haveria uma *fome de ser* imiscuída às demais fomes que nos lançam em direção ao mundo para conquistá-lo e consumi-lo. Mas – e isto é decisivo no pensamento levinasiano – essa fome de ser não é uma fome *pelo* puro ser, pois o que importa no ato de ser não é, como vimos, propriamente ser, mas fruir da vida ou ser feliz. Nessa precedência de sentido da felicidade sobre o ser, em que a ontologia é posta a reboque da antropologia, percebe-se mais uma vez o veio semítico do pensamento levinasiano e sua distância de fundo em relação à tradição greco-ocidental. Antes mesmo de encontrar sua definitiva decifração como o que existe para ser doado ao Outro, como veremos nos próximos capítulos, o ser começa a fazer sentido enquanto condição de realização do vivente, sob o modo do consumo ou do gozo. Em si mesmo – como *há* –, ele se dissiparia no *non sense*.

A fruição é *relação última* com o mundo. (TI, 98) A própria *consciência da consciência* em que vivemos não é originariamente saber, mas prazer de viver: dar-se conta de que se está vivo é comprazer-se em estar vivo, antes de qualquer reflexão. Falando em termos heideggerianos, o prazer é aqui retirado do registro ôntico, em que é ordinariamente considerado, para significar em nível ontológico, como *existencial*: não mero estado afetivo de um sujeito associado a este ou àquele estímulo, mas revelação – e, em Levinas, revelação primordial – da existência. Relação última com a plenitude substancial do ser (TI, 117), o gozo abrange todas as relações intramundanas, inclusive a relação instrumental, em que, reduzidas à condição de utensílios (*Zeug*), as coisas subordinam-se às funções a que se destinam, a ponto de consumir-se à medida que são usadas. Alguns úteis servem diretamente ao gozo por intermediarem atos de consumo:

⁴⁰ Essa concepção de ser como *conatus essendi* será desenvolvida em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*.

o garfo leva a comida à boca e a cama descansa o corpo que nela se deita. Mas há também inúmeros outros úteis – a vassoura e o carro, por exemplo – que, embora não servindo imediatamente ao consumo, dão lugar à fruição pelo próprio prazer (ou sofrimento) propiciado pelo seu uso. (TI, 117) É quando, levados pelo ritmo das vassouradas, parecemos nos desligar da sujeira a varrer ou, absorvidos pelo movimento do carro, perdemos momentaneamente de vista o destino do trajeto. Há uma ponta de satisfação em todo fazer, ainda quando não realizado “com gosto”, e por isso qualquer ocupação pode dar lugar, por si mesma, à *terapia ocupacional*, e a própria “maldição do trabalho” pode vir a transformar-se, para além do salário, em entretenimento.

As atividades mundanas não retiram seu sentido e valor “de um objetivo último e único”, como se o mundo fosse “um sistema de referências úteis, cujo termo tem a ver com a nossa própria existência.” (TI, 118) As atividades recebem seu sentido maior de sua própria deriva: à revelia das funções a que se destinam, elas se deixam demorar em si mesmas, sem ponderar sobre a própria provisoriedade, irredutíveis a cálculos e fins, alimentando-se da vibração que lhes anima, como se a finalidade da vida não fosse, ao cabo, senão o próprio viver. Como em *De l'Existence à l'Existant*, também em *Totalité et Infini* o mundo não se refere à preocupação do homem por si, mas é um “conjunto de finalidades autônomas que se ignoram”, “amontoado não sistemático de ocupações e de gostos” a igual distância dos sistemas da razão e do instinto. (TI, 118) A mesma existência humana capaz de ordenar a vida pelo cálculo e transformá-la pela técnica é também, e paradoxalmente, a única capaz de votar-se gratuitamente a ela. Mas o que mais chama a atenção, e de certo modo surpreende em Levinas, é que, segundo ele, o próprio *humano* no homem começa a diferenciar-se não pelo engenho técnico que o distingue das demais espécies animais e o leva a converter o mundo em imenso depósito de recursos à sua disposição, mas justamente por essa aptidão a comprazer-se com a vida pela vida, gastando-se no ato de gozá-la, em uma entrega de si a fundo perdido: “Fruir sem utilidade, em pura perda,

gratuitamente, sem remeter a mais nada, em puro dispêndio – eis o humano.” (TI, 118)

Afirmção fundamental: é como se nessa fruição gratuita e perdulária, onde egocentrismo e abnegação⁴¹ se confundem em um inocente abandono à vida, começasse a ensaiar-se, pelo avesso, o movimento de *des-inter-essamento* no qual o humano encontrará sua definitiva medida, tal como o descreve mais tarde *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Assim, entre o êxtase estético do gozo e o êxodo ético do des-interessamento não haveria somente o contraste e a ruptura de *para si* e *um-para-o-outro*, mas também parentesco e continuidade, já que em ambos os movimentos o humano se mostra como saída e esquecimento de si.

O sentido do gozo é fazer valer a vida como vida, descobri-la como valor supremo do mundo. Nenhum bem conquistado ou produzido compara-se ao bem-viver, nenhuma função transcende a fruição, nenhum interesse intramundano pode visar algo maior do que o recebimento comprazido do vivido. Gozar a vida é o modo mais simples e profundo de corresponder a ela. Despertada no gozo, a vida descobre-se como jogo – viver por viver, *brincar de viver* – emancipado do férreo encadeamento de causas físico-biológicas:

A inversão dos instintos de nutrição que perderam a sua finalidade biológica marca o próprio desinteresse do homem. A suspensão ou a ausência da finalidade última tem um aspecto positivo, a alegria desinteressada do jogo. Viver é jogar a despeito da finalidade e da tensão do instinto; viver de alguma coisa sem que esta tenha o sentido de finalidade ou de meio ontológico, simples jogo ou fruição da vida. Despreocupação em relação à existência que tem um sentido positivo. Consiste em morder e mastigar com os dentes todos os alimentos do mundo, em *aceitar o mundo como riqueza*, em fazer saltar a sua essência elemental. A fruição, a sensibilidade cuja essência ela desenvolve, produz-se precisamente como uma possibilidade de ser ignorando o prolongamento da fome até à preocupação da conservação. Aí reside a verdade permanente das morais hedonistas: não procurar por detrás da satisfação da necessidade uma ordem em relação à qual a satisfação adquiriria tão-só um valor, tomar como termo a satisfação que é o próprio sentido do prazer. (TI, 118)⁴²

⁴¹ Sobre a abnegação inerente à vida mundana, cf. mais acima, pp 57-58.

⁴² Grifo nosso. Encontramos na literatura brasileira dois registros exemplares dessa dimensão fruitiva da vida, aqui explicitada em nível filosófico. O primeiro registro é tirado de Monteiro Lobato: “- Que história é essa?

A vida desperta e se sustenta no gozo. Na origem, o homem é *cidadão do paraíso*⁴³: chega ao mundo em estreito acordo com ele, e nele se detém como em sua morada originária. Isto não significa que, em princípio, estivesse isento dos males que o espreitam por toda parte e até o fim, mas que essa ameaça inevitável já o encontra enraizado na vida, de bem com ela. A infelicidade refere-se à felicidade, e o mal se constitui como tal por ameaçar a vida a que o vivente permanece ligado, desde sempre, como seu bem maior. O próprio fato de *sofrer* com o mal já é um testemunho de adesão à vida que o mal fere. Segundo Levinas, o engano das filosofias da existência é haver dissociado o eu de sua alegria constitutiva, a partir da aparente oposição que surge entre ambos nos danos do presente e nas ameaças do futuro. Com efeito, ainda quando a vida torna-se hostil, o eu não chega propriamente a rejeitá-la, pois ainda vai pedir refúgio à própria vida: não quer deixar de viver, mas viver melhor. No sofrimento, por exemplo, o eu desespera-se da vida dolorosa em que se debate, sem entretanto deixar de amá-la; sofre por não parar de sofrer. Por sua vez, também o tédio afunda raízes no amor da vida, na medida em que manifesta o incômodo do eu ante o vazio e a monotonia que ameaçam desbotar a vivacidade da vida. E no coração da inquietude, a felicidade de viver permanece vibrando como aquilo a que se aspira através das inseguranças e temores da vida. Mesmo no caso extremo do suicídio, o desejo de morte não consegue anular o amor da vida e “humilhar os valores da terra”, pois o que ainda se poderia esperar de uma outra vida é, de algum modo, o

Uma história muito interessante. Já que o mês de abril é o mais agradável de todos, escolheram-no para o grande ‘repouso anual’. O mês inteiro sem fazer nada, parados, cochilando *como lagarto ao sol!* Sem fazer nada é um modo de dizer, pois que eles ficavam fazendo uma coisa agradabilíssima: *vivendo!* Só isso. Gozando o prazer de viver. - [...] Já repararam como os lagartos ficam horas e horas imóveis ao sol, de olhos fechados, *vivendo*, gozando o prazer de viver – só, sem mistura?” **Viagem ao Céu**. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, p. 7, grifo nosso.

Deparamos o outro registro em *Macunaíma*, de Mário de Andrade:

“Macunaíma deitado na jangada lagarteava numa quebreira azul. E o silêncio alargando tudo... – Ai... que preguiça... O herói suspirou. Se ouvia o murmurejo da onda, só. Veio um enfaro feliz subindo pelo corpo de Macunaíma, era bom... [...] Era bom.... O corpo dele relumeava de ouro cinzando nos cristaizinhos do sal, e por causa do cheiro da maresia, por causa do remo pachorrento de Vei, e com a barriga assim mexemexendo com cosquinhas de mulher, ah!... Macunaíma gozou do nosso gozo, ah!... ‘Puxavante! que filha-duma... de gostosura, gente!’ exclamou. E cerrando os olhos malandros, com a boca rindo num riso moleque safado de vida boa, o herói gostou e adormeceu.” ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o Herói sem Nenhum Caráter**, 20ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, pp 53-54.

⁴³ Cf. TI, p. 128.

que se aprendeu a amar nesta. Portanto, sofrimento, tédio, inquietude, suicídio e as demais formas de derrelição descritas pelas filosofias da existência, antes que negação da vida, são o sintoma de uma afirmação invertida dela; não recusam a vida, mas justamente o que a nega – *fogem da vida em direção à vida*. (TI, 129 e ss)

Em tudo isso, há um claro contraponto em relação a *De l’Evasion*. Nesta obra, o acorrentamento definitivo ao ser neutro torna ainda mais dilacerante e desesperada a busca de evasão, enquanto no horizonte de *Totalité et Infini*, precisamente porque não se trata de ligação a um ser neutro, mas à vida fruída, por isso mesmo que não se trata de ser, mas de felicidade, os solavancos da dor não têm o poder de arrancar o amor da vida, mas acabam reafirmando-o com renovado vigor. O amor da vida é, assim, uma *passividade* radical, a primeira passividade e condição de todas as demais: contraímos-lo junto ao dom da própria vida, antes de qualquer iniciativa e para além de qualquer possibilidade de recusa.

Por outro lado, nem tudo o que parece avizinhar-se como mal o é, de fato. Como vimos, mesmo a fome e as demais necessidades inscrevem-se no vasto arco do bem-viver, porquanto o “mal” da carência é apenas passagem momentânea para a satisfação; e até o “suor do rosto”, porejado do árduo trabalho, dá gosto à vida para além das funções executadas. Vive-se de trabalho como de ar, pão e descanso. O “paraíso” levinasiano – como a utopia marxiana – não somente não suprime o trabalho, como o supõe, desde que esteja em acordo com as necessidades e capacidades humanas. É quando esse acordo é rompido, na condição proletária, que o trabalho se torna maldito: dá-se aí um caso limite em que “a necessidade se impõe para além da fruição” e “a indigência da existência corporal não encontra nem refúgio nem entretenimento em si.” (TI, 130)

A condição proletária nega ao homem a possibilidade da primeira satisfação e da primeira justiça – a de quem tem fome, trabalha e come –, tornando o trabalho sem gozo porque “sem perspectiva de gozo”. Essa condição desnatura o sentido da necessidade, sempre defasada em

relação à satisfação e transformada em luta incessante, sem gozo e sem repouso, “para não morrer”. É por essa condição injusta, onde há “muita boca e pouco pão”, muita exposição e pouco abrigo, que o gozo “paradisíaco” cede espaço ao desamparo – *Geworfenheit* –, o qual não propicia (como em Heidegger) a possibilidade de o *Dasein* projetar-se a partir da livre assunção da facticidade, mas ao contrário, paralisa todo projeto, “colando” o *Dasein* a um presente de pura urgência, em que a consciência se retrai e o futuro se fecha. Assim, em Levinas a *Geworfenheit* não é um existencial inerente à condição humana, mas uma anomalia de fundo social que transtorna o acordo originário do homem com o mundo, ferindo sua aptidão a fruir deste.⁴⁴ Somente então a morada mundana periga converter-se em *terra de exílio*.

2.4 O SENTIDO E O SENSÍVEL

O corpo é o ponto zero de toda experiência.

A primazia existencial conferida ao gozo em *Totalité et Infini* tem como principal implicação a revisão do estatuto da subjetividade, agora concebida como sensibilidade e corporeidade. Com efeito, a fruição da vida é sensação e sentimento, antes que representação cognitiva. Uma pura consciência não *vive da* vida, apenas significa-a; não se satisfaz com o vivido, mas preenche-se de conteúdos intuídos. De outro lado, ao ser abordada como modo do gozo, a sensibilidade é retirada da perspectiva gnosiológica em que fora tradicionalmente concebida no pensamento ocidental, ora como conhecimento inferior ou deformado, ora como momento preparatório do conhecimento, mas sempre a partir e em torno deste.

⁴⁴ SUSIN, Luis Carlos, op. cit., pp 114-115.

Tomemos muito brevemente algumas concepções-chave da sensibilidade na história do pensamento ocidental, para que esses contrastes melhor se destaquem.⁴⁵

Para Aristóteles, a cada sentido (visão, audição) correspondem as respectivas coisas ou qualidades sensíveis (cores, sons). Assim como a faculdade intelectual é a forma do inteligível em potência, cuja atualização constitui o conhecimento, também a sensibilidade é forma potencial do sensível e se atualiza na sensação, isto é, na produção da imagem sensível, já desmaterializada. Nenhuma coisa pode existir à parte das qualidades sensíveis, e é nestas que subsistem os próprios inteligíveis, aos quais se chega por um processo de abstração que, discernindo, na ordem cognitiva, as idéias das formas sensíveis, não tem como separá-las na ordem do ser. Assim, sem a sensação não seria possível apreender nem compreender coisa alguma, embora sem a atividade da razão os sentidos também não possam conduzir à essência das coisas e, não poucas vezes, induzem em erro.⁴⁶

Há alguns aspectos significativos nessa concepção aristotélica da sensibilidade que importa reter aqui. Em primeiro lugar, a sensação sobrevém à alma como uma informação impressiva resultante de modificação corporal, durante a qual a alma permanece inteiramente passiva, à mercê das impressões que a afetam e nela se registram. Por outro lado, nessa experiência impressiva a alma entra em contato com a respectiva coisa individual da qual resulta a sensação, sem contudo produzir qualquer juízo – de alcance universal – sobre ela. Tateia no escuro, não cogita sobre o *quê* ou o *porquê* da coisa. Enfim, ainda que na sensação a alma se encontre reduzida a um estado passivo e não judicativo, não se pode perder de vista que o conteúdo impressivo nela se registra como *imagem* – portanto, referido à percepção cognitiva –, e já

⁴⁵ Para uma visão panorâmica das principais acepções e concepções de “sensação” e “sensibilidade” na tradição filosófica ocidental, cf. AUROUX, Sylvain (Direc.), **Les Notions Philosophiques Dictionnaire – II**, 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998; BLAY, Michel (Direc.) **Grand Dictionnaire de la Philosophie**. Paris: Larousse/CNRS Editions, 2003; LALLANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, 16ª ed. Para uma visão histórica da noção de *corpo* na filosofia ocidental, cf. SCHNEIDER, Delmar E. “Filosofia e corpo”. In: **Metafísica e Historicidade**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2003.

⁴⁶ Cf. BLAY, Michel (Dir.). **Grand Dictionnaire de la Philosophie**. Paris: Larousse/CNRS Éditions, 2003.

desmaterializado, esvaziado de sua carga corpórea de origem. Assim, nessa perspectiva aristotélica a sensação permanece na tensão entre passividade e atividade, contato e visão, obscuridade e luz, mas ao mesmo tempo sob a regência de um processo cognitivo que, afinal, conclui e se define como despedida da sensibilidade, da matéria e do corpo em vista da essência ideal das coisas.

Partindo da distinção clássica entre objetos sensível e inteligível, Kant define a sensibilidade como faculdade de recepção dos dados da experiência sensível ou “capacidade de receber as representações graças ao modo como somos afetados pelos objetos.”⁴⁷ Recepção e afetação, a característica fundamental da sensibilidade é, aqui como em Aristóteles, a passividade. Esta sinaliza o fato de que o espírito não começa absolutamente em si mesmo. A sensibilidade fornece ao entendimento a matéria das intuições, que o sujeito não pode dar a si mesmo, mas é a atividade espontânea e espiritual do entendimento que organiza as intuições em conhecimento, pela aplicação de categorias *a priori*. Embora derive da experiência, a matéria do entendimento não é de todo *a posteriori*, pois a própria sensibilidade se estrutura segundo formas *a priori* ou intuições puras, como espaço e tempo, sem as quais a matéria sensível não luziria como fenômeno e os conceitos puros do entendimento não fariam qualquer sentido. Deixando de lado as sutis distinções metafísicas entre o “realismo” de Aristóteles e o “subjetivismo” pós-cartesiano de Kant, importa salientar que também neste são praticamente indiscerníveis os limites entre sensibilidade e entendimento, passividade e atividade, matéria e espírito, e que o sensível perde consistência à medida que o conhecimento se consuma.⁴⁸

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant elabora uma teoria do juízo de gosto onde opera uma nova e mais profunda conciliação entre sensibilidade e entendimento. O juízo de gosto se refere à beleza atribuível (ou não) aos objetos da experiência sensível. A questão de fundo aí

⁴⁷ KANT, *apud* BLAY, Michel, op. cit., p. 960.

⁴⁸ Cf. AUROUX, Sylvain (Dir.). *Les Notions Philosophiques Dictionnaire – II*, 2a éd. Paris: PUF, 1998; e BLAY, Michel, op. cit.

envolvida é se a beleza pode ser justificada racional e universalmente, a partir de uma suposta propriedade intrínseca ao objeto apreciado, ou a partir de alguma forma racional que este concretizasse a seu modo, ou se o juízo estético não passa de apreciação subjetiva, limitada ao gosto de cada um. Sobre essa questão, Kant toma uma posição a surpreendente distância tanto do racionalismo quanto do empirismo, sem abraçar, mas também sem recusar inteiramente nenhuma das duas perspectivas. Para Kant, o juízo estético assenta em uma experiência subjetiva de satisfação ou gosto ante o objeto sensível contemplado, sem apoio em qualquer razão extrínseca ao próprio gosto, nisto concordando com o empirismo. No entanto, apesar de subjetivo, esse gosto estético não é estritamente individual, pois pode – e deve – ser experienciado por qualquer outro sujeito, residindo aí a possibilidade de que ele dê lugar a um juízo universal de gosto. Portanto, belo é o que “agrada universalmente e sem conceito”, o “representado sem conceito como objeto de uma satisfação universal”.⁴⁹ Assim, no que respeita à concepção de sensibilidade, há na *Crítica da Faculdade do Juízo* um significativo avanço em relação à primeira Crítica, pois ao passo que nesta a sensibilidade limita-se a fornecer a matéria do conhecimento, na outra ela própria é *faculdade de juízo*, assumindo os aspectos de universalidade e necessidade anteriormente atribuídos ao intelecto, não obstante em ambas as Críticas se mantenha a qualificação da sensibilidade por sua referência intrínseca ao conhecimento.⁵⁰

Mas é com Husserl que Levinas desenvolve uma discussão mais detida em torno da questão da sensibilidade.

Surgido em fins do século XIX, o pensamento de Husserl se move entre a exaustão da metafísica tradicional e a insuficiência das ciências positivas.⁵¹ Embora carregados de profundas evocações de sentido, conceitos metafísicos como *eu*, *espírito*, *eternidade* etc.

⁴⁹ KANT, *apud* BLAY, Michel, op. cit., p. 960.

⁵⁰ Cf. BLAY, Michel, op. cit.

⁵¹ Para uma apresentação introdutória da fenomenologia de Husserl, cf. DARTIGUES, André. **Qu'est-ce que la Phénoménologie?** Toulouse-France: Edouard Privat, 1972.

havia perdido seu poder de significação por parecerem destituídos de base na experiência vivida, limitando-se a reafirmar a autoridade de tradições espirituais cujos conteúdos não passavam pelo crivo reflexivo e não se integravam à vivência de cada um. Por outro lado, as proposições das ciências positivas, não obstante apoiadas em observações empíricas rigorosamente controladas, descreviam o comportamento dos fatos e explicavam suas causas, sem nada dizer sobre os outros sentidos dos fenômenos para além da mera facticidade. Tratava-se, portanto, para Husserl, como anteriormente para Descartes, de refundar o estatuto do sentido, de reencontrar o sentido – ou os sentidos – que co-responda(m) às mais exigentes demandas do espírito humano, a partir de um fundamento ao abrigo de qualquer possibilidade de dúvida. E, para Husserl como para Descartes, esse fundamento não pode ser outro que a própria consciência, pois é nela que se constitui e a ela que se manifesta qualquer sentido, assim como a possibilidade de sua crise. A fim de marcar a soberania da consciência como condição última do sentido, Husserl denomina-a *transcendental*, porquanto situada mais além de quaisquer contingências de origem individual ou espacio-temporal.

O modo prototípico como a consciência age é, em Husserl como desde Platão, a “teo-ria”: visão totalizante que envolve e apreende o fenômeno visado, assimilando-o à estrutura cognitiva do sujeito vidente. A consciência é fonte e meio de e-vidência. A novidade da fenomenologia de Husserl é mostrar que esse olhar teorizante não subsiste em abstrato e de modo estático, como contemplação passiva de sentidos dados *ab aeterno*, mas que a consciência é viva, processual, e atua na própria constituição do sentido do objeto desde sua aparição; *faz aparecer* o objeto naquilo que o identifica, na medida em que o vê. Retomando uma expressão escolástica empregada por Franz Brentano, segundo Husserl a consciência é *intencionalidade*: tendência-para, movimento, ou antes, sucessão incomensurável de movimentos que originam o sentido dos fenômenos no ato de visá-los. Assim, ao invés de receptáculo neutro de sentidos pré-dados, a consciência é a *vida* mesma dos sentidos, e por isso

ao método fenomenológico cabe não somente circunscrever o sentido ideal (*eidós* ou essência) dos fenômenos, conforme o tentou a metafísica até então, como também descrever os processos intencionais (percepção, imaginação, recordação, desejo etc.) pelos quais os sentidos nascem e se configuram, como experiência, no campo da consciência.

E aqui se inscreve o lugar da sensibilidade no pensamento de Husserl. Esta não se limita a fornecer à consciência a matéria das significações, mas ela própria é atividade intencional pela qual o mundo começa a fazer sentido. Em Husserl, o sentido começa no sensível. Mas não como em Aristóteles ou Kant, nos quais a sensibilidade, puramente passiva e receptiva, por assim dizer aguarda a intervenção do intelecto agente (Aristóteles) ou do entendimento (Kant) para consumir o sentido, senão na medida em que ela já participa da vida da consciência e confere, por si mesma, significação ao mundo. Se a descoberta dessa intencionalidade sensível em Husserl alarga significativamente as possibilidades da consciência, liberando o pensamento para as insondáveis profundezas da condição encarnada, como a fenomenologia posterior (e muito especialmente Merleau-Ponty) o atesta de modo exemplar, em contrapartida não se pode perder de vista que, submetida ao paradigma da consciência transcendental, a sensibilidade ainda se reduz, em Husserl, à assimilação cognitiva do mundo pelo sujeito senciente. É *gnose* sensível. De modo que o permanente enlace entre consciência e sensibilidade, que leva Husserl a pôr a ênfase, ora sobre a consciência como estrutura da sensibilidade, ora sobre esta como modo intencional da consciência, tende francamente a desatar-se em favor do pólo transcendental-idealista de seu pensamento. Em suma, em Husserl a consciência vive *como* sensibilidade, enquanto a sensibilidade vive *da* consciência, à qual, afinal, pertence e se reduz.

Essa sutil primazia da consciência sobre a sensibilidade no interior de suas inextrincáveis inter-relações é bem apanhada por Levinas em suas análises do pensamento de Husserl. Segundo Levinas, falando com Husserl, posto que a consciência intenciona o significado (*noema*) das coisas enquanto as vivencia como qualidades sensíveis, e como essa vivência não

somente transcorre no tempo, como funda a própria consciência do tempo, daí resulta que a consciência – e a manifestação dos objetos – é, também ela, temporal: “a consciência interna do tempo e a consciência *tout court* descrevem-se na temporalidade da sensação.” (AE, 56) Eis onde a fenomenologia de Husserl se aproxima da tradição empirista. No entanto – e aqui se situa a torção idealista –, como permanece animada pela intencionalidade re-presentativa da consciência, a impressão sensível não se esvai em pura fluência, não se perde do foco intencional nem afunda na passividade, mas temporaliza “variando *em sua identidade* e idêntica em sua essência, retida, rememorada ou reconstruída” (AE, 59)⁵², de modo que o tempo da sensibilidade é, como o da própria essência, o tempo do recuperável, tempo da ordem e do Mesmo, no qual “nada pode suceder ao ser clandestinamente e nada pode desgarrar o fio da consciência.” (AE, 59) A própria impressão originária (*Ur-Impression*), que é o começo absoluto da experiência e da significação, “fonte original de todo ser e de toda consciência ulterior” (AE, 58), não se imprime sem a consciência e não escapa aos domínios do Mesmo.

Vista na perspectiva do idealismo transcendental, a impressão sensível não passa de imagem ou símbolo do ser nela exposto. Pela impressão sensível, o ser do objeto vem à luz, a-presenta-se à consciência, integrando-se à sua presença a si mesma e deixando de surpreendê-la. Enquanto imagem, a impressão já não conta por si mesma, mas é neutralizada em sua passividade e imediatez sensíveis, até converter-se em pura transparência do ser a que se refere; deixa de afetar para significar; morre como sensação para nascer como intuição; não propicia ao sujeito uma pura experiência sensível, mas um saber do objeto através da experiência. Nessa perspectiva, o próprio indivíduo que afeta a sensibilidade também se despoja de sua presença corpórea para reduzir-se a signo do sentido (universal) visado na intuição. Assim, embora a concepção da intencionalidade sensível tenha trazido um fecundo contraponto ao idealismo

⁵² Grifo nosso.

husserliano, ela não chega a abalar o primado conferido ao entendimento como autoridade suprema do sentido. (AE,100 e ss)

Já no importante artigo “*Intencionalité et sensation*”, de *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas acompanha as investigações husserlianas da intencionalidade sensível em *Ideen II*, deparando um viés que aponta para uma franca superação do campo transcendental da consciência, rumo a uma concepção cinética-cinestésica da sensibilidade e da própria subjetividade humana. Segundo Levinas, a descrição da sensação em Husserl retira às categorias físico-fisiológicas o privilégio na interpretação do sentido último do corpo e de suas relações com a consciência.⁵³ A sensação não é mero efeito da atividade corporal, mas o próprio modo como o corpo *corporifica* e as coisas encarnam: a mão toca, a língua saboreia, o olho vê etc. Em suma, *o corpo é o que sente e o mundo é o que é sentido*. Pela sensação, introduz-se na relação de sujeito e objeto um vínculo de pertença do sujeito ao objeto, pois o corpo adere ao mundo e participa de sua vida conquanto se mantenha diante dele, o que torna praticamente impossível discernir até onde vai um e onde começa o outro, subvertendo-se a própria estrutura sujeito-objeto. Sob a vigência dos estados sensíveis (*Empfindisse*, como os denomina Husserl), o corpo não se pertence nem, a rigor, se apropria do mundo, mas mundo e corpo interagem em um mesmo circuito sensorial que a ambos enlaça e sujeita.

Na perspectiva aqui considerada, a corporeidade revela-se o *grau zero* e o ponto central de toda experiência, implicando-se nesta por uma iteração (*itération*)⁵⁴ da qual a sensação constitui o próprio acontecimento. No entanto, segundo Husserl o corpo não se restringe a atuar como sede e sujeito das *Empfindisse*, mas é também órgão de livre movimento. Ele move-se espontaneamente no mundo e explora-o a partir de órgãos que também se movem, e

⁵³ Para aprofundar a concepção husserliana de sensibilidade, corpo e temas correlatos, cf. FRANK, Didier. **Chair et Corps** – sur la Phénoménologie de Husserl. Paris: Les Éditions De Minuit, 1981.

⁵⁴ O termo significa que o corpo se sente a si mesmo, sendo, simultaneamente, *senciente* e *sentido*. É nessa iteração que reside a distinção estabelecida por Husserl entre *corpo próprio* (*Leib*), corpo-sujeito, percipiente e auto-percipiente, pelo qual a consciência intenciona originariamente o mundo; e *corpo-objeto* (*Körper*), coisa entre coisas, caracterizado pela extensão.

por isso o mundo não se dá à experiência como uma entidade estática e acabada, mas encontra-se em permanente constituição a partir de pontos de vista em constante deslocamento, de modo que uma simples mudança ocular, um leve giro na cabeça ou um movimento com as mãos podem interferir em todo o cenário vivido. Ao contrário do sujeito idealista – consciência holoscópica detida em uma imobilidade absoluta –, o sujeito-corpo aqui descrito “move-se no próprio espaço que vai constituir” (EDE, 192), sendo arrastado para situações que estão sempre além de suas representações. (EDE, 189 e ss)

Assim, segundo Levinas o aprofundamento da dimensão cinestésica da sensibilidade induz Husserl à descoberta de um “Espiritual” inseparável da localização, do recurso aos órgãos corporais e da locomoção, pela qual apenas se constitui o espaço em que é possível caminhar. A cinestesia não é o “equivalente psíquico do movimento corporal registrado ou refletido por um sujeito, de si imóvel”, mas a “mobilidade original do sujeito”, uma vez que o “*movimento e o caminhar existem na própria subjetividade do sujeito.*” (EDE, 193) Evocando uma expressão emblemática que encontraremos adiante no próprio Levinas, diríamos que a subjetividade começa a libertar-se aqui da *paralisia* a que se vira reduzida no idealismo transcendental. Exorbitando pela cinestesia o campo da consciência transcendental, Husserl restitui o sentido etimológico de *transcendência* como “invasão”, “movimento”: o pensamento ultrapassa-se não por visar um objeto, mas ao *entrar no mundo*, e a transcendência é uma “consciência do possível”. Assim, no âmbito “superiormente concreto e quase-muscular” do cogito corporal, o *eu penso* é um *eu posso*. Portanto, bem ao contrário de configurar um “infortúnio produzido pela contemplação do Empíreo”, como se aprende de uma tradição atribuída a Platão, o corpo é “o órgão de uma contemplação realmente livre que se transmuta em poder, órgão da transcendência por excelência, passando da intenção ao ato e transgredindo os limites antecipadamente traçados na estrutura.” (EDE, 194) É como corpo movente que o sujeito se apossa do mundo e se afirma a si mesmo.

Nenhum pensador mais do que Merleau-Ponty soube explorar o caminho aberto por Husserl na direção de uma fenomenologia do sensível. Levando adiante a superação do primado do entendimento na constituição do sentido, Merleau-Ponty sustenta que este nasce na percepção sensível – experiência corpórea, imediata e i-refletida –, na qual o mundo, como por um jorro incessante, vem à luz. A percepção sensível não é mero meio de revelação do mundo, mas antes uma potência fundadora que irrompe junto (*co-naît*) ao próprio mundo⁵⁵, havendo entre ambos uma co-pertença originária e inescrutável, impossível de ser desatada. Solidário ao Husserl de *Ideen II*, mas já bastante distanciado do paradigma transcendental, para Merleau-Ponty a consciência afunda raízes na vida corporal, opera corporeamente, é corpo: “eu não estou diante de meu corpo, eu estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo.”⁵⁶ Auto-percebendo-se uno em seus membros, para além da mera justaposição destes, e dotado de intencionalidade motriz, esse corpo-consciência é, como em Husserl, experiência fundamental de poder e liberdade, afirmação espontânea de si mesmo em meio à descoberta do mundo, constituindo-se como centro das ações e condição de possibilidade da identidade do sujeito: “meu corpo *se* move, meu movimento *se* desdobra. Ele não se ignora, não é cego para si, mas ilumina-se a partir de si mesmo.”⁵⁷

Ora, não escapa a Merleau-Ponty que, embora liberto da herança idealista, o pensamento acima descrito ainda se move segundo o esquema sujeito-objeto, pois o corpo permanece ocupando o lugar da consciência como ponto de partida e centro constitutivo do real.⁵⁸ O sensível é experiência do sujeito senciente. Empreendendo nova e radical viragem para o interior da condição sensível, que a libera para além do âmbito subjetivo rumo à fonte inesgotável de seu vigor, em *Le Visible et l’Invisible* Merleau-Ponty não mais a descreve

⁵⁵ Cf. BLAY, Michel (Direc.). **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, op. cit., p. 960.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *apud* ZIELINSKI, Ágata. **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le Corps, le Monde, l’Autre**. Paris: PUF, 2002, p. 52.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M., *apud* ZIELINSKI, A., op. cit., p. 55.

⁵⁸ “Os problemas postos em *Phénoménologie de la Perception* são insolúveis, porque parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’.” MERLEAU-PONTY, M. **Le Visible et l’Invisible**, *apud* ZIELINSKI, Ágata. **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas – le Corps, le Monde, l’Autre**. Paris, PUF, 2002, p. 58.

apenas em função do corpo, como “característica exclusiva da sua receptividade”, mas a sublima à condição de propriedade ou modo de ser *do mundo*⁵⁹, chegando a um *Ser sensível*, universal e “selvagem”, sob cuja vigência o corpo perde o estatuto de fundamento da experiência para significar como momento ou revelação de um *continuum* sensível que constitui o próprio tecido do real, e ao qual o filósofo francês denomina *carne*.⁶⁰ Assim, no percurso do pensamento pontyano a noção antropológica de *corpo* vem a transfigurar-se na noção ontológica de *carne*, como a indicar que a sensibilidade não começa em uma experiência nem se restringe a ela, mas perfaz uma condição imemorial na qual, ao mesmo tempo, somos agentes e pacientes, jogamos e somos jogados.

Pensada sob o signo do Ser, a carne constitui um mesmo princípio vital que anima corpo, mundo e suas relações possíveis. Noção última, ela deborda as categorias objetivo-subjetivantes de “matéria”, “material psíquico”, “soma de fatos ‘naturais’ ou ‘espirituais’”, “substância” ou “união das ‘substâncias’ corpo e espírito”, para dizer o “elemento do ser” ou o “emblema concreto de uma maneira geral de ser”, em que vigora a reciprocidade de vidente e visível. Aqui, nem o mundo está *no* corpo, nem o corpo no mundo, mas ambos se enlaçam de modo inextrincável, pois o corpo pertence ao tecido do mundo e este é “carne universal”.⁶¹ Nessa perspectiva, o corpo já é concebido como uma experiência “inteiramente fora de si mesma”, que

nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas, que não são seres planos

⁵⁹ Cf. DIAS, Isabel Matos. **Elogio do Sensível**: Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty. Lisboa: Litoral Edições, 1989, pp 174-175.

⁶⁰ Sobre as noções de *corpo* e *carne* em Merleau-Ponty, cf. BARBARAS, Renaud. “De la phénoménologie du corps à l’ontologie de la chair”. In: GODDARD, Jean-Christophe (Direc.), **Le Corps**: Paris: Vrin, 2005.

⁶¹ Cf. nosso texto “O sentido sensível (sobre Merleau-Ponty)”. In: **Análise & Síntese**. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade São Bento da Bahia. Salvador, n. 5, ano 2, 2003.

mas em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo. Ao falarmos da carne do visível, não pretendemos fazer antropologia, descrever um mundo recoberto por nossas projeções, salvo o que possa estar sob a máscara humana. Queremos dizer, ao contrário, que o ser carnal, como ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível sentinte, é uma variante extraordinária, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível [...].⁶²

Ressaltam da descrição acima alguns aspectos de grande relevância para se entender a singela e significativa novidade trazida pela concepção pontyana de corpo. Em primeiro lugar, o corpo nos “une” às coisas – não apenas nos aproxima ou nos estreita a elas, mas nos torna *um* com elas. Pelo corpo “saímos” de nós mesmos e “entramos” no mundo, penetrando nas coisas. Em seguida, é dito que essa união às coisas, propiciada pelo corpo, é “direta”, portanto suficiente, dispensando o intermédio de qualquer ação (a exemplo da reflexão) complementar à experiência sensível; e que ela conduz às “profundezas” das coisas, aos mais secretos arcanos de sua identidade, o que desconcerta sobremaneira se levarmos em conta uma antiga tradição ocidental que relega a corporeidade, justamente, ao campo do superficial e do aparente. Assim, na concepção aqui considerada o corpo é *via de transcendência*. No entanto, não se pode perder de vista que essa intimidade sensível entre o corpo e as coisas é possibilitada pelo fato de ambos participarem da *mesma* “massa sensível” (carne) da qual nascem “por segregação”, vivendo, portanto, como mais acima se disse, da *mesma* vida sensível, o que significa que a passagem do corpo às coisas não constitui, a rigor, uma pura transcendência, mas uma *transcendência-na-imanência* ou comunhão. O corpo nos leva à intimidade das coisas na mesma medida em que imerge em seu próprio elemento.

⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira, 4ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003, pp 132-133.

2.5 O EU ATEU

Na fruição, sou absolutamente para mim, sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só.

Diante do caminho aberto pela fenomenologia de Husserl, Levinas segue uma linha, ao mesmo tempo, de continuidade e ruptura. Como se vinha dizendo antes desse breve excursão histórico, o pensamento levinasiano também se move sob o paradigma da sensibilidade, notadamente após *Totalité et Infini*, e contribui a seu modo para aprofundar e alargar a concepção de intencionalidade sensível.⁶³ No entanto, em claro contraste com uma perspectiva hegemônica na tradição greco-ocidental que ainda persiste em Husserl e, em certa medida e com alguma tensão, no próprio Merleau-Ponty, o filósofo judeu retira da sensibilidade o foco gnosiológico em que esta fora considerada até então. Doravante, a sensibilidade não é mais pensada exclusivamente a reboque de pensamento e conhecimento: não apenas serve à razão ou lhe resiste, mas situa-se antes e à margem dela; não se separa da razão por grau, nem é um irracional que interromperia o jogo de constituição do sentido, mas *instaura uma mudança no sentido do jogo da razão*; não é pensamento mutilado, entorpecido, equívoco ou cego⁶⁴, nem mesmo – como em Merleau-Ponty – um outro modo de pensamento, mais aguçado e profundo, que desvelaria dimensões do real inacessíveis à consciência reflexiva, senão um modo de existência *outro que o pensamento*, que age como fruição ou gozo. Mas não apenas isso. Além de re-significar a sensibilidade, Levinas a toma como ponto de partida para uma nova prospecção de fundo sobre a subjetividade humana em si mesma, a qual, na perspectiva ora considerada, nasce e se estatui como sentimento, afeto e gozo.

⁶³ Para aprofundar as noções de *sensibilidade e corpo* em Levinas, cf. CRAIG, M. Vasey. “Le corps et l’Autre”. In: **Exercices de la Patience** – Levinas. Cahiers de Philosophie, n. 1. Paris: Obsidiane, 1980, pp 33-41. Para uma visão geral somente sobre a noção de *sensibilidade* em Levinas, cf. ainda o verbete “sensibilité” in CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. **Le Vocabulaire Levinas**. Paris: Ellipses Édition, 2002.

⁶⁴ Cf. TI, op. cit., Seção II, partes A e B.

Como se disse à larga até aqui, sentir o mundo é consumi-lo e saboreá-lo. Na fruição sensível, as coisas não se apresentam como substâncias demarcáveis em seus contornos, mas se desfazem em puras qualidades sem suporte. Convertem-se em *elemento*. Estar-no-elemento é estar dentro, no interior de, deixando-se possuir pela “profundidade insondável” daquilo que, pelo gozo, se possui.⁶⁵ A relação sensível tem assim algo de arcaico e simbiótico, anterior ao distanciamento cognitivo e ao jogo das formas; não se passa como um movimento “para fora”, dirigido às coisas, mas ao contrário, insere-nos na contracorrente de um afluxo envolvente e incessante, “contato global, sem fenda e sem vazio” que nos “engole, traga e afoga” como uma onda. Na fruição, imergimos na plenitude mundana das coisas até coincidirmos com elas, desconhecendo o *vazio* do horizonte aberto pelo pensamento⁶⁶, no qual as coisas significam à luz da totalidade a que se referem. A fruição dispensa referências, furta-se a horizonte e luz, e as coisas nela saltam em sua obscura unicidade e suficiência, bastando-se em contentar-nos. O mundo fruído vigora como o “absoluto de uma antiguidade irrepresentável”, que nos mantém e a que pertencemos. Pela sensibilidade, instalamo-nos no mundo em uma *posição* sem qualquer transcendência – estamos *aqui* –, anteriormente à preocupação de ser e à negação do mundo próprias da compreensão, em uma pura estância frutiva⁶⁷ que constitui a “estreiteza da vida”, e sua profundidade. (TI, 119 e ss)

Ingênua e irrefletida, mas de modo algum néscia, a sensibilidade “toca o avesso sem se interrogar sobre o direito”; passando ao largo da “vertigem da inteligência”, ela não regride ao infinito para aproximar-se do fundo daquilo que sente, mas já se encontra imediatamente no termo de sua busca, cumulando a necessidade que a impele e bastando-se com o que frui. Na relação sensível, a satisfação propiciada pelo gozo já é contentamento, alegria – “êxito do *carpe diem*”. Alheia à dialética de verdade e ilusão, clareza e obscuridade, sabedoria e

⁶⁵ Cf. TI, op. cit., p. 141.

⁶⁶ A essa capacidade do pensamento (ou consciência) de trazer o *vazio* ao mundo, Sartre se refere com o termo “nadificação”. Cf. **L’Être et le Néant** – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard, 1998.

⁶⁷ Empregamos aqui o termo “estância” como substantivação do verbo “estar”.

ignorância, a fruição sensível semelha uma beatitude natural infensa às indagações do pensamento e aos abalos da dúvida:

Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com o que é sentido, fruir, recusar-se aos prolongamentos inconscientes, ser sem pensamento, sem segundas intenções, sem equívoco, romper com todas as implicações – manter-se em sua casa. Liberto de todas as implicações, de todos os prolongamentos que o pensamento oferece, a inteireza de todos os instantes da nossa vida é possível porque a vida se abstém da procura intelectual do incondicionado. Refletir sobre cada um dos seus atos é, sem dúvida, situá-los relativamente ao infinito, mas a consciência irrefletida e ingênua constitui a originalidade da fruição. (TI, 122-123)

A concepção de intencionalidade sensível não estaria bem calçada sem a noção correlata de *corpo próprio*, trazida por Husserl. Como já se disse, o corpo é *aquela* que sente: não um *quê*, mas um *quem*. Nem mero objeto entre objetos, nem instrumento de um pensamento gestual – o que ainda o confinaria ao campo da consciência intencional –, para Levinas o corpo “nu” e “indigente” constitui o nosso modo de existir, que consiste em ater-se imediatamente ao mundo, vivendo e fruindo dele. O corpo é o *reviramento da intencionalidade representativa em vida*, sendo assim uma “permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar sentido’ a todas as coisas.” (TI, 114) Estar-no-corpo, viver corporalmente, é consumir as coisas antes mesmo de apreendê-las. Pensado a partir do consumo e do gozo, o corpo é o centro e a dinâmica de uma ambigüidade que define a própria condição humana, e à qual o nosso filósofo chama de “equívoco da vida autóctone”: a ambigüidade de um ser que extrai sua força, identidade e independência daquilo que não é ele; de um ser que é si mesmo vivendo de um outro, tornando-se sujeito a partir das necessidades que ameaçam sujeitá-lo:

Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas essas dependências em relação ao mundo tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, suscetíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele, mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação. (TI, 102)

Ser corpo é “*agüentar-se*, ser dono de si” e, ao mesmo tempo, “manter-se na terra, estar no *outro*”. (TI, 146) Esses contrastes entre suficiência e carência, identidade e alteridade, intrínsecos ao corpo, já foram amplamente considerados mais atrás, quando se tratou da fenomenologia do gozo. O que agora importa ressaltar é que a tensão medular entre esses aspectos, desconhecida à “impassibilidade da representação”, afinal se resolve em favor do pólo identitário da vida corporal – a qual termina por constituir-se como *Mesmo*, e não “enquanto dependente do Outro” –, e faz do corpo, em certo sentido, um outro nome do *eu*. Com efeito, a suficiência do gozo sensível é “a própria contração do ego” e a possibilidade de uma existência *para si*, que não o é de modo algum meramente por representar-se a si mesma, mas no sentido bastante concreto da expressão “cada um por si”, ou “como é para si o ‘barriga vazia não tem ouvidos’, capaz de matar por um pedaço de pão; para si, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha.” (TI, 104) Em suma, *para si* como egoísmo:

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, 118)

Retenhamos esta afirmação fundamental: o egoísmo do gozo corporal não surge como atitude contra outrem, nem é recusa de sair de si mesmo, mas tão somente a inocente desconsideração de outrem intrínseca à constituição da vida corporal como *eu*. O egoísmo é apenas o modo como o eu se afirma para poder nascer como eu. A obra de nascimento do eu é de tal modo inaugural – ruptura e começo absolutos –, e implica um tão incomensurável investimento de energia, que não permite ao corpo-eu dividir espaço com absolutamente ninguém. Ao irromper de dentro de si mesmo, ele está tão entregue a si, tão integralmente só, que sequer reconhece a sua solidão. Sob a regência implacável do *é preciso viver*, e absorvido nos enleios do gozo sensível, o corpo-eu simplesmente *não vê* outrem como tal. Tudo é uma extensão de seu corpo, e o mundo inteiro é sua casa. O abalo ontológico propiciado pelo encontro com a alteridade de outrem significará para o eu não o mero encolhimento de seus espaços vitais, mas a possibilidade do renascimento mesmo de sua identidade, a ponto de fazê-lo votar a outrem o que recebeu de seu próprio nascimento – a ponto de fazê-lo descobrir-se como dom de si, ou transfundir-se em *outro que o eu* –, e é então que o corpo-gozoso poderá vir a dar lugar ao *corpo materno*, apto a portar o Outro em si, conforme teremos oportunidade de aprofundar mais adiante.

Assim, embora viva de outra coisa, em certo sentido o corpo-eu tira a sua vida de si mesmo, vem *de dentro para dentro* de si, como “o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delinea: o centro da curva faz parte da curva”; é “movimento para si”, interioridade. Esse enrolamento sobre si acontece como crispação do afeto, que, longe de ter a “morna monotonia” de um estado psíquico, é a “exaltação vibrante em que o si mesmo se levanta”. (TI, 104) O sentimento do gozo é o “estremecimento” do eu. (TI, 131) Mesmo no sofrimento, o corpo continua tirando sua existência de si. Conforme já visto, embora o sofrimento transtorne o pacífico acordo do vivente com a sua vida, ele não tem o poder de revogá-lo; não aniquila o gozo fundamental que liga o vivente à vida, mas ao contrário,

acende-o – como urgência de gozo – ainda mais. Nenhum ser é mais *para si* do que aquele que se acha no auge da dor; ninguém se apega mais à própria vida do que quem está a pique de perdê-la.⁶⁸ Esse corpo-eu, pura interioridade, distancia-se da perspectiva pontyana de *Le Visible et l’Invisible*, cuja descrição da experiência sensível de tal modo apaga as fronteiras entre senciente e sentido, a ponto de projetar uma dimensão sensível *em si*, impessoal, que se joga como por si mesma e propicia – especialmente na experiência estética, que Merleau-Ponty compreende e descreve com rara fineza – uma espécie de transsubstanciação do eu em carne do mundo, cuja despersonalização evoca estados místicos. Ao invés de perder-se nas coisas que consome, o corpo descrito por Levinas justamente retira delas sua força e independência; faz-se eu pelo não-eu. Por outro lado, à semelhança do *corpo próprio* descrito em Husserl e no Merleau-Ponty de *Phénoménologie de la Perception*, a noção levinasiana de corpo também se traduz como *eu posso*, com a diferença sutil, mas significativa, de que naqueles filósofos esse poder corporal se afirma como liberdade de movimento, iniciativa de locomoção, ao passo que, em Levinas, ele é a possibilidade mais enfática de *apropriar-se* do mundo pelo consumo e pelo gozo. Em Husserl e Merleau-Ponty, o sujeito sensível atravessa o mundo e explora-o até suas camadas mais secretas, mas deixa-o como está; em Levinas, ele assimila o mundo a si e transforma-o *em si* mesmo. Converte o mundo em eu.

Assim, segundo Levinas o pensamento encarnado “não se produz inicialmente como um pensamento que atua sobre o mundo, mas como *existência separada* que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade.” (TI, 147)⁶⁹

O corpo-eu não se constitui como *separação* devido a algum corte ou afastamento que o desgarrasse do conjunto das coisas. A separação não é extrínseca. Ela se produz na medida em

⁶⁸ “La souffrance colle au corps comme l’impossibilité du mouvement dans la fatigue. Le corps est en ce sens le signe ultime de la solitude de l’individu: ‘ici’ absolu, irremplaçable par aucun autre point de vue, et qui apparaît comme tel dans la décomposition – souffrance ou approche de la mort. Personne ne peut prendre la place de mon corps souffrant. Le corps, dans la souffrance, apparaîtrait comme le solitaire par excellence: solipsisme corporel, immanence corporelle qui renvoie toute atteinte extérieure au soi torturé. L’expérience que je fais de mon corps dans la souffrance est expérience du Même, parce qu’elle est éminemment solitaire.” ZIELINSK, Ágata, op. cit., pp 75-76.

⁶⁹ Grifo nosso.

que, vivendo por e para si, o eu rompe com a totalidade de sentido que o reduziria a momento da razão, e com o vínculo ontológico a causalidades que viessem a convertê-lo em efeito ou produto do que quer que fosse. O corpo-eu é a-teu⁷⁰, fora do todo (lógico) e fora de série (causal), único, e por isso nenhuma razão, que desde os gregos se define como *teoria* ou “visão do todo”, pode dar conta de seu sentido auto-suficiente. A unicidade do eu é abissal: ela não qualifica um exemplar único em seu gênero, mas justamente uma existência sem participação em nenhum gênero, situada além da distinção entre individual e geral. Dito em termos lógicos, a individualidade absoluta do eu não deriva da individuação do conceito, mas constitui o conteúdo deste, havendo aí perfeito recobrimento entre o significado e a extensão do conceito, o que termina por implicar a sua implosão. O eu é a recusa do conceito. Sua unicidade é tal por não se referir dialeticamente a outrem – o que faria de ambos, eu e outrem, pólos de uma totalidade que os transcenderia –, mas por surgir de si mesma. Ser eu é originar-se a si mesmo; nascer. E, como se vem afirmando desde o início deste capítulo, o eu nasce nesse evento imemorial, absolutamente intransferível e incompartilhável, que é fruir da vida. A inserção no mundo pelo gozo, como a despedida dele pela morte, são atos que ninguém pode dividir com ninguém. No gozo, na exultação e na exaltação da felicidade, para além da presença ou da ausência dos outros, está-se, a cada vez, inocente e soberanamente só, fruindo da (sua) vida, fruindo do ato de fruir e, em última instância, fruindo da dádiva de *ser* aquele que frui. Pois, como se viu, em *Totalité...* o eu já não vem ao ser por assumi-lo, mas na medida em que frui da vida. No gozo, o eu permanece fechado sobre si mesmo, por toda parte *em casa*, sem comunicação, como o soberano de um reino sem fim. E é por ser solidão absoluta que a sua passagem à alteridade de outrem poderá significar, para ele, verdadeira transcendência.

⁷⁰ Nesse sentido, afirma Levinas: “Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente atéia.” E adiante: “É certamente uma grande glória para o criador ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si.” (TI, 46)

Mas a soberania do gozo é frágil, pois depende do alimento de que vive. E o alimento se furta ao se dar, e se dissipa enquanto contenta; é um “acaso feliz”, a própria “instabilidade da felicidade”. (TI, 125) O alimento (não somente o que se come, mas tudo o que se consome) se caracteriza pela indeterminação do *elemento*: pura qualidade consumida, refratária à identificação, que não vem de parte alguma e a nada se refere: “O sólido da terra que me suporta, o azul do céu acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures.” (TI, 124) Em sua indeterminação elemental, em seu ser material, votado a desfazer-se em consumo, o alimento é a própria dissolução da entidade dos entes: ele aparece “sem que nada apareça” e sem que se possa *possuir* sua fonte, como o “mal infinito” do *ápeiron* primigênio. Em sentido temporal, o alimento-elemento transborda a sensação por seu “esboroamento de devir”, pois escapa ao “doce domínio da fruição” e se dispersa no “surdo murmúrio do nada”, trazendo insegurança e inquietude ao futuro: “Ser afetado por uma face do ser, permanecendo toda a sua espessura indeterminada e vindo sobre mim de nenhures, é debruçar-se sobre a insegurança dos tempos vindouros.” (TI, 125) Assim, o paradoxo do elemento – a sua “perfidia” – é sustentar a identidade e a soberania de quem o consome e, ao mesmo tempo, arrastá-lo às suas profundezas impessoais, possuindo-o ao ser possuído, consumindo-o ao ser consumido, fazendo o eu deslizar subrepticamente para um futuro obscuro e incerto, no qual não toma pé e periga perder-se no ser anônimo.

A dimensão noturna do elemento prolonga-se na noite do *há*. Tendo-se emancipado desta pelo sol do gozo, o eu permanece acossado por sua sombra discreta e inexorável.⁷¹

⁷¹ Segundo Levinas, o futuro do elemento como insegurança é concretamente vivido com a sua conversão em divindade mítica: “Deuses sem rosto, deuses impessoais aos quais não se fala, marcam o nada que orla o egoísmo da fruição, no âmbito da sua familiaridade com o elemento. Mas é assim que a fruição leva a cabo a separação. O ser separado deve correr o risco do paganismo que atesta a sua separação, e onde essa separação se realiza, até o momento em que a morte desses deuses o reconduzirá ao ateísmo e à verdadeira transcendência.” (TI, 125) Dir-se-ia que, para apaziguar a estranheza terrificante do elemento anônimo, o sujeito passa a venerá-lo como divindade, ao preço de alienar a sua soberania de ser separado.

A fruição do mundo como elemento desperta o eu como ser separado, mas não chega a consumir a obra da separação. Como se viu, aquele que frui do elemento se imiscui nele, mergulhando em uma “interioridade sem saída”. (TI, 116) É pelo recolhimento na morada – propiciado pela “doçura e calor” da intimidade com o ser feminino, acolhedor por excelência⁷² – que se demarca um território interior, a partir do qual é cortado o vínculo umbilical do eu com os elementos, de modo que a natureza nutriz vem a converter-se em mundo habitado. Com a morada, a frágil soberania de quem frui da (sua) vida transmuta-se na soberania viril de quem trabalha, possui e representa o mundo, transformando a insegurança do futuro elemental em projeto e conjurando, assim, a ameaça do ser anônimo e o fascínio subjugador dos deuses míticos. Levinas denomina *existência econômica* a esse apossamento progressivo da vida elemental, que não é senão o prolongamento do mesmo eã egoísta que já reponta no gozo mais simples. Na existência econômica, o consumo desdobra-se em aquisição.

A pedra angular da existência econômica é a morada. À primeira vista, a casa pode ser abordada como um utensílio entre outros e, de fato, ela ocupa um lugar privilegiado no sistema de finalidades que sustentam a vida. No entanto, por mais significativa que seja a fruição de seu aconchego em meio à relação com os demais úteis, o seu privilégio não residiria no fato de ser ela uma espécie de fim da atividade humana – como se vivêssemos *para* morar –, mas em ser sua condição e, portanto, o seu começo. O homem não chega ao mundo vindo de um “espaço intersideral” unânime, nem se acha “brutalmente arrojado e abandonado” a ele, mas já o aborda a partir de um domínio privado, íntimo, “em casa”, a cuja luz o mundo se revela. Sem a casa, o eu e a natureza se confundiriam em uma totalidade simbiótica, evanescente, submetida ao puro gozar, e a própria *egoidade* do eu não teria como

⁷² Sobre o encontro com o feminino e a relação erótica, cf. o capítulo seguinte.

se consolidar como tal.⁷³ Recolhido à casa, aquele que frui da vida ganha a necessária independência para representar e trabalhar a natureza, apropriando-a como *seu* mundo, de modo que o alimento propiciado pelo elemento deixa de ser uma felicidade movediça para ser a obra de uma conquista. Instalado em sua morada, assegurado como eu, o sujeito investe sobre as coisas para dominá-las. Portanto, é em relação a esse espaço interior que o chamado mundo “objetivo” se situa, e não o inverso. (TI, 135-136) A casa não é mero objeto entre objetos, mas a própria possibilidade de constituição dos objetos e, nesse sentido, condição da intencionalidade da consciência, ou da consciência como intencionalidade.

A casa adia o tempo da fruição, mantendo-se aberta ao elemento de que se separa. Ela implanta a relação com um mundo a possuir, a tornar interior, *meu*. A uma distância ambígua, que ao mesmo tempo é afastamento e aproximação, a janela da casa torna possível um olhar abrangente, que varre e demarca os seus “domínios”, apreendendo as coisas à medida que as contempla, e ante o qual estas se apresentam como disponíveis, à mão. É a partir dessa relação de domínio, e no âmbito dessa disponibilidade ótica das coisas, que vem a situar-se o sentido do trabalho no conjunto da existência humana.

O trabalho se exerce a partir da morada e em função dela. Trabalhamos para trazer o mundo à casa. No trabalho, “o futuro incerto do elemento” é suspenso e “se fixa entre as quatro paredes da casa, acalma-se em posse.” (TI, 140) Deparando seres à mão, a atividade transformadora do trabalho os arrebatava ao elemento unânime e os descobre como substâncias duráveis – puras coisas –, cuja independência é, entretanto, suprimida ao serem convertidas em bens móveis, “transportáveis, postos em reserva, depositados na casa.” (TI, 140) Pelo trabalho, o que é captável torna-se capturável, havendo um mesmo circuito de apropriação a ligar a visão e a posse, os olhos e as mãos. Estas separam a coisa apreendida de sua fruição

⁷³ Por aí se pode avaliar a gravidade de uma existência *sem casa*: “A condição proletária, a alienação do homem, não é ela, antes do mais, o fato de não ter casa? Não ter habitação (*chez soi*), não ter interior, é não comunicar verdadeiramente com o Outro e, assim, ser estrangeiro a si e ao Outro.” **Du Sacré au Saint**. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques, p. 33. *Apud* SUSIN, L. C., **O Homem Messiânico**, op. cit., p. 114.

imediate, estatuindo-a como posse a ser recolhida à morada. Suspendendo as surpresas do elemento, a mão apodera-se do objeto apanhado até dispor inteiramente dele, como instrumento de uso ou bem. A mão se move em um mundo de desenhos nítidos, onde coisas delimitadas e sólidas destacam-se da massa sensível do elemento para vigorar como suportes das qualidades fruídas.⁷⁴ Assim, não deixa de ser paradoxal que na existência econômica as coisas sejam alçadas à condição de substâncias, destacadas da anomia informe do elemento, para logo perderem a sua independência ao se reduzirem à posse, e o seu próprio ser ao se desfazerem em uso.

Ora, essa “coisificação” extrema do mundo, que horrorizava Heidegger⁷⁵, não tem, em Levinas, qualquer sentido pejorativo. Para o filósofo judeu, os seres intramundanos nada significam além de sua *coisidade* à mão, e existem tão somente para servir de bens à disposição do consumo e da posse dos homens. As coisas não são translúcidas, não são metáforas de coisa alguma. Nesse sentido, não haveria qualquer violência nessa investida dominadora do trabalho em si mesma, porque a violência só se refere à resistência exposta no rosto de outrem – ao “não matarás” –, e não à neutra resistência material das coisas. (TI, 142-143) Para Levinas, somente um interdito ético pode pôr limite à pulsão conquistadora da existência econômica. Esta só é superável a partir do acolhimento da alteridade de outrem, pelo qual a substancialidade das coisas já não se descobre apenas, ou sobretudo, como objeto de consumo, posse ou representação, mas como dom *para o Outro*. (TI, 144) A existência econômica se supera como *existência ecumênica*.

Embora fundamente a possibilidade da posse, a casa não é posse “no mesmo sentido das coisas móveis que ela pode recolher e guardar”. Ela é possuída enquanto hospitaleira ao seu proprietário – “terra de asilo”. (TI, 138) E essa hospitalidade, que cava a sua “interioridade

⁷⁴ A solidez da coisa apresada se projeta, no campo mental, na “solidez” do conceito apreendido, como se conhecer o objeto fosse “pegá-lo” com o intelecto. Nesse sentido, há uma correspondência intrínseca entre a obra do conhecimento e a do trabalho, e a teoria vem a ser uma extensão da atividade econômica.

⁷⁵ Bem entendido, referimo-nos aqui especialmente ao pensamento heideggeriano posterior a *Ser e Tempo*, marcado por uma meditação radical sobre o sentido da técnica e de sua ameaça à humanidade do homem.

fundamental”, capaz de guarida e abrigo, não seria possível sem o habitante “que a habita antes de qualquer outro habitante”, o “acolhedor por excelência”, “acolhedor em si” – o ser feminino. (TI, 140) O recolhimento na morada supõe o acolhimento pelo feminino que recebe, protege e sustenta⁷⁶ e, nesse sentido, é “solidão em um mundo já humano”. (TI, 138)

Instalada entre a fruição da vida e a intimidade com o feminino, entre o gozo do eu e a epifania do rosto, a interioridade da morada é *solidão a dois*.

⁷⁶ A fim de asseverar o nível estritamente fenomenológico de seu discurso, Levinas previne: “Será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raias do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda casa supõe *de fato* uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de ‘sexo feminino’ numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.” (TI, 140) Portanto, nessa perspectiva o feminino não é, necessariamente, a mulher, mas *aquele que acolhe*.

3 ENCARNAÇÃO ERÓTICA: ENTRE O REINO E O EXÍLIO

*Fruição do transcendente quase contraditória
nos termos, eros é o equívoco por excelência.*

3.1 RECOLHIMENTO E ACOLHIMENTO

O homem não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral, mas a partir de uma intimidade.

De *De l'Evasion a Totalité et Infini*, as análises da subjetividade até aqui consideradas parecem pontuar o roteiro de uma mesma travessia da subjetividade rumo ao despertar de seu estatuto humano.

Em *De l'Evasion*, a subjetividade é surpreendida em sua impotente tentativa de evadir-se de si mesma, ante o caráter solitário, aprisionante e definitivo de seu vínculo ao ser. Em *De l'Existence à l'Existant*, essa recusa de ser atinge o paroxismo na experiência do horror, na qual o ato de ser – vivido como pura verbalidade anônima ou “há” (*il y a*) – libera-se em sua fatalidade impessoal, destacando-se de qualquer referência aos entes e ameaçando tragar o próprio sujeito. É o momento do *mal de ser* ou *fuga do ser*.

Ainda em *De l'Existence à l'Existant*, a relação do existente (ente) com a existência (ser) se inverte na viril e penosa apropriação da existência pelo existente, consumada como esforço ou ação, que funda um começo no tempo (ou o tempo como começo) e impõe um substantivo ao murmúrio anônimo do *há*. Trata-se da irrupção do sujeito em sua soberania e em seu peso para si mesmo. Em *Le Temps et l'Autre*, essa imposição do existente à existência se desdobra em luta pela subsistência ou relação material, em que a solitária constrição a ser já perde os acentos terrificantes do mal de ser para amortizar-se no mediano e inexorável *ter-que-viver* da existência cotidiana. É o momento da hipóstase ou *assunção do ser*.

Em *De l'Existence à l'Existant* e em *Totalité et Infini*, a subjetividade já aparece em sua relação ao mundo – primeiro outro de si –, a qual é descrita não como visada de um significado pela consciência, mas como desejo e satisfação, necessidade e saciamento. O sujeito não é, primariamente, um *cogito cogitans* ou espírito intuicionante a colher o mundo na idéia, mas “corpo nu e indigente” capaz de sentir, apetecer e consumir o mundo e, só então

e nessa medida, também capaz de pensá-lo. Se a necessidade impele o existente a realizar uma primeira saída de si mesmo rumo às coisas mundanas, essa momentânea “abnegação” acaba revertendo-se em retorno a si e imanência, porquanto na satisfação da necessidade a subjetividade termina assimilando o mundo a si e assegurando-se como identidade. *Totalité et Infini* vai adiante e chega a afirmar que o próprio *eu*, como tal, nasce – constitui-se *em e para si* – no e como gozo, de modo que, em certo sentido, este vem a subsumir a preeminência paradigmática antes conferida ao puro ato de ser. Doravante, existir não consiste em sujeitar-se a ser ou sujeitar o ser, mas em gozar a vida. É o momento da felicidade ou *fruição do ser*.

Mas, como acabamos de ver no capítulo anterior, o gozo é frágil e movediço. Tece a consistência do eu como ente, mas não tem como assegurar-se a si mesmo: depende dos acasos do elemento de que se alimenta, começa a desfazer-se no momento mesmo em que desperta e expõe-se, sem proteção, às incertezas do futuro, tangenciando permanentemente a existência anônima da qual parecia emancipar-se. A fruição do ser é apenas um intervalo no mal de ser, mas de modo algum a sua superação. Em meio às oscilações do elemento, o eu precisa edificar um reino em que se garanta contra os azares do tempo. Esse reino tem como centro a morada, na qual tudo se volta para a afirmação do eu em si mesmo, e como dinâmica o trabalho, que transforma o elemento em posse disponível ao consumo e ao uso, recolhida ao interior da morada. É o momento da existência econômica ou *manutenção no ser*.

As etapas acima descritas mostram uma subjetividade cativa de si mesma. Quer fuja do mal de ser, assumo o seu peso, frua da felicidade de ser ou mantenha-se no ser, em última instância ainda não se depara em seu horizonte outra possibilidade que ser ou não ser, o que significa: *se ser* ou não *se ser*, pois a primeira nota do ato de ser é, como vimos desde o primeiro capítulo, a auto-referência. Positivamente, até aí nenhum acontecimento exterior vem abalar a instalação da subjetividade em *seu* reino. Apaziguados os sortilégios do mal de ser, que ameaçam torná-lo insuportável a si mesmo, resta ao sujeito suportar o peso penoso da

subsistência e, possuindo e consumindo os elementos, abrir o futuro como prorrogação do gozo. Até o momento, não se descobriu nenhum acontecimento mais profundo que a felicidade, de pouco valendo os discursos de ordem moral que tentem desqualificá-la como “egoísmo” ou “frivolidade”, como se a felicidade fosse um valor passível de defesa e ataque e não uma condição primordial a ser, ao menos de início, tão somente reconhecida. Na perspectiva até aqui considerada, somente um outro acontecimento ou um outro sentido, de igual ou superior monta, poderiam deslocar a primazia ontológica da felicidade.

Por outro lado, não é demais insistir que a morada é o suporte e o núcleo vital dessa economia do ser. Sem ela, faltaria ao sujeito não somente o abrigo do teto ou a energia dos mantimentos, mas a própria dimensão de interioridade que assegure a sua obra de identificação. A casa não é uma mera casca que envolve o sujeito e situa-o no espaço, mas sua realização mesma como vida interior, separada, para-si – eu. Como vimos no final do capítulo anterior, o sujeito não dispõe da casa como de um útil entre outros, nem a possui propriamente, pois, em certo sentido, é ela que o recolhe ao seu seio. Morar é, de início, ser introduzido à casa, encontrar as portas abertas e escutar (mesmo não ouvindo) o “esteja em casa” ou “a casa é sua”. As mãos que laboram sobre a matéria podem erguer paredes e teto, mas por si mesmas não têm como transformá-los em morada; para tanto, é preciso outras mãos que as recebam e recolham ao interior da morada. A interioridade da morada não é, assim, um mero “espaço interior” mensurável que se pudesse produzir, não é obra de arquitetura, mas o evento inaugural de recebimento pelo qual o sujeito é deixado “à vontade”, entregue ao seu próprio vigor e, nesse sentido, o “calor” da morada provém não tanto do aconchego advindo da proteção e da manutenção que ela propicia, quanto da intimidade partilhada com quem nos *deixa em casa*; é menos calor de recolhimento que de acolhimento; é “calor humano”, hospedagem. Essa intimidade calorosa com alguém se produz como uma “doçura” que, da interioridade da casa, “espalha-se sobre a face das coisas”. É por essa doce

intimidade que o próprio mundo acaba por tornar-se familiar, e não pela força de hábitos que venham a retirar suas “rugosidades” e nos adaptem a ele. (TI, 137) Se na fruição da vida o sujeito está provisoriamente resguardado contra a inospitalidade do *há*, somente a partir da intimidade da morada o mundo pode tornar-se propriamente habitável.

Segundo Levinas, o acolhedor por excelência – “um dos pontos cardeais da vida interior” – é o ser feminino, primeiro clarão de alteridade no interior da economia do ser. Outrem que acolhe o hóspede na intimidade, o feminino não é o “vós do rosto que se revela numa dimensão de altura”, mas o *tu* familiar, parceiro, que toma o visitante pela mão e, sem impor-lhe reverência, numa linguagem “silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo”, o introduz ao interior da morada, pondo-a a sua disposição. Justamente porque se trata, aí, de pôr a morada à disposição do hóspede, de deixá-la à sua vontade, a alteridade – a palavra – do feminino pouco se faz notar: é uma presença-palavra que se reserva e se retira, no limite da ausência, de modo a abrir no espaço da morada uma concavidade destinada a ser ocupada pelo hóspede. O feminino é a essência da discrição. No entanto, embora se situe em um plano diferente daquele da linguagem, na qual outrem é o interlocutor a vir de frente, a discrição da presença feminina inclui “todas as possibilidades da relação transcendente com outrem”, e tem como fundo a “plena personalidade humana”. Não é fuga da linguagem, nem linguagem “truncada, balbuciante, ainda elementar” – ao menos não até aqui –, mas aquela que se diz como silêncio: “As idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar com os seus passos as espessuras secretas do ser, não constituem o turvo mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambigüidade Baudelaire se compraz em evocar.” (TI, 138-139) Assim, ao menos na perspectiva de sua relação com a morada, o “desfalecimento” (*défaillance*), o suave afrouxamento trazido à existência pelo feminino não aparece como “turvação”, disfarce, esquiva ou, em suma, como ambigüidade – característica decisiva quando se tratar de descrever o feminino a partir da relação erótica, conforme veremos adiante –, mas como a

“fonte da doçura em si”, que, abrindo a interioridade da morada, justamente realiza a primeira e embrionária recepção da alteridade de outrem. Com o feminino, a dimensão ética começa a raiar sem trauma.

3.2 O FEMININO

O feminino é a fonte de toda a doçura da terra.

O feminino assegura a pertença do sujeito à morada, na qual se apóia a sua fruição da vida e, ao mesmo tempo, como logo veremos, o faz deparar-se com uma primeira dimensão de alteridade e mistério que se furta ao seu poder.⁷⁷ Assim, ele simultaneamente arraiga e começa a desarraigar o sujeito de si mesmo. De outro lado, não obstante tratar-se de alteridade irreduzível – não meramente contrária ou complementar à subjetividade masculina, mas absolutamente *exterior* a ela –, o feminino também pode vir a converter-se, na relação erótica, em objeto de gozo, integrando-se ao egoísmo do eu. Assim, transitando entre sensibilidade e alteridade, gozo e linguagem, *eros* e ética, o feminino estende um discreto arco entre a economia do ser – arraigo vital – e a ecumenia do bem – êxodo ético –, articulando dimensões fundamentais da condição humana, de modo que os sucessivos contrastes que pontuam a sua descrição na obra de Levinas não fazem senão ressoar uma tensão intrínseca ao próprio feminino em si mesmo.

No artigo “*Le judaïsme et le féminin*”, incluído em *Difficile Liberté*, Levinas esboça uma fenomenologia do feminino inspirada na tradição judaica (ou uma fenomenologia do feminino judaico, conforme se enfatize menos o alcance universal da leitura do que a sua proveniência situada), a partir das fontes bíblicas e talmúdicas. Marcando firme distância em relação à

⁷⁷ Para uma ampla visão sobre a questão do feminino (e outras congêneres) no pensamento de Levinas, cf. KAYSER, Paulette. **Emmanuel Levinas**: la Trace du Féminin. Paris: PUF, 2000.

civilização supostamente “masculina” do Oriente, na qual a mulher se encontraria “inteiramente subordinada ao arbítrio masculino, ou reduzida a encantar ou a divertir a vida severa dos homens”, o filósofo judeu evoca figuras de matriarcas, profetisas, esposas e filhas do Povo de Israel, cuja “lucidez vigilante”, “firmeza e determinação”, “malícia” e “espírito de sacrifício” parecem-lhe decisivos para conduzir a história santa em seu rumo, fazendo o feminino saltar de um papel subalterno ou apagado para um protagonismo espiritual até então desconhecido: “Todas as orientações desse caminho difícil, no qual o trem da história messiânica periga mil vezes descarrilar, foram guardadas e comandadas pelas mulheres.” (DL, 53)⁷⁸ À luz da história santa, o feminino revela uma novidade de sentido que se inscreve na própria ordem do Ser:

Mas o mundo em que se desdobram esses eventos não teria sido estruturado como foi – e como é ainda e para sempre –, sem a presença discreta, no limite da evanescência, dessas mães, esposas e filhas, sem o seu passo silencioso nas profundezas e espessuras do real, desenhando a própria dimensão da interioridade e tornando o mundo habitável. A Casa é a mulher, dirá o Talmude. Para além da evidência psicológica e sociológica de uma tal afirmação, a tradição rabínica a experimenta como verdade primordial. O capítulo final dos “Provérbios”, em que a mulher, sem preocupação de “beleza e graça”, aparece como gênio do lar e torna, precisamente por isso, possível a vida pública do homem, pode, a rigor, se ler como um paradigma moral. Mas, no judaísmo, o moral sempre tem o alcance de um fundamento ontológico. O feminino figura em meio às categorias do Ser. (DL, 53)

Mas, considerando mais atentamente, nessa perspectiva a mulher exerce o seu protagonismo por sua própria *secundidade*, regendo os acontecimentos “por trás”, contando justamente enquanto se esconde, na medida em que sustenta, em silêncio e na surdina, o

⁷⁸ “Isaque teria sido arrastado pelos jogos violentos e pela zombaria de seu irmão, sem a dura decisão de Sara; Esaú teria triunfado sobre Israel, sem a astúcia de Rebeca; Labão teria impedido o retorno de Jacó, sem a cumplicidade de Lea e de Raquel; Moisés não teria sido amamentado por sua mãe, sem Miriam; Davi e o Príncipe de Justiça que um dia nascerá dele, não seriam possíveis sem a obstinação de Tamar, sem Ruth, a fiel, sem o gênio político de Betsabea.” (DL, 53)

espaço de realização daquele(s) que tem sob o seu cuidado. Mãe *dos* filhos, esposa *do* marido, filha *dos* pais, a identidade da mulher parece constituir-se a partir e em torno daqueles a quem acolhe e protege, não aparecendo até o momento nenhuma ordem em que ela pareça valer por si mesma, como mulher sem mais. Aliás – poderia haver, nessa concepção, mulher *sem mais*, ou, confundida com a “Casa” e convertida em “gênio do lar”, ela não terminaria por reduzir-se ao *para o outro* do acolhimento?

No Talmude, há uma parábola que narra o encontro do Rabi Yossi com o profeta Elias, a quem o Rabi indaga a respeito do significado do versículo do *Gênesis* sobre “a mulher prestando ajuda a Adão”. O profeta decifra o versículo com um enigma: “O homem leva o trigo à casa – mas mastiga o trigo? Leva o linho – mas pode vestir-se de linho? A mulher ilumina seus olhos. Põe-no de pé.” (DL, 54) Recusando uma leitura literal, pela qual o texto pareceria relegar a mulher ao papel serviçal de “moer o trigo” e “tecer o linho”, Levinas realça em suas linhas nuances que lhe parecem mais de acordo com a “concisão” do pensamento talmúdico e com a “dignidade ‘categorial’ de seus exemplos.”

Segundo a hermenêutica conduzida pelo filósofo, é pelo trabalho do homem que o trigo e o linho são “arrancados à natureza”, atestando a “ruptura com a vida espontânea”, instintiva, mergulhada nos elementos, e dando início à “vida do espírito”. Sem o masculino que labora e possui, conhece e conquista, o ser humano permaneceria imerso no seio da “mãe-natureza”, não se liberando para si, e não se consolidando como ser separado. No entanto – e aqui está o ponto mais importante da parábola –, se o espírito irrompe com o masculino, este se mostra insuficiente para consumá-lo como vida humana, se abandonado a si mesmo. A civilização “conquistadora”, regida pela virilidade do espírito, permanece submetida a uma “cruza insuperável” e insuportável:

O mundo em que a razão se reconhece cada vez mais, não é habitável. Ele é duro e frio como os depósitos nos quais se amontoam as mercadorias que não podem satisfazer a ninguém: nem vestir os nus, nem alimentar os famintos; ele é impessoal como os galpões de usinas das cidades industriais, onde as coisas fabricadas permanecem abstratas, de uma verdade calculável, levadas ao circuito anônimo da economia, procedendo de sábias planificações que não podem evitar, mas preparam desastres. Eis o espírito em sua essência masculina, que vive *fora*, exposto ao sol violento que cega, aos ventos do largo que lhe batem e o abatem, sobre uma terra sem abrigo, despaisado, solitário e errante e, por isso mesmo, já alienado pelas coisas produzidas por ele mesmo, que se precipitam indomadas e hostis. (DL, 54-55)

Assim, a “função ontológica” da mulher não seria a de acrescentar um trabalho servil ao trabalho senhorial, mas a de “abrir os olhos” do homem e “pô-lo de pé”: fazê-lo ver o real sentido do que produz e possui, e não deixá-lo curvar-se ante o mundo “duro e frio” que ele domina e ameaça dominá-lo. Precisamente porque traz o acolhimento a uma ordem na qual ser é fruir de si – ser *para* si –, a mulher abre a via para a superação de uma alienação “última”, insinuada no princípio masculino: aquela que resulta da virilidade do *logos* “universal e conquistador” que, expulsando “até as sombras que poderiam abrigá-lo”, apropria-se do que aborda, mas acaba permanecendo só. O feminino questiona a auto-suficiência desse *logos* – ou desse eu – que começa e termina em si mesmo. Mais do que dar companhia a quem esteja privado dela, o feminino responde à própria possibilidade da solidão, dessa “solidão universal” – ou *do* universal – que tudo vê e abarca, mas a ninguém ouve, e subsiste ainda “em presença de Deus”. De outro lado, para que se interrompa o inevitável desenraizamento trazido ao mundo pelo *logos* conquistador, é preciso que, “na geometria dos espaços infinitos e frios” da ciência e da economia, produza-se o “estranho desfalecimento da doçura” feminina que permita ao homem “estar em casa”. Assim, a “aparição do *lugar* no espaço homogêneo” não resultaria, como em Heidegger, “de um gesto construtor que desenha a paisagem”, mas da “interioridade da Casa”, cavada pela “discrção essencial da existência feminina que nela habita”. Transformando o trigo em pão, e o linho em

veste, a mulher eleva as coisas à medida do humano e faz o mundo converter-se, de sistema ou de depósito, em morada. Segundo Levinas, se o feminino está longe de ser “a reunião, em um ser humano, de todas as perfeições da ternura e da bondade que nele subsistem”, é como se fosse “a sua manifestação original” e a “origem de toda a doçura da terra.” (DL, 55-56)

No judaísmo, o feminino figura como atributo do humano. A mulher é interlocutora de Deus desde a sua criação, e não perderia essa dignidade sem desfigurar-se. Segundo uma palavra ousada dos sábios rabinos, mesmo no nível de sua existência biológica a mulher acolhe o seu parceiro masculino “de face”, dando e recebendo a palavra. A relação de pessoa a pessoa – retidão do face-a-face – precede toda relação. Essa primazia, na mulher, do “feminino” sobre a “fêmea” exprime-se em outra parábola talmúdica, segundo a qual, após haver nomeado todos os seres vivos, Adão permanece insatisfeito e põe-se a clamar, “a plena voz”, por uma companheira, até aparecer Eva, saudada justamente como sua igual. Assim, Eva não se apresenta a Adão como uma coisa destinada a suas “necessidades biológicas”, mas como *outra pessoa*, sem a qual a humanidade do primeiro homem não chegaria a consumir-se. Conforme outra palavra talmúdica, “sem a mulher o homem diminui no mundo a imagem de Deus.” (DL, 56)

Mas a mulher não completa o homem como uma parte a outra, senão como “duas totalidades se completam”, e nisto consiste a “maravilha da relação social”. Situa-se nessa perspectiva uma douda discussão rabínica sobre a criação de Eva, em que um dos contendores (com quem Levinas concorda) interpreta o surgimento de Eva não propriamente como uma saída da “costa” (*côte*), mas do lado (*côté*) de Adão, o qual seria, na origem, um ser andrógino cujas duas faces permaneceriam desde sempre voltadas uma para a outra, em diálogo, como dois rostos (*visages*). Embora essa leitura pareça aproximar-se do mito platônico narrado no *Banquete*, a diferença decisiva é que, se no mito a existência separada viria punir as audácias de uma natureza humana que teria ousado aproximar-se da perfeição, e os seres separados

seriam por fim restituídos, pelo deus, à unidade inicial, na tradição judaica a separação vale mais do que a fusão, e é glorificada por si mesma. Assim, a par e para além do gozo solitário inerente à dimensão erótica do liame conjugal, este também é liame *social*, a partir do qual, apenas, homem e mulher chegam a tomar consciência de si mesmos e encontram a sua identidade. Falando com os doutores rabínicos, Levinas recorda que o nome “Adão” foi dado, em princípio, ao homem e à mulher, “como se, dois, eles fossem um, e a unidade da pessoa não pudesse triunfar dos perigos que a espreitam, senão por uma dualidade inscrevendo-se em sua própria essência” (DL, 56-58). Segundo o Talmude, sem a mulher o homem não conheceria “bem, ajuda, alegria, benção ou perdão”, isto é, – nas palavras do filósofo – “*nada que transforme sua vida natural em ética, nada que lhe permita viver, como vida, até a morte que ele sofra pelo outro.*” (DL, 56)⁷⁹

O feminino é a primeira epifania do rosto.

3.3 EROS: FACE-A-FACE

O eros pode desembaraçar o eu de sua sombra.

Na primeira fase do pensamento de Levinas, em *De l'Existence à l'Existant* e *Le Temps et l'Autre*, o feminino não é ainda focado em torno da morada e da existência econômica, como o acolhedor por excelência, mas a partir da relação erótica, em que figura como a primeira revelação da alteridade de outrem. Não um *outro eu* com quem o eu viesse a medir-se, não outra consciência⁸⁰, mas outro *que* o eu e a consciência, alteridade absoluta – outrem.

⁷⁹ Grifo nosso.

⁸⁰ Como na concepção husserliana de *intersubjetividade*, em que as subjetividades em jogo partilham a mesma dimensão transcendental das essências. Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A Relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

Nessas obras iniciais, a assunção da existência pelo existente aparece como o encadeamento definitivo do existente a si, ou hipóstase. Por força de já vir ao ser como *si mesmo*, o eu se pertence de modo irremissível, é ele e mais ninguém – ipseidade. O aguilhão dessa solidão o inflama em uma desesperada busca de saída, sem que ele nada possa fazer, por si, para escapar dessa condenação a (se) ser. A existência precisa ser redimida. Precisa receber um perdão (*par-don*), o dom de um recomeço que, absolutamente, não tem como dar a si mesma. Ora, esse outro de quem o eu recebe a impossível chance de sair para além de si mesmo é, justamente, outrem, e apenas ele.

Nesse sentido, o encontro com outrem não é uma mera “sacudida no tédio”, mas “o evento da mais radical ruptura com as próprias categorias do eu, pois é, para mim, estar alhures e não em mim mesmo; é ser perdoado, é não ser uma existência definitiva.” (EE, 102) Essa relação com outrem é anterior a qualquer relação. Ela não é iniciativa do eu, nem o vincula a outrem por qualquer sentido que não venha de outrem mesmo. É relação sem mediação, face-a-face: “A relação com outrem não pode ser pensada como um acorrentamento a um outro eu, nem como a compreensão de outrem que faz desaparecer sua alteridade, nem como a comunhão com ele em torno de algum terceiro termo.” (EE, 102)

Mas, no mundo, não há lugar para o face-a-face, pois, a rigor, não há sequer face. As coisas são “dadas”, aparecem a uma luz que não vem delas mesmas; não significam por si; não falam. No mundo, as pessoas não abordam umas às outras de frente, mas, em certo sentido, de lado, na medida em que, antes de receber a palavra do Outro, o sujeito já o decifra à luz de um significado projetado desde o horizonte de seu mundo, ou tomado ao contexto comum a que ambos pertencem. Outrem é o companheiro, concidadão, colega e, só depois, “fora do mundo”, ele mesmo. Por isso, na existência mundana não há propriamente *encontro*:

A socialidade no mundo não tem o caráter inquietante de um ser diante de outro, diante da alteridade. Ela comporta certamente cóleras, indignações, ódios, apegos e amores dirigidos às qualidades e à substância de outrem, mas o recato profundo diante de sua alteridade, qualificado de doentio, é expulso do mundo. É preciso encontrar alguma coisa a dizer a seu companheiro, trocar alguma idéia em torno da qual, como em torno de um terceiro termo, necessariamente a socialidade se estabelece. A socialidade no mundo é comunicação ou comunhão. Desentender-se é constatar que nada se tem em comum. É pela participação em alguma coisa comum, uma idéia, interesse, obra, refeição, ou no “terceiro homem”, que se estabelece o contato. As pessoas não estão diante do Outro, simplesmente; elas estão umas com as outras em torno de alguma coisa. O próximo é o cúmplice. Termo de uma relação, o eu não perde nessa relação nada de sua *ipseidade*. Por isso, a civilização, como relação com os humanos, ao mesmo tempo em que ficou nas formas decentes, nunca pôde superar o individualismo: o indivíduo permanece plenamente *eu*. (EE, 45)

Para que o sujeito seja atingido por outrem, e vença a solidão, é preciso que este se descubra das tantas camadas mundanas que o (en)cobrem. Não se tratasse de uma aparente contradição nos termos, dir-se-ia que a nudez é “a verdadeira *experiência* da alteridade de outrem.”⁸¹ (EE, 45) Mas a nudez não tem aí um mero sentido corporal. Os homens que se apresentam despidos na seleção para o serviço militar, por exemplo, são ainda tomados como material humano, e as estátuas da Antiguidade, em sua aura de perfeição formal, em seu esplendor e simetria, “nunca estão verdadeiramente nuas”, mas revestidas de beleza. (EE, 45-46) Na perspectiva aqui considerada, a nudez é o estado de quem se encontra despido menos de uma veste, que de uma forma ou máscara; ela refere-se menos a um *corpo nu* que a um *rosto nu* e, nesse sentido, acolher outrem em sua nudez seria não tanto ter à vista e à mão cada parte de seu corpo, quanto receber o seu olhar e escutar a sua palavra. A relação com a nudez de outrem é antes *face-a-face* que *corpo-a-corpo*.⁸²

⁸¹ Grifo nosso.

⁸² Jean-Luc Thaysse restitui a consistência carnal da relação com a nudez de outrem, relegada a segundo plano (ao menos até o momento) na perspectiva de Levinas: “Le rapport à la nudité n’y est plus ni contemplation, ni voyeurisme: il devient *contact*. Car objet de contemplation, le corps nu reste dans les formes, abstrait c’est-à-dire décent (!): il est en quelque sorte assumé par le spectateur; il lui apparaît comme donné, c’est-à-dire dans une contexture de convenance. Le contact avec la peau brise ce registre de la “maîtrise distanciée”; il y a déjà intrusion de l’autre qui ne se profile plus sur un horizon, mais entre en contact direct... à un point tel qu’il est propre à briser le cercle de l’assomption graduelle de l’être, du *moi* et du *monde*.” **Eros et Fécondité chez le**

Ora, para Levinas o protótipo do face-a-face é a relação erótica e, nesta, o feminino revela-se como o “Outro por excelência”, pelo qual um “além do mundo prolonga o mundo.” (EE, 102)

Descrita sob o signo do face-a-face, a relação erótica esvazia-se do sentido afetivo-sexual em que é ordinariamente entendida. Nas primeiras obras de Levinas, *eros* é menos cupidez que abertura ao Outro, menos atração que interlocução; não é filho da necessidade, como em Platão, pois de modo algum se trataria de reparar uma falta no sujeito, e de possuir ou “consumir” o Outro, mas de desejá-lo, justamente, por e em sua alteridade. *Eros* exborda o gozo: nele, o eu se vê lançado a outrem sem possibilidade de retorno a si. *De l'Existence...* sublinha como traço central da relação erótica a assimetria: eu e outrem não partilham a mesma condição e não podem trocar de lugar entre si; são estrangeiros um ao outro. Por mais estreita que seja a sua proximidade, o amado é mais inacessível ao amante que o objeto mais longínquo, porquanto este, pertencendo ao mundo e oferecendo-se à luz, é ainda “disponível” por sua própria objetividade, enquanto o amado, todo outro que o amante, esquiva-se ao seu desejo e ao seu saber, não se convertendo em luz de seu mundo.⁸³ Há uma patética distância na proximidade dos amados. Assim, a marca maior de *eros* não é propriamente a intimidade simbiótica do casal, na qual a linguagem é confinada a um domínio privado, desfazendo-se em segredos e sussurros, mas o fato de tanto mais saltar a diferença de cada amado, quanto mais intensa é a sua fricção.⁸⁴ Nesse sentido, o “fracasso da comunicação no amor” – a

Jeune Levinas. Paris: L'Harmattan, p. 41. A relação pele-a-pele saltará a primeiro plano apenas em *Totalité et Infini*, mas para significar a queda no lascivo e a inversão da expressão do rosto em exibição erótica. Como veremos no capítulo conclusivo, essa intromissão da “pele” do Outro em minha pele somente ganhará um sentido positivo em perspectiva ética, em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, quando a subjetividade passa a ser descrita, sob a figura do materno, como um-para-o-Outro ou vulnerabilidade.

⁸³ THAYSE, Jean-Luc. **Eros et Fécondité chez le Jeune Levinas.** Paris: L'Harmattan, 2000, p. 46.

⁸⁴ O próprio travo de solidão que sobrevive ao gozo erótico testemunha essa irreduzível diferença entre os amantes, que a consumação do gozo parece superar, mas acaba reafirmando: “Car dans la ‘satisfaction érotique’ – expression déjà boiteuse – aucun objet ne peut être dit ‘avoir été consommé’: la consommation d’objet mène à l’assomption et à la satisfaction, retour en soi bienheureux, repu et insouciant; tandis que la ‘satisfaction’ de l’amour laisse l’arrière-goût de la solitude... arrière-goût d’autant plus étrange que l’eros était tourné vers l’autre! Mais c’est précisément en tant que tourné vers autrui, que l’eros laisse pressentir cette ‘solitude’: elle est amplifiée si pas produite par l’espoir d’autrui. C’est donc aussi ici que l’on peut saisir la solitude en tant que

impossibilidade de fusão –, ao invés de decretar a falência da relação, antes constitui a sua “positividade”, e a “ausência do Outro” é, afinal, “sua presença como Outro.” (TA, 89) No *eros*, a proximidade do Outro não é degradação ou etapa da fusão, mas abertura para uma excedência – ou transcendência – pela qual o eu, “preso ao ser” e “retornando fatalmente a si”, pode vir a “desembaraçar-se de sua sombra” e ingressar no humano.⁸⁵ (EE, 113-114)

Relação direta e irreversível com a alteridade de outrem, feita de assimetria e distância, em última instância a relação erótica é impossibilidade do poder e da posse, e somente nessa perspectiva ainda faria algum sentido se falar em “comunicação erótica”:

Somente quando se evidencia que o *eros* difere da posse e do poder, podemos admitir uma comunicação erótica. Ele não é luta, nem fusão, nem conhecimento. É preciso reconhecer o seu lugar excepcional entre todas as relações. *Eros* é relação com a alteridade, com o mistério, isto é, com o futuro, com aquilo que, num mundo onde tudo se dá, não se dá jamais; com o que pode não estar presente, quando tudo está presente. Não relação com um ser ausente, mas com a própria dimensão da alteridade. Aí onde todos os possíveis são impossíveis, onde *não é possível poder*⁸⁶, o sujeito ainda é sujeito, pelo *eros*; o amor não é uma possibilidade, não se deve à nossa iniciativa, é sem razão, nos invade e nos fere e, no entanto, o *eu* sobrevive nele. (TA, 81-82)

Na descrição acima, desenha-se um dos paradoxos de *eros*, e a sua maravilha. No amor, a subjetividade é *passiva*: não pode produzir o advento de outrem, nem pode comandar o encontro – é “invadida” e “ferida”. Como o sofrimento e a morte⁸⁷, o amor arrasta a subjetividade ao limite de suas possibilidades: é impossibilidade de visão (relação com o

solidude! ‘*La positivité même de l’amour est dans sa négativité*’ (EE, p. 66 – l’auteur souligne).” THAYSE, Jean-Luc. **Eros et Fécondité chez le Jeune Levinas**, op. cit., p. 42.

⁸⁵ Como se vê, embora não chegue a elaborar uma fenomenologia do *eros* em sentido estrito, a obra *De l’Existence à l’Existant* sabe extrair desse campo os desdobramentos para uma descrição da relação com o Outro, cujos marcos gerais antecipam a descrição da *relação metafísica*, desenvolvida mais tarde em *Totalité et Infini*. (Cf. THAYSE, Jean-Luc, op. cit., p. 45) É como se o erótico fosse um prelúdio do ético.

⁸⁶ O primeiro grifo é nosso.

⁸⁷ “Por conseguinte, somente um ser que alcançou a exasperação de sua solidão pela relação com o sofrimento e a morte pode situar-se no terreno em que se torna possível a relação com outrem. Relação que jamais consistirá em considerar uma possibilidade. Deveríamos caracterizá-la em termos opostos aos das relações descritas pela luz. Creio que a relação erótica nos dá o protótipo dessa situação.” (TA, 64)

mistério), de presença e controle (relação com o futuro), de identidade (relação com a alteridade), em suma, é impossibilidade de *qualquer* possibilidade, como a morte, e, no entanto, nele o sujeito não somente não morre, como, sobrevivendo aos seus transe, acaba recebendo a medida de sua humanidade. Até o momento, o amor aparece como a única possibilidade, dentre aquelas descritas na obra de Levinas, de se encontrar um sentido para o *morrer*, ou melhor, de se encontrar o sentido pelo *morrer*. O amor é “forte como a morte” porque, a seu modo, também é uma morte.

Mas – quem é esse feminino pelo qual o sujeito aprende a amar e a morrer? Se, como vimos, em *Totalité et Infini* o feminino é quem abre a morada ao sujeito, garantindo-lhe o arraigo na existência econômica, nas primeiras obras de Levinas ele é paradoxalmente descrito como o primeiro estrangeiro, cuja palavra escapa aos raios da apreensão solitária do sujeito e o convoca para além de si mesmo.

Revelado na relação erótica, o feminino não se deixa pensar a partir de uma alteridade meramente formal, pela qual os termos de uma totalidade dialética ou de uma série numérica se distinguem entre si, em uma diferença indiferente.⁸⁸ A feminidade (*feminité*) é, ao invés, o próprio *acontecimento* da diferença, ou (como já se disse mais atrás) a diferença como possibilidade do acontecimento, que abre o futuro no tempo homogêneo da consciência. A feminidade é alteridade por si mesma, alteridade-conteúdo: ela contrasta com as demais diferenças “não somente como uma qualidade diferente das demais, mas como a própria qualidade da diferença” (TA, 14). Essa alteridade transcendente – “obra do tempo”, vizinha da impossível possibilidade da morte – torna possível a socialidade do casal (distinta de toda

⁸⁸ Esta idéia central à concepção levinasiana de *eros* é assim desenvolvida em *Éthique et Infini*: “No *eros*, exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro. A alteridade erótica não se limita à que, entre estes seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem. O feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele. Em *Le Temps et l'Autre*, em que o masculino e o feminino não são pensados na reciprocidade neutra que dirige o seu intercâmbio interpessoal, em que o eu do sujeito se põe na sua virilidade e onde é mesmo procurada – será puro anacronismo? – a estrutura ontológica própria da feminidade, o feminino é descrito como *de si outro*, como a origem do próprio conceito de alteridade.” (EI, 57-58)

dualidade numérica) como lugar da epifania “casta e abstrata” do rosto, em cuja retidão indefesa e silenciosa se escuta o “não matarás” que funda a relação ética. Segundo Levinas, essa irradiação ética do erótico põe em questão o “pan-erotismo contemporâneo”, no qual a libido tende a reduzir-se ao prazer concebido como conteúdo do sujeito.⁸⁹ (TA, 14-15)

A alteridade feminina não é o mero reverso da identidade – a alteridade é a própria “essência” do feminino. O feminino é contrário “absoluto”, por si mesmo, e não pela relação com o seu correlato; não é o outro do masculino, mas outro por sua feminidade mesma. Concretamente, essa alteridade radical se realiza como mistério ou pudor, que aqui não se deve tomar no sentido romântico da “mulher misteriosa”, cuja aura de “inalcançável” é antes a projeção de uma impotência masculina, e do velado desejo de revertê-la, que positiva reverência pelo mistério recolhido na alteridade feminina. Esta se retrai enquanto se dá, e não é suprimida ainda na “materialidade mais bruta, mais grosseira ou mais prosaica de sua aparição”: ao invés de negar o mistério feminino, a profanação não faz senão confirmar o seu caráter indevassável, a cada tentativa fracassada de capturar o que para sempre se furta. Assim, mais que incognoscível ou ainda não conhecido, o feminino é o que “se furta à luz”, o anti-fenômeno. Nesse recolhimento do pudor reside toda a sua positividade, e o ponto de torção pelo qual se anuncia uma nova ordem na existência. (TA, 77-79)

A alteridade do feminino não se confunde com a exterioridade (transponível) do objeto, nem é consequência de uma oposição de vontades. O feminino não se situa no mesmo plano daquele a que se opõe: não é um ser “com quem nos enfrentamos, que nos ameaça ou nos quer dominar”. O seu poder não disputa espaço com o nosso, mas, justamente ao contrário, alimenta-se da inerme discrição de sua própria alteridade: é poder de furtar-se ao poder, poder de quem se resguarda e não se deixa conquistar ou possuir. A alteridade de outrem não é,

⁸⁹ “O próprio Freud restringe a libido à busca do prazer, tomando este como simples conteúdo a partir do qual começa a análise, mas que, como tal, não é analisado. Freud não investiga a significação desse prazer na economia geral do ser. Nossa tese, que consiste em afirmar a voluptuosidade como o próprio acontecimento do futuro, puro de todo conteúdo, o mistério do futuro como tal, pretende prestar contas da sua excepcional posição.” (TA, 83)

portanto, uma liberdade idêntica à minha; não se mede nem conflita com a minha liberdade, de modo a oscilar entre os extremos da sujeição ou do assujeitamento. Diante de outrem, como diante da morte, deparamos com uma alteridade que nos aliena e exila. Nesse sentido, o feminino traz à existência um acontecimento radicalmente distinto da hipóstase, pela qual surge o existente. Enquanto este se realiza na imanência do “subjetivo” e da “consciência”, o feminino retira-se para “outro lugar”, em uma transcendência que não é inconsciente nem sub-consciente, mas de outra ordem que a consciência. (TA, 77-81)

Essa fenomenologia do feminino traz uma nova perspectiva para a compreensão da diferença dos sexos, que porta um decisivo alcance metafísico. Contrariando a tradição da “unidade do ser”, que remonta às origens do pensamento ocidental, para o filósofo judeu a diferença sexual “condiciona a possibilidade da realidade como multiplicidade”. O ser não é uno, mas plural.⁹⁰ Tal diferença de feminino e masculino somente chega a abalar o paradigma da unidade ontológica por ser aqui tomada, a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial, em toda sua carga encarnada e dialogal, na qual o feminino conta não como o momento de uma totalidade lógica, não como a negação de seu oposto dialético, mas como o mistério vivo da presença e da palavra femininas, para cuja compreensão as categorias da racionalidade formal mostram-se insuficientes, por generalizantes, vazias e atemporais. O feminino não é um conceito, mas um rosto, e mesmo o rosto em sua apresentação prototípica; não significa a partir de uma conjuntura a que pertence, mas a partir de si mesmo – falando e calando; não é realidade a ser decifrada, mas a ser ouvida. Nesse sentido, feminino e masculino não seriam diferenças “específicas” do gênero sexual, que lhes concerniria como um dado intrínseco à condição humana em geral;⁹¹ também não seriam termos contraditórios,

⁹⁰ “Ainsi, l’être n’est plus ‘partageable’: l’autre en face de moi entretien avec son exister une relation tout à fait étrangère à celle que j’entretiens moi-même avec mon exister. Il n’y a pas d’*exister commun* entre un homme et une femme. En ce sens, l’être est scindé et non pas partagé, puisque la notion de partage renvoi la séparation à une unité préalable, éventuellement à reconquérir.” THAYSE, Jean-Luc, op. cit, p. 56.

⁹¹ Nisto Levinas distancia-se de pensadores de matriz greco-ocidental: “Ao cosmos, que é o mundo de Platão, opõe-se o mundo do espírito, onde as implicações do *eros* não se reduzem à lógica do gênero, onde o eu se

que acabariam se reduzindo um ao outro (como o nada se converte em ser), de modo a apagar-se a distância entre eles; nem são opostos complementares (como dia e noite, direita e esquerda etc.), remetendo a um todo preexistente a ser reconquistado, o que equivaleria a pensar o amor como fusão. (TA, 77-78) Feminino e masculino instauram uma diferença abissal e, como vimos, o patético do amor consiste, justamente, nessa dualidade de seus termos, que preserva uma distância tanto mais insuperável, quanto mais íntima é a sua proximidade.

Em *Le Temps et l'Autre*, Levinas esboça uma fenomenologia da voluptuosidade que lhe parece confirmar o “papel e o lugar excepcionais” do feminino, assim como a “ausência de fusão no erotismo”. O filósofo começa afirmando que a voluptuosidade não é um prazer “qualquer”, pois não é “solitário”, como o comer, o beber e os demais prazeres do mundo. Logo de saída, a afirmação soa, no mínimo, surpreendente, pois, como vimos exaustivamente no capítulo anterior, a partir de *Totalité et Infini* a solidão se mostra implicada no prazer de modo radical e inextrincável. Ela não é um mero atributo que se acrescenta ao prazer (eventualmente, fruo das coisas a sós), nem é apenas um aspecto inerente ao prazer (fruir das coisas é, sempre e de algum modo, estar só), mas, ao contrário e ainda mais profundamente, o prazer constitui a própria condição de possibilidade da solidão. Somos solitários porque nascemos e existimos no gozo, porque *somos gozo*. Gozar não é somente um ato *de cada um*, como é a partir do gozo, e enquanto gozo, que cada um se constitui como tal – para-si, eu. Fruir da vida já é fruir de si mesmo e, então e nessa medida, *ser si mesmo*. Portanto, em que sentido se poderia ainda falar de prazer “não solitário”? Segundo nos parece, ao menos em dois casos: ou no sentido de ser a voluptuosidade um prazer compartilhado a dois – uma troca de prazer, ou uma comunhão no prazer –, o que não nega o fato de que, em última instância, o prazer segue sendo *de cada um*, pois vivido *por cada um*; ou no sentido de ser um prazer que,

substitui ao *mesmo* e outrem, ao *outro*. A originalidade da contrariedade e da contradição do *eros* escapou a Heidegger que, em seus cursos, tende a apresentar a diferença dos sexos como a especificação de um gênero”. (EE, 114)

em sua própria dinâmica interna, acompanha a relação com outrem – e esta nos parece a hipótese de Levinas. Mas, de que modo o solitário e venturoso gozo da voluptuosidade poderia co-existir com a relação com a alteridade de outrem, descrita mais acima como uma *impossibilidade das possibilidades* do sujeito, semelhante à morte? Sobre que fina lâmina move-se o ímpeto da voluptuosidade, de modo a equilibrar-se entre os abismos do egoísmo e da casta relação com outrem?

A voluptuosidade é descrita como carícia. Esta é o modo pelo qual o sujeito, no contato com o outro, “vai além do contato”. Enquanto sensação, o contato pertence ao mundo da luz. Tocar, como olhar, é captar e capturar o outro a partir de si mesmo. Mas o próprio da carícia é, justamente, não ser o acariciado jamais tocável, por mais que as mãos do amante se demorem no calor ou na suavidade de seu corpo. O acariciado escapa a cada toque, resguarda-se a cada zona do corpo conquistada, conduzindo em sua passividade um “jogo absolutamente sem plano nem projeto”, e é precisamente por ser assim “diferente, sempre outro, inacessível, por vir”, que atíça a impaciência da carícia, cuja fome se renova a cada satisfação adiada, como se a fome se alimentasse de si mesma: “A carícia é a espera desse puro porvir sem conteúdo. É feita do aumento da fome, de promessas cada vez mais ricas, que abrem novas perspectivas sobre o inapreensível. Alimenta-se de inumeráveis fomes.” (TA, 82-83) Assim, ao contrário do que se pensa ordinariamente, na perspectiva de Levinas o roteiro da carícia não é traçado pela busca infrene de satisfação, como se a ânsia que a impulsiona caminhasse de gozo em gozo, até desfalecer na saciedade ou no cansaço. A carícia não é movida por nenhuma falta a preencher, e não depara nada que a pudesse aplacar; ela desperta pelo olhar de outrem vindo de *mais além*, cujo apelo – doce chamado e ordem inapelável – impele o sujeito a aventurar-se pelos vestígios de uma alteridade da qual se torna tanto mais devoto e cativo, quanto menos a pode possuir. A carícia caminha para o infinito em um caminho infinito.

Vestígio corporal da relação com o infinito, a carícia é, como vimos a propósito da nudez de outrem, antes face-a-face que corpo-a-corpo, e situa-se em outra ordem em relação à fome de alimento, a que tanto se assemelha:

Comparemos o comer ao amor – que está além da atividade econômica e do mundo. O amor é caracterizado por uma fome essencial e inextinguível. Apertar a mão de um amigo é dizer-lhe sua amizade, mas dizê-la como alguma coisa inexprimível – mais ainda, como alguma coisa inacabada, como um desejo permanente. *A própria positividade do amor encontra-se em sua negatividade*. A sarça que alimenta a chama não se consome. A perturbação que se experimenta diante do ser amado não precede somente o que se chama, em termos econômicos, a posse, mas se encontra na própria posse. Na desordem das carícias, há a confissão de um acesso impossível, de uma violência que esbarra contra um obstáculo, de uma posse recusada. Há também o ridículo trágico do simulacro do “comer” no beijo e na mordida. Como se nos enganássemos sobre a natureza do desejo, confundindo-o primeiramente com a fome que procura alguma coisa e o descobríssemos, então, como uma fome de nada. *Outrem* é precisamente essa dimensão sem objeto. A volúpia é a busca de uma promessa sempre mais rica; ela é feita de um acréscimo de fome, acréscimo que se desprende de todo ser. Não há fim, não há término entrevisto. A volúpia lança-se num futuro ilimitado, vazio, vertiginoso. Ela consome tempo puro, que nenhum *objeto* preenche nem baliza. A “satisfação” não é uma estada no além, mas retorno a si mesmo, num mundo unívoco e presente. Nessa queda, nada de comparável à saciedade, malgrado o que se diz a esse respeito quando se colocam as coisas do amor nas categorias econômicas, entre os apetites e as necessidades. (EE, 48)

Portanto, a menos que se trate de uma flagrante contradição ou imprecisão nos termos, quer-nos parecer que a voluptuosidade da carícia acima descrita somente pode ainda se chamar “prazer” no sentido excepcional e paradoxal – no limite do sentido – de uma satisfação que se alimenta da própria insatisfação, de um comprazimento que se compraz com a própria impossibilidade de comprazer-se, de um júbilo errante, exódico, que interdita aquele que se rejubila de rejubilar-se por si mesmo e, afinal, repousar, saciado e reconciliado, em si mesmo.

Assim, ainda quando a descrição de Levinas toca nos aspectos mais concretos, carnaís, afetivo-sexuais, da relação erótica, mesmo então o apelo do rosto parece comandar as comichões da carne, a resposta à alteridade de outrem conduz a busca de saciedade, a retidão subordina o prazer e, em suma, o ético praticamente superpõe-se ao erótico. No entanto, não haveria situações em que o ético e o erótico, sem se contradizerem, afirmam-se como irreduzíveis um ao outro, de modo que o erótico assuma uma positiva autonomia de sentido face ao ético, sem necessariamente tornar-se independente de ou contrapor-se a ele? Em suma, não haveria uma *glória* erótica – um humano (pelo) erótico –, como há uma glória ética?

3.4 EROS: CORPO-A-CORPO

O amor é solidão a dois.

Em *Totalité et Infini*, a questão do *eros* sofre uma significativa virada em relação ao modo como fora abordada nas primeiras obras de Levinas. Doravante, a dimensão ética não mais se superpõe à relação erótica, como se os ímpetos da volúpia fossem regidos pela devoção responsiva à alteridade que se anuncia no rosto de outrem. Talvez pela primeira vez na obra levinasiana, em *Totalité et Infini* o erótico passa a contar *como* erótico, em sua pulsão libidinal e em sua densidade carnal, como atração afetivo-sexual ou cupidez, interpelando o pensamento de Levinas a partir de uma região de sentido que já não se confunde com a intersubjetividade ética, mas também não chega a reduzir-se ao gozo natural. Entre o reino do gozo e a epifania do rosto, *eros* é o próprio *equivoco*. No entanto, embora reconheça a especificidade do fenômeno erótico e lhe dedique especial consideração em razão de sua rica e desconcertante ambigüidade, nem por isso (ou por isso mesmo) Levinas deixa de impugná-

lo como uma forma de transgressão da *santidade* de outrem,⁹² cujo rosto, em certo sentido, se desfigura e *perde a fala*, ao tornar-se objeto de uma consideração meramente frutiva. Uma vez destacada da relação ética, a relação erótica passa a ser gradualmente deslocada, no pensamento levinasiano, às antípodas do campo ético, a ponto de o feminino, que até aqui figurava como a primeira epifania da alteridade de outrem, vir a ser descrito (no âmbito da relação erótica) como a própria *inversão* da retidão da linguagem em exibição e sem-sentido.

Contrariando o que fora dito em *Le Temps et l'Autre*, em *Totalité et Infini* se lê que “o acontecimento metafísico da transcendência” – acolhimento de outrem, hospitalidade – “não se cumpre como amor.” (TI, 233) Em sentido lato, este sequer se dirige apenas às pessoas: ama-se o filho e a amada, mas também um livro ou um projeto. Em um caso como no outro, o que qualifica a intenção amorosa é a procura de algo a que se está ligado “antes da iniciativa da procura” e apesar da exterioridade do que se procura, como se o amor se impusesse por si mesmo, tecendo um laço à revelia de amante e amado, e como se nele importasse menos a revelação do amado que o próprio movimento amoroso. Na fruição erótica, torna-se patente a imanência fundamental a que se pode reduzir a relação amorosa, quando outrem se despoja de sua transcendência para tornar-se uma “cara metade” ou “alma gêmea” pela qual, como no mito de Aristófanes, o amante reencontraria sua unidade perdida. Situada no estrito limite de imanência e transcendência, a fruição erótica leva o desejo – “movimento sem termo para um futuro nunca suficientemente futuro”, aspiração ao infinito de outrem – a aplacar-se como a “mais egoísta e cruel das necessidades.” (TI, 233-234) No entanto, ainda quando se torna objeto de fruição, a alteridade de outrem continua a resistir em sua exterioridade, de modo que a ambigüidade subjacente à relação erótica permanece irreduzível, quer à pura satisfação sensível, quer à relação ética, sustentando uma tensão que, afinal, jamais chega a desfazer-se:

⁹² O termo “santidade” designa aqui a absoluta *separação* ou *exterioridade* do eu em relação a qualquer ordem total na qual se incluiria como um momento, e da qual receberia o seu sentido.

Fruição do transcendente quase contraditória em seus termos, o amor não se exprime com verdade nem no falar erótico, em que se interpreta como sensação, nem na linguagem espiritual, que o eleva ao desejo do transcendente. A possibilidade para outrem de aparecer como objeto de uma necessidade, conservando a sua alteridade, ou ainda, a possibilidade de fruir de outrem, de se colocar aquém e além do discurso, essa posição em relação ao interlocutor, que ao mesmo tempo o atinge e o ultrapassa, a simultaneidade da necessidade e do desejo, da concupiscência e da transcendência, tangência do confessável e do inconfessável, constitui a originalidade do erótico que, nesse sentido, é o *equivoco* por excelência. (TI, 234)

Em sentido estrito, o amor visa outrem, e visa-o em sua “fraqueza”. Esta não consiste no grau inferior de um atributo qualquer, como se alguma insuficiência do amado movesse o amante a socorrê-lo. O que faz a fraqueza do amado é a sua própria alteridade: ele é frágil por ser Outro, exposto aos poderes que o podem suprimir, vulnerável e mortal, “no limite de ser e não ser”. E a epifania do amado (como em *Le Temps et l’Autre*) é o feminino, o qual não vem acrescentar-se a um “Tu” neutro e universal, mas constitui o próprio acontecimento da alteridade no reino do ser, e do pudor na ordem da luz;⁹³ feminino que é “fuga em si no seio da sua manifestação” e, nessa fuga, o “estranho ao mundo, demasiado grosseiro e ofensivo a ele.” (TI, 235) A epifania da amada “faz um com o seu *regime* de ternura”: amar a amada é enternecer-se por ela, temer por sua vulnerabilidade, “levar auxílio à sua fraqueza”.⁹⁴ No entanto, considerado mais atentamente, no *eros* esse compadecimento pela fraqueza da amada não se revela como pura consideração a (e por) ela, não responde propriamente à sua fraqueza, mas é *complacência no compadecimento*, como se o amante extraísse o seu gozo do próprio desvelo levado à fraqueza da amada e, por isso, precisasse fixá-la em sua fragilidade, a fim de continuar fruindo do jogo que a mantém ligada a si. *Eros* é uma “compaixão

⁹³ Pelo que se viu mais acima, em Levinas “pudor” significa o modo pelo qual a alteridade de outrem se retrai, no feminino, aos raios do *eu* conquistador, e em muito deborda o sentido ordinário de “recato” ou “decência” por atenção às normas do convívio social.

⁹⁴ Benedito Cintra atina para esse sentido de “ternura” ao lembrar que, no português, o termo oscila entre os sentidos de “terno” e “tenro”, como se o *enternecimento* visasse o que há de *tenro*, delicado, frágil, no Outro. CINTRA, Benedito Eliseu L. “Ternura”. In: **Éticas em Diálogo** – Levinas e o Pensamento Contemporâneo: Questões e Interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp 214-215.

voluptuosa”, que não deseja jamais chegar ao fim da consolação levada a outrem, como se tivesse *necessidade* de sua fragilidade; é compaixão virada em concupiscência.⁹⁵ Se *Le Temps et l’Autre* descreve a volúpia como uma paixão que se abisma, sem retorno, no infinito da alteridade de outrem, a “compaixão voluptuosa” ora considerada descreve um circuito imanente que começa e termina no eu, embora se demore em outrem.

O enternecimento do amante pela fragilidade da amada – nem pura compaixão, nem impassibilidade – “concentra-se na complacência da carícia”. Embora a análise da carícia desenvolvida em *Totalité et Infini* pouco acrescente ao que foi visto em *Le Temps et l’Autre*, ela introduz uma sutil deflexão de perspectiva que acaba se revelando bastante significativa para a reconsideração da própria relação erótica em si mesma.

Como todo contato, a carícia participa do sensível. Mas o próprio da carícia é transcender o sensível, pois (conforme vimos mais acima) o que ela tateia e persegue nem é propriamente tocável, nem visível. Não que a carícia sinta “para além do sentido”, como se lhe fosse dado apropriar-se de um “alimento sublime”, pois o próprio dela é, ao invés, não poder se apoderar de nada, solicitando “o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro nunca suficientemente futuro, como se *ainda* não fosse”. A carícia não é desvelamento, mas procura; ao contrário da intencionalidade teorética, na qual o movimento da consciência (*noese*) já desperta em estrita correspondência com o respectivo objeto visado (*noema*), a carícia existe na impossibilidade da correspondência. Ela visa “para além de um ente”; por isso mesmo, alimentado “pelo que ainda não é”, o desejo que a anima renasce a cada promessa de satisfação, reconduzindo à *virgindade* “sempre inviolada” do feminino. (TI, 237-238)

⁹⁵ “L’eros est un mouvement qui va vers cette faiblesse *comme pour* la secourir, mais ce secours est factice car il maintient la faiblesse comme faiblesse. La volupté se comporte sous le registre de la compassion voluptueuse. La faiblesse dont il s’agit, si elle est souffrance, et si elle ‘souffre de cette souffrance’, est cependant dite ‘souffrance sans souffrance’; car elle s’attendrit d’elle-même et deviant ainsi complaisance. En quelque sorte, cette faiblesse maintenue est recherchée; et cette souffrance-qui-ne-souffre-pas est la volupté même – qui est comme une jouissance de la douleur. Cette volupté procède comme une consolation qui ne va pas jusqu’au bout, qui reste *tout juste assez incomplète pour pouvoir continuer à consoler inlassablement*. Ainsi, la volupté n’est pas seulement consolation, mais également désir de consoler – en ce sens, on pourrait dire qu’elle a *besoin* de la faiblesse de l’autre.” THAYSE, Jean-Luc, op. cit., pp 87-88.

Até aqui, a análise conduzida em *Totalité...* parece caminhar em sintonia com a linha mestra de *Le Temps et l'Autre*, onde a carícia é descrita sob a regência do face-a-face. Mas eis que, após mencionar a “inviolável virgindade” do feminino e a “profanação” insinuada na volúpia (sobre as quais retornaremos em seguida), o autor qualifica a amada (correlativo da carícia) como o “terno por excelência” e o “*carnal*”, frisando tratar-se aí não do “corpo-coisa do fisiologista”, nem do “corpo-próprio do ‘eu posso’”, nem do “corpo-expressão ou rosto”, cujas características são, respectivamente, a extensão, o movimento e a linguagem. Na carícia – relação “*ainda sensível*”, como lembra o filósofo –, o corpo “desnuda-se da sua própria forma, para se oferecer como nudez erótica”, até “abandonar o estatuto do ente”, deixando de contar como coisa entre coisas. Sob a carícia, é como se a carne se desfizesse em elemento, no qual o amante se abandona e se deixa perder. A carne acariciada não é coisa nem pessoa, mas o próprio *eros* vibrando por si mesmo, “um ser que se dissipa como em um sonho impessoal, sem vontade e mesmo sem resistência, numa passividade, num anonimato já animal ou infantil”, ignorando inteiramente o que lhe acontece. O terno erótico não tem vontade própria, não se comanda: é a pura evanescência e a “falsa segurança do elemento”. “Profundidade vertiginosa do que *ainda* não é” – nem pretende ser “um avatar do que é” –, o terno é o próprio modo como, na relação erótica, o amante se acha em “terra-de-ninguém”, sem se firmar em si e sem se dirigir a ninguém, onde não se projeta a um “futuro do possível”, não atua sobre nem se apodera de coisa alguma e, enfim, perde-se como sujeito⁹⁶: “Um não-eu amorfo arrasta o eu para um futuro absoluto, em que ele se evade e perde a sua posição de

⁹⁶ Retomando uma tese cara a *De l'Existence à l'Existant* (cf. cap. 2), Levinas interpreta essa perda do *status* de sujeito na relação erótica como um afrouxamento da penosa ligação da *hipóstase* (eu “heróico e viril”) a si mesma: “Há na relação erótica o reviramento da subjetividade saída da posição, reviramento do eu viril e heróico que, ao pôr-se no ser, interrompe o anonimato do *há* e determina um modo de existência que abre a luz. Nesta existência se joga o jogo das possibilidades do eu, pelo qual produz-se um começo no ser. [...] O eu volta a si, reencontra o Mesmo e, apesar de todos os seus recomeços, sai-se por si só das dificuldades, desenhando um destino irreversível. A posse de si torna-se estorvo por si. O sujeito se impõe a si próprio e arrasta-se a si próprio como posse. [...] A coincidência da liberdade e da responsabilidade constitui o eu, que se duplica de si, estorvado por si. O *Eros* liberta desse estorvo, suspende o retorno do eu a si.” (TI, 249-250) Assim, se o *eros* não promove a passagem à alteridade de outrem, ao menos alivia o peso do eu para si mesmo.

sujeito. A sua ‘intenção’ já não vai para a *luz*, para o significativo. Toda ela paixão, acomoda-se na passividade, no sofrimento, na evanescência da ternura.” (TI, 237-238)

Sob alguns importantes aspectos, essa descrição da carícia parece ainda ratificar a perspectiva adotada em *Le Temps et l’Autre*. Quer se refira ao terno erótico como o que “ainda não é” e não se põe ao alcance e à medida do sujeito; quer conceba a relação com o terno como aventura a um futuro absoluto, não antecipável como projeto; enfim, quer chame a atenção para a “profundidade” do terno como dimensão-limite, na qual o amante se descobre “passivo” e incapaz de poder; nesse e em outros aspectos, parece ressoar a mesma *limitação do sujeito* que, desde *Le Temps et l’Autre*, aparece como característica central da relação com a alteridade de outrem. No entanto, considerando mais de perto, se a relação com o terno erótico coincide com a relação ética em seus momentos negativos, nem de longe chega a afirmar a dimensão de transcendência que constitui a própria razão de ser do ético. Com efeito, o terno não é visado *em pessoa* ou como pessoa, a carne acariciada não é rosto, mas um “não-eu amorfo” que arrasta o amante às suas profundezas elementais, de modo que, sob a carícia, o amante já não recebe o olhar – a palavra – da amada, não a escuta nem lhe responde. A retidão do face-a-face fica suspensa; não há diálogo. Assim, embora a relação com o terno vise outrem, não o aborda *como* outrem; embora se dirija ao indefinível da carne-elemento, não recebe o infinito da alteridade de outrem;⁹⁷ e o próprio sujeito, no delíquio das carícias, desfazendo-se na insegurança elemental da carne da amada, também acaba se perdendo como pessoa – rosto e linguagem –, ao passo que a relação com a alteridade de outrem não atenta contra o sujeito, mas vai além dele, propiciando não a sua “morte”, mas a sua transfiguração em responsabilidade ou *subjetividade ética*. Em suma, o terno erótico é, como a evasão, apenas uma contrafação da transcendência.

⁹⁷ Para aprofundar a compreensão da alteridade ética como *infinito* no pensamento levinasiano, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História** – Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Na volúpia, os amantes não visam propriamente um ao outro, mas o amor que os vincula. Amar a amada é, antes de mais nada, amar o seu amor, não por necessidade de reconhecimento, mas porque o amor compraz-se intrinsecamente nessa correspondência, nutre-se dela, porque amar é *se* amar no amor recebido e, desse modo, regressar a si. Na volúpia, o eu deseja o desejo de outrem, e vice-versa, como se mais importasse o jogo do desejo em si mesmo, que a ambos envolve e estreita. A volúpia constitui uma “ação comum de senciante e sentido”, ou “um mesmo sentimento substancialmente comum a mim e ao Outro”, sem que esse sentimento consista em um conteúdo objetivo idêntico e extrínseco (como uma mesma idéia concebida, por exemplo), ou na mera analogia entre o meu sentir e o de outrem. A comunidade de sentimento é a *vida* mesma da relação erótica, o seu caráter partilhado, privado e clandestino: ela sela a cumplicidade dos amantes, fecha-os sobre si mesmos e isola-os do mundo, recusando qualquer referência a um *terceiro*, por cuja interpelação *exterior* se abriria a ordem pública na clausura do casal, chamando à justiça e à universalidade da razão. Sociedade de cúmplices e comparsas, infensa à franqueza da linguagem, feita de silêncio e de palavras que se recusam ser proferidas fora da intimidade dos amantes, a relação erótica é prazer (egoísmo) a dois, *solidão a dois*; sociedade a-social. No entanto, apesar de intimamente estruturada, a volúpia permanece relação intersubjetiva, pois extrai o seu afã inextinguível (o seu “patético”) justamente da alteridade indomada de outrem que, ardentemente explorada, jamais se rende à posse. Na volúpia, “o Outro é eu e separado de mim”. Assim, se o que qualifica o voluptuoso em *Totalité et Infini* é, de início, a referência à alteridade da amada, não é, entretanto, essa alteridade tomada por si mesma, em sua transcendência, na “claridade do rosto” – o que praticamente converteria a volúpia em relação ética –, e sim o fato de o amante abordá-la “no vício do clandestino”, fruindo de sua

fragilidade, forçando o seu segredo, furtando-se ao rosto exposto para deter-se na carne exibida. (TI, 243-244)⁹⁸

Noutras palavras, a relação erótica é *profanação*. Nela, a alteridade do feminino limita com uma existência “‘sem modos’ e ‘sem rodeios’, de uma espessura não-significante e crua”, exposta na “ultramaterialidade exorbitante” do carnal. Essa pletora material do erótico em nada remete, por exemplo, à materialidade excessiva e neutra de uma paisagem desabitada, “amontoados de rochedos e areias”, nem à materialidade escancarada “sob suas formas dilaceradas, nas ruínas e nas feridas”, mas é a “nudez exibicionista” que se oferece à revelia da franqueza do rosto, “como se tivesse forçado um interdito”. É esse contraste de carne (em pura exibição) e rosto (a *falar por si*, na retidão da linguagem) que constitui a profanação erótica. Esta não chega a franquear a alteridade da amada, não ignora ou nega o mistério inerente à sua epifania, não tem como esquivar-se à palavra que vem de seu rosto e, no entanto e por isso mesmo, movida por uma impaciência fundamental, recusa a palavra da amada e forceja por des-cobrir o seu mistério, como se fosse possível tê-lo sob os olhos e as mãos, coisa entre coisas, sensação entre sensações. A profanação erótica é esse contraste de devassa e pudor, invasão e resguardo, pelo qual “o essencialmente escondido lança-se à luz, mas não se torna significação.” (TI, 235-236) E é por não tornar-se significação ainda quando exibido que, justamente na profanação, o escondido se revela como escondido: “o descoberto não perde, na descoberta, o seu mistério, o escondido não se desvenda, a noite não se dissipa.” (TI, 238-239) Quando mais parece ceder aos apelos da volúpia, o terno feminino permanece tanto mais irredutível a objeto de saber e de gozo: descobri-lo na ultramaterialidade da nudez erótica não significa desvelar, mas antes violar um segredo.⁹⁹ Assim, a profanação torna patente a intrínseca e inviolável *virgindade* do feminino:

⁹⁸ Cf ainda THAYSE, Jean-Luc, op. cit., pp 107-111.

⁹⁹ Ao empregar o termo “violar” (*violer*), Levinas parece jogar com a ambigüidade semântica entre os sentidos de “violência” e “violação sexual”, como se, por sua própria estrutura, a relação erótica confinasse com essas possibilidades extremas.

A Amada, ao mesmo tempo captável, mas intacta em sua nudez, para além do objeto e do rosto e, assim, para além do ente, mantém-se na virgindade. O Feminino essencialmente violável e inviolável, o “Eterno Feminino”, é o virgem ou um recomeço incessante da virgindade, o intocável no próprio contato da volúpia, no presente – o futuro. Não como uma liberdade em luta com o seu conquistador, que rejeita a sua reificação e a sua objetivação, mas uma fragilidade no limite do não-ser, onde não se aloja apenas o que se extingue e *já* não é, mas o que ainda não é. A virgem permanece incaptável, morrendo sem assassinio, desfalecendo, retirando-se para o seu futuro, para além de todo o possível prometido à antecipação. (TI, 237)

Embora inviolável em seu segredo, o feminino se apresenta na relação erótica *como se não o fosse*. Nesse sentido, ele é a própria figuração do *equivoco*, o ponto no qual a retidão do rosto dá lugar ao não-sentido da carne exibida: “A simultaneidade ou o equivoco dessa fragilidade [do terno feminino] e do peso da não-significação, mais pesado que o peso do real informe, denominamo-lo *feminidade*.” (TI, 236)

O equivoco de que aqui se trata não se joga em nível horizontal ou lingüístico, como hesitação entre dois ou mais sentidos de um mesmo termo, mas em nível vertical,¹⁰⁰ existencial, entre “a palavra e a renúncia à palavra, entre a significância da linguagem e a insignificância do lascivo”, como se a palavra hesitasse *em significar*. No erótico, o rosto feminino se desfigura como rosto: retira-se a um silêncio que é esquivo e dissimulação, ou dissipa-se numa poeira de palavras que já não exprimem o segredo da alteridade, não dizem nem ordenam, apenas balbuciam e sussurram: “o rosto da amada *não exprime* o segredo que o *Eros* profana – deixa de exprimir, ou exprime apenas a recusa de exprimir, o fim do discurso e da decência, essa interrupção brusca da ordem das presenças. No rosto feminino, a pureza da expressão é já perturbada pelo equivoco do voluptuoso.” (TI, 239) Assim, a nudez erótica é significação “às avessas”, em vão, como uma claridade transformada em “ardor e noite”, como palavra a exprimir “não o sentido, mas a exibição”, virada em troça, esgar e charada, insinuando-se nas entrelinhas do dito, instalando-se entre o dito e o não-dito – nem *sim*, nem

¹⁰⁰ Sobre os níveis horizontal e vertical do equivoco, cf. THAYSE, Jean-Luc, op. cit., p. 98.

não –, numa forma velada de furtar-se à retidão do dizer: “Nisso consiste a própria lascívia da nudez erótica – o riso que se difunde nas reuniões shakespearianas de bruxas, cheio de subentendidos, para além da decência das palavras, como a ausência de toda a seriedade e de toda possibilidade de palavra.” (TI, 241-242) Se a princípio o “não tornar-se significação do feminino” se refere ao caráter “escondido” e inapoderável de seu mistério – subtração à luz como dimensão negativa da alteridade de outrem –, aqui a recusa da clareza da significação¹⁰¹ indica, justamente ao contrário, a fuga para uma dimensão privada e clandestina na qual, ao extremo, é recusada a abertura ao que há de propriamente humano no homem:

A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha ou sujeita à minha, mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, regredida à condição da infância sem responsabilidade – essa cabeleira galante, essa juventude, essa vitalidade “um pouco tola” –, abandonou o seu estatuto de pessoa. O rosto embotou-se e, em sua neutralidade impessoal e inexpressiva, prolonga-se, ambigualmente, em animalidade. As relações com outrem viram jogo – joga-se com outrem como se brinca com um pequeno animal. (TI, 242)

Ora, a relação erótica embota a expressão, mas não a derroga – e mesmo, a todo momento, a supõe: “é preciso que o rosto tenha sido captado para que a nudez possa adquirir a insignificância do lascivo.”¹⁰² Se *eros* é o equívoco e, como tal, ocupa um lugar *sui generis* na

¹⁰¹ Essa clareza da significação não tem aqui sentido gnosiológico, mas ético; não se refere à clareza da idéia – de coisa à mostra –, mas à clareza do rosto – de palavra assumida –, como quando se diz de alguém que é “transparente” ou, ao contrário, “mascarado” ou “dissimulado”.

¹⁰² Doravante, a primazia do rosto na constituição do sentido só fará aprofundar-se na obra de Levinas: “O fato primeiro da significação produz-se no rosto. Não que o rosto receba uma significação *em relação* a qualquer coisa. O rosto significa por si próprio, a sua significação precede a *Sinngebung*, um comportamento significativo surge já à sua luz, espalha a luz onde se vê a luz. Não temos de explicá-lo porque, a partir dele, toda explicação se inicia. Por outras palavras, a sociedade com outrem, que marca o fim do absurdo zumbido do *há*, não se constitui como a *obra* de um Eu que empresta um sentido. É preciso já ser para outrem – existir e não apenas atuar – para que o fenômeno do sentido, correlativo da intenção de um pensamento, possa surgir.” (TI, 240) No capítulo seguinte, teremos oportunidade de aprofundar a (meta)fenomenologia levinasiana do rosto, e o sentido ético de sua epifania.

existência, realizando uma passagem rica mas problemática entre os domínios do eu e de outrem, do gozo e da linguagem, é porque na profanação que ele promove “a in-significância mantém-se na significância do rosto”, e a “castidade” e a “decência” permanecem “no limite do obsceno ainda repellido, mas já muito próximo e prometedora.” É a tensão insolúvel entre significância e in-significância que se irradia na beleza feminina – rosto em vias de converter-se em imagem, palavra congelando-se em forma –, cuja “profundidade perturbadora de futuro” (e não de mundo dado) a arte tende a neutralizar na glória muda do quadro, da estátua e do manequim, nos quais o rosto feminino não somente se reduz a forma e a espetáculo, mas, presumidamente, viria a revelar-se como tal: “Toda obra de arte é quadro e estátua, imobilizados no momento ou no seu retorno periódico. A poesia substitui a vida feminina pelo ritmo. A beleza torna-se uma forma que recobre a matéria indiferente e que não encerra mistério.” (TI, 241) A arte confirma e sublima a tendência mediana a descolar, na presença feminina, a dimensão sensível da dimensão do sentido, a ponto de a epifania ética de outrem de-cair em exibição estética: o rosto vira máscara, a alteridade feminina se desfaz em qualidade, a relação de palavra-e-escuta cede lugar à de manifestação-e-contemplação, de modo que o centro da relação entre eu e outrem se desloca da própria relação para o *eu*, alçado a sujeito de uma fruição estética que se basta a si mesma.

Não é difícil supor que esse olhar de artista a imortalizar o rosto feminino em beleza plástica é, senão de homem, ao menos masculino. Com efeito, ao conceber o feminino como figura da alteridade e do mistério (em *Le Temps et l'Autre*), e do acolhedor ou do equívoco erótico (em *Totalité et Infini*), Levinas o descreve a partir de e em estrita referência a um sujeito oculto masculino, viril e conquistador, que ora o aborda como hóspede laborador, cujo eixo vital é o interior da morada; ora como sujeito dominador, que tenta se apoderar da alteridade feminina e desvelar o seu mistério; ora como amante profanador, a des-cobrir a nudez feminina na intimidade do noturno erótico. Nos três momentos, aquele que acolhe, que

se dá como Outro e se oferece na nudez erótica é, respectivamente, *a hospedeira, a Outra e a amada*. Por esse viés subliminar de gênero, de incidência epistemológica decisiva, ainda que inconfessada, o pensamento levinasiano se trai como “filosofia sexuada”, na medida em que a sua própria gênese teórica não tem como dissociar-se da identidade sexual de seu autor.¹⁰³

Por outro lado, note-se outra vez que, quando mais aprofunda a dimensão propriamente erótica do erótico, a partir de *Totalité et Infini*, Levinas tende a focá-lo em contraposição ao face-a-face ético, como se em sua perspectiva já não fosse possível divisar a glória humana no erótico, ou o erótico como via de consumação do humano. Quer enfatize a ambigüidade entre gozo e linguagem, a complacência no compadecimento, a despersonalização da própria ternura erótica, a não-socialidade da volúpia, o caráter profanador de *eros* ou a desfiguração do feminino, é como se nesses e em outros aspectos o pensamento levinasiano subentendesse a tese de que, *na relação erótica, o sensível não faz (o) sentido*.

No entanto, mesmo tateando de volúpia em volúpia, perdendo-se nas profundezas elementais do terno e cerrando-se na comunidade de senciente e sentido, nas sombras do sem-sentido, o amor “afasta-se de si na complacência” e, “para além de todo projeto possível, para além de todo poder inteligente e com significado”, abre caminho ao *menos que nada* de um futuro absoluto – gerando o filho. Em seu elã cego, o amor busca – sem visá-lo – “o que não tem a estrutura do ente, o infinitamente futuro, o que está para ser gerado.” (TI, 244) Não fosse pela fecundidade que urge à sua própria revelia, a relação erótica se consumiria a si mesma. Mas a relação com o filho “já se desenha na volúpia” e o tempo pode, assim, recomeçar.

Pela relação com o filho – *Outro e eu próprio* –, o sujeito depara a mais enfática possibilidade de transcendência anterior à relação ética.

¹⁰³ Cf. THAYSE, Jean-Luc, op. cit., p. 68, nota 7. Em “Violence et métaphysique – essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (In: *L’Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, s/d), Derrida se refere a esse aspecto “androcêntrico” do pensamento desenvolvido em *Totalité et Infini*.

3.5 O EU FECUNDO

Não tenho meu filho, sou meu filho.

Em *Le Temps et l'Autre* e *Totalité et Infini*, não se nota qualquer alteração significativa na abordagem da questão da fecundidade. Em ambas as obras, mantém-se o viés de gênero que assimila a fecundidade à paternidade, e a concepção desta como o paradoxo de uma *identificação na distinção*: o eu do pai é, ao mesmo tempo, eu e outro de si – o filho.

Assim, no pensamento de Levinas a fecundidade traz um sentido que em muito transcende o nível biológico: mais do que legar o patrimônio genético dos genitores aos herdeiros ou garantir a perpetuação da espécie, a fecundidade promove uma fissura no regime auto-suficiente do ser, pela qual o eu do genitor, sem se perder como tal, desdobra-se no eu do filho, *é* o filho, superando ou ao menos mitigando a sua solidão de hipóstase. Pela fecundidade, o eu do pai vai além da própria identidade sem deixar de ser quem é, inaugurando uma via de transcendência no interior da ordem ontológica – outro modo de ser, não ainda *outramente que ser* –, numa “existência pluralista” ou “trans-substanciação”:

A paternidade é relação com um estranho que, sendo completamente outro, é eu. Ou relação do eu com um eu-mesmo que, contudo, me é estranho. Com efeito, o filho não é simplesmente obra minha, como um poema ou um objeto fabricado; não é minha propriedade. Nem as categorias do poder, nem as do ter podem indicar a relação com o filho. Nem a noção de causa, nem a de propriedade permitem compreender o fato da fecundidade. Não tenho meu filho, sou, de algum modo, meu filho. Só que as palavras ‘eu sou’ têm aqui um significado diferente do significado eleático ou platônico. Há uma multiplicidade e uma transcendência no verbo existir, uma transcendência que falta até às análises existencialistas mais audaciosas. Por outro lado, o filho não é um acontecimento qualquer, como, por exemplo, a minha tristeza, minha provação ou meu sofrimento. É um eu, é uma pessoa. Enfim, a alteridade do filho não é a de um *alter ego*; a paternidade não é uma simpatia, pela qual me posso colocar no lugar do filho; é pelo meu ser que sou o meu filho, e não pela simpatia. Assim, o retorno do eu a si, que começa com a hipóstase, não é sem remissão, graças à perspectiva de futuro aberta pelo *eros*.

Não é segundo a categoria de causa, mas segundo a categoria de pai que se faz a liberdade e se cumpre o tempo [...] A paternidade não é simplesmente uma renovação do pai no filho, e sua confusão com ele. É também a exterioridade do pai relativamente ao filho. É um existir pluralista. (TA, 85-86)

O paradoxo único da paternidade, e sua maravilha, consiste no fato de que o eu do pai continua no eu do filho – o pai não somente se reconhece nos gestos do filho, mas em sua própria substância (TI, 245) –, sem que ambos percam sua mútua e absoluta exterioridade. O filho não emana do pai como o efeito de sua causa. Lembremos que o efeito somente dura na medida em que nele persiste a ação da causa da qual resulta; o efeito subsiste pela causa. Mas o filho é separado, existe por si e para si, como um começo absoluto que irrompe de si mesmo e corta com o tempo do pai. Por isso, ele tampouco pertence ao pai como uma posse ao proprietário: enquanto a posse projeta em algo externo a identidade e o poder de quem a possui, vigorando sob o raio desse poder, o filho, separado ontologicamente do pai, encontra-se além de suas possibilidades e, portanto, mantém-se “inadequado aos seus poderes”; não se converte em sua representação e não se oferece à sua ação. O filho também não é obra do pai. Embora possa ser vista como existindo por si (razão pela qual se fala, por exemplo, do estilo subjacente às obras de arte), a obra nada diz que nela não tenha sido posto por seu autor; ela fala pelo autor e do autor – muitas vezes, mais até do que este poderia dizer de si mesmo por si mesmo –, ao passo que o filho fala unicamente por si, como autor de sua palavra – ou rosto. Subsistindo para além das possibilidades do pai, o filho tampouco é o seu *alter ego*, mas outro eu, liberado às próprias possibilidades, pelo qual o tempo recomeça e o infinito afinal pode abrir-se à solidão da hipóstase.

Em suma, o filho não é um projeto do pai. Por inovador que seja, todo projeto permanece referido ao âmbito existencial de quem projeta, do qual não tem como ir além. O projeto traz a suposta exterioridade do projetado à idéia e antecipa o seu futuro à luz do mundo do sujeito que projeta; torna o futuro contemporâneo do presente. Sob a vigência de *seu* projeto, o

sujeito mantém-se na luz, “ancorado a si”, ainda quando aventura-se a um futuro indeterminado, e termina por retornar a si, reiterado em sua identidade, ao vencer os riscos de uma liberdade ora convertida em destino. (TI, 246) Ao escolher e realizar as suas possibilidades no projeto, o sujeito não faz senão reafirmar a sua fixação ao definitivo da hipóstase. Encontra-se mais repleto e mais só. Ora, é justamente diante dessa condenação ao definitivo – da própria identidade e do tempo sucedido – que a fecundidade opera como *perdão*, permitindo ao sujeito “ser como se o instante não tivesse decorrido.” (TI, 263) Mais transformador que o esquecimento, que simplesmente descarta o passado como se não houvesse ocorrido, o perdão retoma o passado em sua carga de irreversibilidade e, ao mesmo tempo, libera-o dessa carga, fazendo-o renascer em outro tempo e em outro destino. Assim, e ainda em léxico teológico, para Levinas a fecundidade propicia nada menos que a “ressurreição” do tempo do sujeito: “O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.” (TI, 264)

Na fecundidade, o eu “vai mais longe do que a luz”, mas não para dissolver-se na pseudo-transcendência do “sagrado anônimo, inumano e neutro”, senão para recomeçar *do outro lado*, no tempo do filho jamais assimilável ao presente. Pela fecundidade, cessa a monótona afirmação do eu em si mesmo, que doravante “é outro e jovem”, apesar de não renunciar à própria ipseidade. A fecundidade “continua a história, sem produzir a velhice”, porque o tempo infinito que ela propicia “não traz a vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor*, através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho.” (TI, 246-247)

Mas, em que sentido inaudito a fecundidade poderia evitar a produção da velhice? Considerado atentamente, “envelhecimento” significa, nessa perspectiva, não o desgaste da

vida que acompanha o transcorrer do tempo e antecede a morte, significa não decrepitude ou decadência vital, mas impossibilidade de renovar-se, ou antes, de receber o novo, que mais propriamente quer dizer a impossibilidade de passar ao outro de si, decorrente da tendência da hipóstase a insistir no próprio ser. Envelhecer é, portanto, demorar-se no ser, ater-se ao definitivo, encerrar-se na solidão. Assim, o milagre estaria não na possibilidade de que o tempo do sujeito viesse a durar para sempre, como um arremedo do eterno, perpetuando a solidão e a velhice, ou a velhice *da* solidão, mas no fato de que ele possa começar *de novo*, permitindo ao velho re-nascer no novo, deixando o tempo vigorar precisamente como tempo, em sua dinâmica de vida e morte. A fecundidade possibilita um rejuvenescimento do tempo em sentido eminente, na medida em que não apenas gera o novo – o outro –, como gera a própria possibilidade de que este venha, por sua vez, a gerar o novo, permitindo que a vida se regenere infinitamente. No entanto, a aptidão a gerar filhos não deve ser aqui entendida em sentido meramente biológico, como se o apelo humano entranhado na fecundidade se dirigisse exclusivamente àqueles que podem ou desejam “fazer filhos”.¹⁰⁴ Por outro lado, também não se trata apenas de legar, para os filhos, a possibilidade de gerar outros filhos, mas sobretudo a possibilidade de que eles venham a *desejar* outros filhos – ou *desejar o outro* em cada filho desejado –, ensejando assim a sua passagem ao reino do bem¹⁰⁵, que constitui uma maravilha ainda maior do que a própria transmissão da fecundidade em si mesma:

¹⁰⁴ “Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto. Os que não têm filhos não devem ver nisto qualquer consideração; a filialidade biológica é apenas a figura primeira da filialidade; mas esta pode perfeitamente ser concebida como uma relação entre seres humanos sem laço de parentesco biológico. Pode ter-se, a respeito de outrem, uma atitude paternal. Considerar outrem como seu filho é precisamente estabelecer com ele as relações que designo ‘para além do possível’.” (EI, 62-63)

¹⁰⁵ As concepções levinasianas de desejo e de bem serão desenvolvidas no próximo capítulo. Contrastando com a posição de Levinas, que concebe a fecundidade como um ensaio da passagem à alteridade de outrem, Jean-Luc Thaysse prefere ver na fecundidade antes um desdobramento do egoísmo do eu do que um movimento de saída para o Outro, sobrepondo o fato de que o eu do pai é o eu do filho, ao fato de que é esse eu enquanto estranho a – e *outro* de – si mesmo: “Et c’est ici que nos vues divergent avec celles de Levinas: il nous semble voir dans la fécondité un ultime soubresaut du *conatus essendi* – même si celui-ci se donne aussi comme *perpétuation de la bonté*. Ce *conatus essendi* serait dans ce cas sous sa forme la plus insidieuse: il s’agit de continuer à persévérer dans l’être pour un moi, lequel n’est plus *moi-même*, mais *issu de moi*. Il s’agit donc de continuer son chemin dans l’existence, tout en ménageant une ‘place au soleil’, mais avec l’alibi que cette place n’est plus ‘pour moi’ mais bien ‘pour mon fils’. Cela frappe d’autant plus que dans le mot *fécondité*, le fils n’est encore qu’une

A transcendência é tempo e vai para outrem. Mas outrem não é termo: não pára o movimento do Desejo. O Outro que o Desejo deseja é ainda Desejo, a transcendência transcende em direção àquele que transcende – eis a verdadeira aventura da trans-substanciação da paternidade, que permite ultrapassar a simples renovação do possível na inevitável senescência do sujeito. A transcendência – o para outrem –, a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. A fecundidade que gera a fecundidade leva a cabo a bondade: para além do sacrifício que impõe um dom, o dom do poder do dom, a concepção do filho. (TI, 247)

Na paternidade, o eu liberta-se de si mesmo sem deixar de ser eu – pois *é* o filho. Perde-se como “egoísmo trágico”, mas não deixa de subsistir como pessoa, ao desdobrar-se na vida dos que o sucedem, resguardando-se de algum modo contra a ameaça surda do *há* anônimo e da morte aniquiladora. No entanto, considerando mais atentamente, se a extraordinária potência de sentido entranhada na paternidade se reduzisse ao fato de que a vida do pai continua na vida do filho, nesse caso o eu paterno não se libertaria de seu “egoísmo trágico”, mas apenas o projetaria no filho: o pai se consolaria com o fato de que a vida do filho vinga a sua morte e, afinal, que ele pode continuar *a ser* no filho. A solidão da hipóstase não seria vencida, mas tão somente adiada. Assim, quer nos parecer que a extraordinária potência de sentido da paternidade, “mais forte do que a morte”, radica em outro lugar. Em consonância com o pensamento do *para-o-Outro* que germina na obra levinasiana desde *De l’Existence à l’Existant* até culminar em *Autrement qu’Être...*, e que constela suas principais categorias e linhas de investigação, a nosso ver a paternidade significa uma relativa vitória sobre o sem-sentido do *há* e da morte porque, por ela, o eu do pai pode contar menos para si do que o eu do filho, pode esquecer-se de si em prol do filho, a ponto de *ser ou não ser* – vida ou morte – deixar de impor-se como *a* questão. A possibilidade, para o pai, de não somente comunicar a vida, mas dar a *própria* vida, ao filho, tornando-se dom em si mesmo, o faz liberar-se da primazia do cuidado para consigo mesmo, pondo em questão a própria constrição ontológica

abstraction, n’a encore rien demandé, n’a pas encore ‘surgi hors de l’image plastique à travers laquelle il se donne mais dont pourtant il s’évade par son expression meme.’” THAYSE, Jean-Luc, op. cit., p. 310.

do ser-para-a-morte. Sob a paternidade, o acontecimento-limite gerador de sentido na existência já não é a confrontação com a iminência da minha morte, mas a convocação a guardar a vida do filho. Nessa perspectiva, a continuação do eu paterno no eu do filho teria não propriamente o sentido de uma vitória do eu paterno *no* eu do filho, mas, justamente ao contrário, o sentido de uma vitória *sobre* o próprio egoísmo do eu, agora trans-figurado em um-para-o-Outro.¹⁰⁶ Se esta interpretação da paternidade está longe de impor-se como a única admissível nas análises de Levinas¹⁰⁷, ao menos ela nos parece a que se encontra mais de acordo com o sentido geral e mais profundo de seu pensamento.

Quanto ao filho, é do amor do pai que ele recebe a sua unicidade. Ser filho é, a cada vez, ser eleito pelo pai, único para o pai e, somente então, único para si mesmo. Até aqui, vimos que o eu se constitui como tal ao voltar-se sobre o próprio ser *no para si* da materialidade e da fruição. Nesse nível, o eu *é o que é* à medida que se separa da totalidade da existência, atado à porção de ser que lhe cabe, encarregado ou comprazido de si, ocupando o seu lugar ao sol. A essa perspectiva ontológica, Levinas acrescenta agora um viés antropológico de ricos desdobramentos, segundo o qual o eu já não recebe a sua unicidade de si, da apropriação do mundo por e para si, mas *de um Outro que o chama à existência*, sendo assim não mais um mero existente a dominar a existência, mas um nome – ou rosto –, votado à relação com os outros. Isto significa que é pela filialidade, qualquer que seja o seu modo e o seu grau de profundidade, que o humano se tece em sua camada mais primária; e significa ainda que o eu somente é chamado a acolher outrem na hospitalidade do face-a-face por haver sido originária e passivamente acolhido-escolhido por um *primeiro Outro* – o pai – que, precisamente nessa eleição, o desperta e o *faz ser quem é*.

¹⁰⁶ Embora a expressão *um-para-o-Outro* só apareça sistematicamente no pensamento levinasiano após *Autrement qu'Être...*, empregamo-la aqui para frisar a profundidade da dimensão ética que se abre com a paternidade.

¹⁰⁷ Como a relação erótica, a relação pai-filho também se situa na encruzilhada de egoísmo e alteridade, necessidade e linguagem, gozo (neste caso, o assim chamado “orgulho paterno”) e um-para-o-Outro, admitindo leituras divergentes, conforme se enfatize uma ou outra das dimensões envolvidas.

Assim, o amor do pai pelo filho “realiza a única relação possível com a unicidade do Outro e, nesse sentido, todo amor deve se aproximar do amor paterno.” Este amor não se junta, como um “feliz acaso”, ao eu do filho, mas o tece por dentro, em seu núcleo mais íntimo, conferindo ao filho o selo do nome. E é por receber da eleição paterna a sua unicidade – seu nome próprio –, liberando-se para começar uma nova história, que o filho pode se deixar orientar pelo pai, tornando possível “a estranha conjuntura da família”. Ao contrário da relação de causalidade, na qual o efeito é produzido pela causa e, como vimos, subsiste por ela, a criação familiar é relação de transcendência, pois fomenta a separação do criado e, nessa medida, não contradiz a sua liberdade. A família é o paradoxo de uma obediência *para* a liberdade; nela o recurso à proteção dos pais, característico, sobretudo, da infância, coexiste com a ruptura ontológica com os pais, que torna inclusive possível a “revolta” e a “revolução” filiais, o que não faz senão desdobrar o paradoxo da própria condição humana como *liberdade criada*. (TI, 257-258)

No entanto, liberto de sua identidade pela fecundidade, o eu paterno não fica preso ao futuro do filho. A paternidade se realiza como “futuro inumerável”, pois o eu gerado, único para o pai, é, no mundo, eleito entre eleitos, igual entre iguais – irmão –, e continua a sua história no tempo da fraternidade, aberto à plenitude da vida social.¹⁰⁸

A rigor, o filho não se encontra *entre* os irmãos, na indiferença do estar-junto-a, mas *face* a eles, recebendo a revelação de seu rosto, que, a um tempo, é linguagem e mandamento. Na fraternidade, o privilégio da eleição filial – a propriedade do nome – descobre-se como subordinação responsiva: ninguém, senão eu, pode responder ao Outro que me chama e me ordena; ninguém pode servir a outrem no meu lugar. Como a filiação, também a fraternidade não se acrescenta ao homem – ao modo de uma “conquista moral”, por exemplo –, mas funda,

¹⁰⁸ “A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece, por sua vez, como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo diálogo ao terceiro, pela qual o *Nós* – ou o grupo – engloba a oposição do frente-a-frente, fazendo desaguar o erótico na vida social, toda ela significância e decência, que compreende a estrutura da própria família.” (TI, 259)

em outro nível, a sua ipseidade. (TI, 258) A partir da fraternidade, o eu recomeça como *subjetividade ética*.

Despertado para si no gozo, e eleito na filiação, mas *separado* dos pais, o eu afinal conhece, no apelo ético inscrito na relação fraterna, uma passagem decisiva rumo à consumação de sua humanidade.

4 ENCARNAÇÃO ÉTICA (I): O EU EM ÊXODO

A idéia do infinito é um transbordamento da consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade.

4.1 A OUTRA SENSIBILIDADE

O um-para-o-Outro só tem sentido entre seres de carne e sangue.

Neste capítulo, a subjetividade será considerada em perspectiva ética, isto é, face-a-face com outrem e em relação de responsabilidade. Doravante, o sujeito já não visa o Outro a partir de seu mundo, convertendo-o em luz (conhecimento) ou em gozo (*eros*), mas recebe-o *de fora*, acolhendo a auto-expressão de sua alteridade. A *ética*, tal como a concebe Levinas, designa o acontecimento dessa irrupção da alteridade de outrem no mundo do sujeito, que o ordena à responsabilidade e força a suspensão da consciência intencional. A relação ética instaura uma insuperável diacronia ou defasagem entre os sujeitos, fazendo gorar a pretensão da consciência de assimilar o Outro ao seu próprio tempo. Por mais concreta e palpável que seja a sua apresentação no mundo, outrem, na relação ética, *não aparece*: é passado irrecuperável, vestígio de si mesmo. Nessa perspectiva, bastante desenvolvida em *Totalité et Infini*, a relação com o Outro é descrita como *linguagem* – revelação e não manifestação, palavra escutada e não idéia concebida, mandamento e não conhecimento –, e o próprio estatuto da racionalidade vem a ser repostado a partir da primazia conferida à questão ética – o que significa a existência à luz do apelo à responsabilidade? – sobre a questão ontológica – o que significa a existência à luz do ser? Aqui, *a ética é a ótica*.

No entanto, a descrição da subjetividade em chave ética não é a única tarefa que doravante se impõe, nem a principal. Sobre este tema, muito já se disse entre nós e, por vezes, de modo definitivo. O que nos toca mais propriamente é recolocar a concepção ética da subjetividade a partir e diante da concepção da subjetividade como sensibilidade e gozo, desenvolvida no segundo capítulo – posição que, diga-se de passagem, o autor jamais chega a derrogar em sua obra, e cuja profundidade e originalidade não poderiam ser desconsideradas nem sequer atenuadas, agora que se trata de ingressar na dimensão ética do humano. Como o

sensível vem a ser (re)significado a partir do ético? Sensibilidade e ética se concernem? Em caso afirmativo, em que sentido? De que modo a corporeidade está implicada na relação responsiva com a alteridade de outrem? A relação ética caminha em detrimento de ou *pari passu* com a afirmação da sensibilidade?

Grosso modo, de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'Être...* o conceito de sensibilidade recebe nova e definitiva inflexão: na primeira obra, a sensibilidade é praticamente assimilada ao egoísmo da fruição, ao passo que, na segunda, também passa a ser concebida como vulnerabilidade – ou suscepção a ser afetado por outrem –, trazendo uma decisiva ênfase ao sentido ético da subjetividade.

Ora, tão importante quanto o contraste nestas acepções do conceito de sensibilidade (já vastamente reconhecido e analisado por comentadores da obra levinasiana¹⁰⁹), é o fato de que o sentido responsivo da subjetividade se aprofunda e mesmo se exaspera, em *Autrement qu'Être...*, à medida que se aprofunda e se exaspera a descrição da dimensão sensível, agora focada sob a figura da maternidade. Assim, em *Autrement qu'Être...* a sensibilidade não somente se vê trans-figurada, como ganha um estatuto antropológico até então imprevisto: nesta obra, e ao contrário da perspectiva prevalente em *Totalité et Infini*, “mais humano, mais sensível”.

A passagem à sensibilidade materna não implica, entretanto, como poderia parecer à primeira vista, uma superação ou supressão da sensibilidade frutiva, pela simples razão de que, em *Autrement qu'Être...* como em *Totalité et Infini*, o eu nasce para si mesmo – ou como *para si* – no gozo. A sensibilidade materna não destrói a riqueza do eu, mas a transforma em dom, votando-a para-o-Outro. Nesse sentido, a maternidade não somente não denega a dimensão egoísta do gozo, como a supõe. É uma relação ao Outro para além do gozo, mas também *a partir* do gozo.

¹⁰⁹ Dentre as obras disponíveis que abordam a questão, destaca-se PEREZ, Félix. **D'une Sensibilité à l'Autre dans la Pensée d'Emmanuel Levinas**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2001.

Em *Totalité et Infini*, a concepção ética da subjetividade, desenvolvida no âmbito do face-a-face sob o prisma da linguagem, parece empanar ou atenuar significativamente a sua dimensão sensível. Com efeito, o rosto não é “visível” e outrem – o *santo*, cuja inteligibilidade remete à idéia de infinito – não é objeto de contato e, muito menos, de fruição. No entanto, mesmo em *Totalité et Infini*, o acolhimento de outrem (ou hospitalidade) supõe a vida econômica: é “portas abertas” e “mãos cheias”, pondo os recursos de consumo à disposição de outrem. De *Totalité et Infini* a *Autrement qu’Être...*, a paridade entre sensibilidade e ética sofre uma alteração não apenas de grau, mas de sentido: mais do que dar ao Outro aquilo que se possui, trata-se de dar-se a si mesmo ao Outro; mais do que dar o que se tem, trata-se de ser como dom, ou melhor, de significar *outramente que ser*, como para-o-Outro, portando o Outro em si, trazendo-o “sob a pele”, “nas entranhas” – como radical vulnerabilidade ou suscetibilidade a padecer com o seu padecimento; nesta perspectiva, a subjetividade já é con-cernida por outrem, tecida como *um-para-o-Outro*.

A concepção da subjetividade como vulnerabilidade implica importantes temas correlatos, dentre os quais, em especial, o da *passividade* da subjetividade: a vulnerabilidade é recebimento dolente de outrem, paciência e paixão e, somente nessa medida, resposta a (e responsabilização por) outrem, como se a categoria de vulnerabilidade não fizesse senão trazer à tona a passividade radical inerente ao próprio sentido heteronômico da responsabilidade. Este e outros conceitos, como os de proximidade e obsessão, também serão abordados mais adiante.

4.2 NO LIMIAR DA ALTERIDADE

Pensar o Estrangeiro é fazer mais ou melhor do que pensar.

Eis que chegamos ao núcleo do pensamento levinasiano, e de nosso projeto. Pensar a relação com a alteridade de outrem como responsabilidade, e assumi-la como o ponto de partida para uma radical reconsideração do sentido do humano e da razão é, de longe, o principal aporte (e abalo) trazido por Levinas à filosofia contemporânea e, por que não dizer, à tradição filosófica ocidental, desde suas origens gregas.

Mas – é o caso indagar –, de que modo o pensamento levinasiano desemboca no reconhecimento da primazia de sentido do encontro responsivo com outrem, após haver descrito a subjetividade em seu vão esforço de escapar do acorrentamento a si (na *evasão*), em sua penosa assunção de si (como *hipóstase*) e em seu comprazimento consigo, na fruição do mundo (como *gozo*)? Por que passos o pensamento de Levinas vem a fazer a passagem dessa subjetividade auto-centrada e insulada, cativa do ser e da felicidade, ao para-o-Outro da relação ética?

Se quisermos permanecer fiéis à firmeza metódica de nosso autor, cujo pensamento abebera-se nas fontes de Husserl e Heidegger e não ousa afirmar nada que não lhe pareça mostrar-se a partir da atenção aos próprios fenômenos, chegando por vezes ao limite da crueza, ao deparar aspectos da condição humana (como o horror e o egoísmo, por exemplo) que roçam o sem-sentido, devemos admitir que não há, segundo esse pensamento, nenhuma *razão* que justifique a passagem da solidão penosa da hipóstase, e da solidão gozosa da fruição do mundo, ao glorioso para-o-Outro da responsabilidade. O sentido ético não se apresenta a partir de uma ordem imanente à subjetividade; não corresponde a nenhuma necessidade e não se adequa à visão do sujeito. Desde si mesmo, e por si só, o eu não tem como relacionar-se com a alteridade de outrem. A glória humana não pertence ao mundo do

sujeito e, se afinal é possível inteligir outrem, é somente a partir de uma *outra ordem de razão*.¹¹⁰

Lembrando o que foi dito nos capítulos anteriores, a subjetividade constitui-se como hipóstase assumindo o peso do próprio ser, forcejando por começar a ser, como se existir fosse a todo instante dispor-se a rolar a pedra da existência, o que acontece concretamente como ocupação material – constrição a nutrir-se, proteger-se, trabalhar etc. –, na luta cotidiana pela subsistência. O ser – o si – da subjetividade descobre-se, nesse nível, como carga para si mesmo. Mais adiante, a subjetividade já é descrita a partir de sua relação com as coisas do mundo, que se lhe oferecem em pacífico acordo com suas necessidades e desejos. Estar no mundo é consumi-lo. Aqui, a relação com a existência se mostra amortecida pelo contato atrativo com os entes: antes que encarregar-se do próprio ser, existir já é fruir do mundo, elemental e apetecível, no qual imergimos e, nessa medida, fruir da própria existência. Viver é amar a vida. Ainda que amiúde acompanhe a satisfação de necessidades que servem à manutenção da vida, essa fruição da existência não está necessariamente atrelada à subsistência e, em última instância, não considera nenhuma finalidade além de si mesma: frui-se da existência *por fruir*, acima de qualquer cálculo ou sistema vital, numa complacência pelas coisas e por si mesmo, gratuita e a fundo perdido. A fruição da existência basta-se a si mesma. O ser – o si – da subjetividade descobre-se, agora, como gozo para si mesmo.

Quer se descubra como carga ou como gozo, o eu é, no mundo, o centro de seu reino: existe para si mesmo. As coisas dispostas em seu mundo permanecem sujeitas a essa soberania: seja como meios de subsistência ou instrumentos de trabalho, objetos de consumo ou de conhecimento, de qualquer modo elas ganham sentido a partir da referência ao sujeito que trabalha, conhece, consome, frui e, em suma, tem em cada ato a *iniciativa* na relação com

¹¹⁰ Cf. BRAYNER, André. **Para Além da Essência:** Racionalidade Ética e Subjetividade no Pensamento de Emmanuel Levinas. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Sob orientação de Ricardo Timm de Souza.

as coisas e na constituição de seu sentido. A ação do sujeito (em última instância, o seu *ato de ser*) funda e suporta o seu mundo. Desde a soberania mundana do sujeito, outrem, como tal, não *faz presença*: integra-se, também ele, à totalidade de sentido que perfaz o mundo do sujeito – é momento ou elemento desse mundo, como objeto de visão, uso ou consumo –; ou, numa projeção especular, aparece como *outro eu*, existindo em *seu mundo*, numa vizinhança lateral e indiferente; ou ainda, quando muito, é reconhecido como co-participante de um *mundo comum* – cúmplice e companheiro do eu –, numa proximidade de comunhão na qual o que conta não é propriamente eu e outrem, únicos e separados, mas a ordem comum que lhes concerne e dá sentido. O decisivo é que, nessa perspectiva intra-mundana, a alteridade de outrem não se apresenta *à sua própria luz*, não ad-vém.

Portanto, nem mesmo por salto haveria passagem possível à alteridade de outrem, partindo-se da vida intencional do sujeito. Este não pode chegar a outrem, mas apenas recebê-lo; a alteridade de outrem não aparece, não se dá à luz – revela-se a partir de si mesma. Outrem é o estrangeiro, e não ingressa no mundo do sujeito sem transtorná-lo e impor-lhe um outro começo.

A obra de Levinas registra na relação erótica um primeiro clarão da alteridade de outrem.¹¹¹ Pensado em perspectiva androcêntrica, a partir de um sujeito “viril” e “conquistador”, *eros* é relação com o *feminino*, “Outro por excelência”, cuja “diferença” ou “conteúdo” é a própria alteridade, por quem um “além do mundo” se abre à solidão da hipóstase. Descrito em perspectiva existencial, concreta, à margem do enquadramento dialético que o reduziria a momento de uma totalidade lógica, o feminino é “mistério” e “pudor” em si mesmo, pois não se rende ao poder do conhecimento e da posse. Em seu poder de furtar-se ao poder, em sua liberdade feita de distância e retraimento, ele desperta e conduz o sujeito a um outro modo de relação – *eros*, precisamente –, em que, sem qualquer iniciativa

¹¹¹ Sobre a relação erótica como face-a-face, cf. o 3º tópico do capítulo 3, p. 106 e ss.

e sem razão, o sujeito é “invadido” e “ferido” pelo Outro, descobrindo-se passivo e destituindo-se de sua posição de sujeito, não obstante sobreviva como eu.

Diante disso, parecemos deparar em *eros*, *ipsis litteris*, o que em seguida se dirá da relação ética e, de fato, na primeira fenomenologia de *eros* desenvolvida na obra levinasiana, o ético e o erótico restam praticamente superpostos. No entanto, em *Totalité et Infini* o filósofo corrige essa impositação um tanto desencarnada e já admite não ser possível exprimir-se “com verdade” sobre *eros*, quer reduzindo-o ao desejo transcendente, na “linguagem espiritual”, quer à “sensação”, no falar propriamente “erótico”.¹¹² Em *Totalité et Infini*, *eros* significa como ambigüidade: fruição de outrem “quase contraditória nos termos”, simultaneidade indissolúvel de necessidade e desejo, gozo e linguagem, concupiscência e transcendência. Embora a alteridade de outrem permaneça resguardada em seu pudor e irredutível à posse, ela é aí visada *como se não o fosse*, desde uma demanda de consumo e satisfação que tende a se aplacar “como a mais egoísta e cruel das necessidades”. Visando o rosto como beleza plástica e “nudez exibicionista”; fazendo a franqueza da linguagem decair em sussurro e manha, e a carne de outrem, em elemento amorfo destinado ao prazer; em suma, confinando a socialidade do face-a-face à “solidão a dois” dos amantes, indiferentes ao *terceiro* que apela à justiça e abre à universalidade da razão, *eros* é agora a própria conversão da retidão do sentido em *equivoco*. Trata-se de uma iniciativa, de saída condenada ao fracasso, de integrar o feminino ao mundo do sujeito e trazê-lo à sua medida. Essa integração mundana do feminino é em certa medida reiterada em *Totalité et Infini*, quando se lê que é pelo apelo hospedeiro do ser feminino que o sujeito vem a recolher-se ao interior da morada, propriedade fundamental e condição de toda apropriação, e primeira extensão da identidade do eu, a partir da qual este pode lançar-se à conquista laboriosa de *seu* mundo. Assim, nessa

¹¹² Sobre a dimensão libidinal da relação erótica, cf. 4º tópico do capítulo 3, p. 117 e ss.

perspectiva androcêntrica o feminino constitui o coração da morada, que, por sua vez, é a pedra angular do reino mundano do sujeito.

Portanto, embora a epifania erótica do feminino promova um espasmo de passividade ética no tecido identitário do sujeito, e uma provisória hesitação em sua dinâmica expansiva, ela não chega a derrogar a sua soberania, e não o desajola de seu reino. No máximo, faz a solidão monárquica do sujeito desdobrar-se em solidão *a dois*.

Ora, uma das mais contundentes contribuições trazidas pelo pensamento levinasiano à filosofia ocidental consiste em mostrar que somente a relação *propriamente ética* com a alteridade de outrem – isto é, o seu acolhimento responsivo ou “bondade *sem eros*” – pode suspender a primazia do verbo ser e libertar o sujeito do encadeamento solitário a si mesmo. Somente sujeitando-se à responsabilidade por outrem, e respondendo ao seu apelo como se não houvesse possibilidade de recusa, o sujeito abre passagem ao *outro de si*, e o ato de ser afinal perde o seu ingênuo feitiço para transfundir-se em dom. Antes de aprofundar o sentido da relação ética e de considerar de que modo esta chega a re-significar a própria constituição sensível da subjetividade – tarefa maior deste projeto –, indagaremos preliminarmente quem é este Outro cuja epifania paraliza o poder do sujeito e o faz despertar para o seu estatuto humano.

4.3 A PAIXÃO FECUNDA (I)

O sofrimento é a recusa do sentido impondo-se como qualidade sensível.

Mas antes de considerar a revelação da alteridade de outrem, sobrevinda de fora ao sujeito, convém nos determos previamente em algumas situações extremas que vêm sacudir a

sua “paradisíaca” cidadania mundana, de modo a propiciar-lhe uma revelação mitigada de alteridade *no ser*, cravando-o em uma passividade radical e irrecusável, e expondo-lhe a um tempo adventício que vem perturbar a hegemonia tautológica do presente. Trata-se de experiências-limite que terminam por sujeitar o sujeito, e constituem antes o limite da própria experiência.

A primeira dessas situações é o sofrimento.

Em “La souffrance inutile” – uma das mais agudas descrições do tema acaso registradas na tradição fenomenológica contemporânea –, Levinas afirma que, não obstante se passe na consciência como um “dado” ou “conteúdo psicológico”, à semelhança da cor, do som ou de qualquer outra sensação, o sofrimento é um “apesar-da-consciência” ou “o inassumível”. O que torna o sofrimento inassumível para a consciência não é uma intensidade excessiva da sensação, que ultrapassasse a medida do tolerável e violasse os recursos de apreensão da sensibilidade, como se a sensação de sofrer fosse “forte demais” para o sujeito, mas uma *monstruosidade de sentido* intrínseca ao sofrer mesmo, que faz a atividade intencional da consciência entrar em colapso. O sofrimento é a “recusa de sentido impondo-se como qualidade sensível.” Ele não cabe no pensamento: mais do que consciência de uma profunda rejeição ao dano, é a rejeição da consciência ou “consciência ao avesso”, operando como “revulsão”.¹¹³ O sofrer fere (por vezes de morte) o gozo pelo qual o sujeito vem ao mundo, ameaçando o seu pacífico repouso em si mesmo; abala as bases mundanas do sujeito, retirando-o da ordem do mundo e do mundo da ordem.¹¹⁴ É revelação do absurdo ou do insuportável, contraditoriamente suportada como *sensação* do sofrer. (EN, 128 e ss)¹¹⁵

¹¹³ Segundo o Novo Dicionário Aurélio, o termo “revulsão” – extraído da linguagem médica – significa uma “irritação local provocada para fazer cessar um estado congestivo ou inflamatório existente noutra parte do corpo.” FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

¹¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação**: sobre as Fronteiras do Pensamento e suas Alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 145.

¹¹⁵ O poema “A alegria”, de Ferreira Gullar, mostra e, em certo sentido, até tenta demonstrar esse caráter absurdo do sofrimento:

Em seu comentário à obra de Phillipe Nemo “Job et l’Excès du Mal”, publicado em “De Dieu qui Vient à l’Idée” sob o título “Transcendance et Mal”, Levinas enfatiza a explicitação do absurdo do sofrimento, pensado (com Nemo) como *o mal*. Um dos aspectos mais agudos da obra de Nemo, relevado por Levinas, é a concepção da angústia – “ponta aguda no coração do mal” – a reboque do sofrimento, especialmente em sua dimensão “física”, e não o inverso. Ao contrário do pensamento existencial clássico, que a concebe como antecipação do nada da morte e revelação da finitude da existência, para Nemo a angústia lateja na precariedade inerente à condição carnal; ela não desperta quando a consciência se põe em face da morte por vir, mas na experiência de um morrer concreto e atual, que já lacera e espicaça o próprio tecido da vida:

As modalidades da angústia estariam na doença, *no mal da carne viva*, em estado de envelhecimento e de corrupção, no definhamento e no apodrecimento; a angústia seria por elas e nelas; ela estaria, por assim dizer, no morrer vivido e na verdade desta morte inesquecível, irrecusável, irremissível; na impossibilidade de dissimular-se – na própria não-dissimulação e, talvez, no desvelamento e na verdade por excelência, no aberto por natureza, na insônia original do ser; na corrosão da identidade humana, que não é um inviolável espírito abatido de um corpo perecível, mas a *encarnação*, em toda gravidade de uma identidade que se altera em si mesma. Eis-nos aquém ou já além do dualismo cartesiano do pensamento e da extensão no homem. O gosto e o odor de podridão não se acrescentam aqui à

O sofrimento não tem
nenhum valor
Não acende um halo
em volta de tua cabeça, não
ilumina trecho algum
de tua carne escura
(nem mesmo o que iluminaria
a lembrança ou a ilusão
de uma alegria).
Sofres tu, sofre
um cachorro ferido, um inseto
que o neocid envenena.
Será maior a tua dor
que a daquele gato que viste
a espinha quebrada a pau
arrastando-se pela sarjeta
sem ao menos poder morrer?”
(Na **Vertigem do Dia**. In Toda Poesia. Rio de Janeiro: Ed.
Civilização Brasileira, 1980, p. 393).

espiritualidade de um saber trágico, a um pressentimento ou a uma previsão quaisquer, mesmo desesperados, da morte. *O desespero desespera como mal da carne. O mal físico é a profundidade mesma da angústia* e, por conseguinte – Phillippe Nemo mostra-o através dos versículos de Jó – a angústia, na sua intensidade carnal, é a raiz de todas as misérias sociais, de toda derrelição humana: da humilhação, da solidão, da perseguição. (DVI, 173)¹¹⁶

Note-se bem, a angústia é modalidade da *encarnação*: não diz respeito propriamente a um espírito soberano e “inviolável”, absorvido, em consciência, em sua condição finita, para somente então deixar-se afetar pelas contingências deste mundo, mas a uma identidade humana *alterada e corroida em si mesma*, que envelhece, adocece, se corrompe, definha e... “apodrece” (!) em vida. A angústia responde a essa presença “irrecusável” e “irremissível” do sofrimento no coração da existência encarnada, como um agulhão. Outra vez na contramão de um dualismo de matriz órfico-pitagórica, também aqui Levinas confere perspectiva de profundidade à sua visão da carne, uma vez que o desespero – comumente relegado aos labirintos da “subjetividade” – “desespera como *mal da carne*”, e o mal físico “é a profundidade mesma da angústia”. Assim, ao passo que a angústia metafísica das filosofias da existência concerne a uma necessidade “interior” de enfrentar a inexorabilidade da morte e assumi-la, em Nemo/Levinas a angústia estala a partir de um sofrimento que toma a pessoa por inteiro, corpo-alma, pondo já em curso a obra da morte.¹¹⁷ O que ameaça no sofrimento não é, como no temor da morte, a possibilidade fatídica do nada futuro, mas um mal a corroer a vida em sua medula, travando o seu fluxo, pondo-a em desacordo consigo em sua própria atualidade.

Em sua malignidade pura, que funda a possibilidade de toda negação – até o não-sentido –, sem correspondência dialética com nenhuma positividade, o mal do sofrimento é, para Nemo como para Levinas, excesso, “ruptura com o normal e o normativo, com a ordem, a síntese, o

¹¹⁶ À excessão do termo “encarnação”, os demais grifos são nossos.

¹¹⁷ Cf. SUSIN, Luis Carlos. **O Homem Messiânico**, op. cit., p. 178.

mundo”, “manifestação concreta e quase sensível do não-integrável, do não justificável”. (DVI, 174) No aparecer desse mal se anuncia o “não-encontrar-lugar, a recusa de todo acordo com..., uma contra-natureza, uma monstruosidade, o naturalmente desconcertante e estranho. *É a transcendência que se anuncia nesse sentido.* (DVI, 175) Portanto, em sua invasão absurda e devastadora, o sofrimento abre uma fissura na solidez inteiriça do mundo do sujeito, ameaçando desertá-lo deste mundo, mas por isso mesmo também acaba predispondo-o, por dentro e pelo avesso, à recepção de um *além de si*, que entretanto significa, neste caso, um *contra si*. O excesso do mal qualifica, segundo Levinas, o sentido originário da preposição “ex” que incide em toda exceção e em toda exterioridade: o mal expõe o sujeito a um “*totalmente outro*, para além da comunidade do comum”, e a uma “*outra cena*”, “mais estranha à consciência do ser-no-mundo que a cena do inconsciente, dobra provisória da alteridade, que a psicanálise sabe desdobrar no mundo.” (DVI, 175)

Transcendência pelo avesso, o mal do sofrimento é também o paroxismo da passividade.

Ao abater-se sobre o eu, o sofrimento liga-o a si desde o seu núcleo mais íntimo, “sem espaços, sem refúgio ou recuo, sem evasões”¹¹⁸; assimila o eu a si de modo irremissível, como se houvesse usurpado a primazia ontológica do gozo. O sofrimento une o que há de humano ao mais profundo do eu; fecha o eu sobre si, isola-o e distingue-o dos demais, selando outra vez a sua unicidade: sofrer, como gozar, é ato que ninguém tem como dividir com ninguém, é abismo de solidão. Assim, aquele que sofre não somente tem, mas *é* o seu sofrimento.¹¹⁹ Identificado ao sofrimento, o sujeito não o visa como mero espectador presente à sua manifestação, não *toma* propriamente *consciência* dele, pois a própria consciência já é tomada e tecida pelo sofrimento, pois visar o sofrimento já é sofrê-lo. A sensibilidade transmuta-se, então, em vulnerabilidade – suscepção à dor e à ferida, nervo exposto –, fazendo a atividade intencional da consciência se reverter em pura passividade, até a deposição da soberania do

¹¹⁸ SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 179.

¹¹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e Desagregação...**, op. cit, p. 141 e ss.

sujeito: “O sofrimento sujeita, desarma, retira a virilidade do sujeito, faz balançar e sacudir a solidez da hipóstase, de-põe a posição. Esta des-solidificação do sujeito *sem evasões* o faz derramar-se e soluçar como um menino indefeso, como um *retorno à infância*.”¹²⁰ Sem poder saltar sobre a sombra do sofrimento, sem nada poder fazer para arrancá-lo de si, resta ao sujeito “desfazer-se em lágrimas”, abandonando-se à passividade do sofrer, numa “obra de paciência” que faz a subjetividade dilatar-se para dentro, como pura abertura ao novo ou espera do inesperado. Passividade mais passiva que toda passividade, a vulnerabilidade do sofrimento inscreve a subjetividade no *tempo da iminência*.

A passividade do sofrer não é a contrapartida de nenhuma atividade, como o efeito, por exemplo, é o reverso da causa, e a noite, do dia. O sofrimento é mais passivo que a receptividade sensorial, já em vias de converter-se em percepção desde o acolhimento dos dados sensíveis, e nada visa além de si mesmo: é provação pela provação, puro padecimento, mal. Sua malignidade esmaga a humanidade do homem de um modo que não pode ser reduzido à limitação de sua liberdade: mais do que dominar ou paralizar o poder da ação na não-liberdade, o sofrimento impede o nascimento desse poder; é impossibilidade da liberdade, “impasse da vida e do ser [...], mal da dor, o próprio dano, esfacelamento e como que a articulação mais profunda do absurdo”; enfim, “impotência, abandono e solidão”. (EN, 128-129). Em perspectiva intramundana, não é pela passividade que se chega a compreender o mal do sofrimento, mas pelo padecer do mal que se pode estimar o alcance de toda passividade.

Na tentativa de neutralizar o absurdo do sofrimento e integrá-lo à ordem do mundo, o pensamento ocidental tradicionalmente o aborda em perspectiva teleológica, subordinando-o a uma totalidade de sentido à luz da qual ele se justificaria, por exemplo, como expiação do pecado em vista de uma compensação na vida eterna (concepção greco-cristã), ou como momento necessário de uma ordem histórica dialética que caminha para a realização da razão

¹²⁰ SUSIN, L. Carlos, op. cit., p.179.

absoluta (idealismo hegeliano). Essa visão da totalidade da existência a partir de um princípio divino supostamente manifesto à razão, chama-se, no Ocidente, *teodicéia*. Ora, para Levinas o fato “mais revolucionário” da consciência do século XX é a destruição de todo equilíbrio entre a teodicéia – e sua racionalidade onicompreensiva – e as formas históricas assumidas pelo mal no século XX, que em trinta anos conheceu “duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima e o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja”, decorrentes da “exasperação da razão tornada política e desligada de toda ética”. Especialmente com o Holocausto do povo judeu, “paradigma do sofrimento humano gratuito, em que o mal apareceu no seu horror diabólico”, chegando a extremos inimagináveis de dor, perversão, crueldade e malignidade “sem mistura” (EN, 136), fica inteiramente deslegitimada como “odiosa” e “imoral”, segundo Levinas, a iniciativa de justificar o sofrimento dos homens em nome de qualquer princípio racional. Auschwitz e demais genocídios não somente tornam vergonhosa a produção de explicações para os horrores do século XX, mas se erguem como marcos paradigmáticos de uma interdição *de princípio* contra a tentativa de trazer à razão *quaisquer* mal ou maldade sofridos pelos homens, independentemente até de sua relevância para a chamada “ordem histórica”. Doravante, tornam-se patentes o absurdo e a inutilidade inerentes ao sofrimento e aos demais males da existência humana.¹²¹

No entanto, se não é possível justificar o sofrimento à luz da razão, nem por isso ele pode deixar de *ganhar sentido*, ainda que este advenha precisamente de fora da ordem da razão teleológica.

¹²¹ A fim de explicitar de modo ainda mais enfático esse caráter absurdo do sofrimento, Levinas se serve de exemplos extraídos do campo médico: “Bastaria, por exemplo, extrair da crônica médica certos casos de dores tenazes ou rebeldes, as nevralgias e as ‘lombalgias’ intoleráveis que resultam de lesões de nervos periféricos, e as torturas por que passam certos pacientes atingidos por tumores malignos. A dor pode tornar-se o fenômeno central do estado mórbido: estas são ‘dores-doenças’ às quais a integração aos outros estados psicológicos não traz alívio algum, mas onde, ao contrário, a angústia e o abandono se acrescentam à crueldade do mal. Mas se pode ir mais longe – e, sem dúvida, chegar aos fatos essenciais da dor pura – evocando as ‘dores-doenças’ dos seres psiquicamente deserdados, retardados, diminuídos na sua vida de relações e nos seus relacionamentos com outrem, relações em que o sofrimento, sem nada perder de sua malignidade selvagem, não cobre mais a totalidade do mental e incide em novas luzes de novos horizontes.” (EN, 130-131)

Como vimos, por sua dinâmica interna o sofrimento fecha aquele que sofre em si mesmo, gerando um círculo vicioso que tende a isolá-lo cada vez mais dos outros: quanto mais sofre, mais o eu acaba se voltando sobre si mesmo e, por mais mergulhar na dor, mais sofre, e mais se volta sobre si, e mais sofre..., e assim indefinidamente. Se no processo do gozo esse circuito solipsista se exalta como alegria embriagada de si mesma e indiferente a tudo o mais, no egoísmo do sofrimento a sua exasperação confina com o desespero. A lógica do sofrimento, se acaso há alguma, conclui em *aporia*, e não há para o eu como rompê-la por si mesmo. No entanto, é essa mesma hiperconcentração desesperadora de sofrimento no sofrimento que o torna insuportável, fazendo abrir-se na clausura compacta do ser sofredor uma fenda pela qual a subjetividade ferida escorre e se expõe como nudez e clamor¹²², deixando vazar “uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem salvação.” (EN, 131) Assim, a tumefação do sofrimento, atingindo o limite do suportável, não pode senão romper-se como pedido de socorro, abrindo-se à graça de um dom vindo de fora, dando ao tempo saturado do presente a oportunidade de recomeçar no tempo adventício desse Outro que traz socorro ao mal.

Mas, em princípio, nada garante que o pedido de socorro alcance a outra margem. Na relação face-a-face, não subordinada a uma ordem normativa, nenhuma lógica impõe a prestação de benefícios. Considerando a dinâmica auto-fruitiva da existência mundana, é mesmo pouco provável que, absorvido no gozo e na posse das coisas, instalado em *seu* mundo junto aos *seus*, o sujeito sequer venha a deparar o sofrimento alheio *como* pedido de socorro. Por isso mesmo, o mal sofrido pelo Outro acaba se esvaziando de sua carga de urgência para integrar-se, como um outro fato qualquer, na ordem normal das coisas. Nessa perspectiva intramundana, o ato de sofrer se conjuga no impessoal: *sofre-se*, simplesmente.

¹²² SOUZA, R. Timm de. **Totalidade e Desagregação...**, op. cit., pp 145-146.

A menos que o mal se abata sobre o próprio sujeito, com seu peso pessoal intransferível, sustando o seu gozo, expulsando-o de sua morada mundana, expondo-lhe à dor e ao dano, convertendo-o em vulnerabilidade – nervo à flor da pele – e, nessa medida, *pondo em obra a paciência*, torne-o mais receptivo a se deixar afetar pelo mal sofrido pelo Outro, quando paradoxalmente a travessia do próprio sofrimento mais tenderia a isolá-lo em si mesmo.¹²³ A menos que a vulnerabilidade do sujeito ao seu sofrimento se desdobre e transmute em vulnerabilidade ao sofrimento de outrem, até dar lugar a um *sofrimento pelo sofrimento do Outro* que, no limite, pode propiciar o renascimento da subjetividade como responsabilidade pelo Outro ou vida ética:

[...] o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem*, que é, para mim, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém. Atenção ao sofrimento de outrem que, através das crueldades de nosso século – apesar destas crueldades, por causa delas –, pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana, ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único que não é possível contestar –, até comandar as esperanças e as disciplinas práticas de vastos agrupamentos humanos. Atenção e ação que incumbem aos homens – a seu eu – tão imperiosa e diretamente que não lhes é possível, sem decair, esperá-las de um Deus todo-poderoso. (EN, 133)

¹²³ “Por vulnerabilidade, procuro descrever o sujeito como passividade. Se não há vulnerabilidade, se o sujeito não está sempre na sua paciência à beira de uma dor insana, ele se constitui *para si mesmo*; nesse caso, não está mais longe o momento em que ele é substância, orgulho imperialista, momento em que há outrem como objeto. A tentativa consistia em não apresentar minha relação com outrem como um atributo da minha substancialidade, como um atributo da minha dureza de pessoa, mas, ao contrário, como o fato da minha destituição, da minha deposição (no sentido em que se fala da deposição de um soberano). Só assim começa a ter sentido em mim uma verdadeira abnegação, a substituição a outrem. [...] Não contesto que, de fato, estamos sempre neste mundo, mas é um mundo em que somos alterados. *A vulnerabilidade é o poder de dizer adeus a este mundo*. Diz-se adeus envelhecendo. O tempo dura à guisa desse adeus e do a-Deus.” (DVI, 120) O segundo grifo é nosso. Tese fundamental: *a alteração da subjetividade pela vulnerabilidade ao sofrimento favorece a sua abertura à alteridade de outrem!*

Portanto, se o sofrimento é absurdo, inútil, e por si só não pode senão dar em mais sofrimento, se não há nenhuma razão que o conduza necessariamente ao bem, entretanto é possível que ele venha *receber* um sentido sobrevivendo de fora, ao fomentar o sofrimento pelo sofrimento de outrem – ou com-paixão¹²⁴ –, propiciando uma bondade responsiva além de prazer e dor, felicidade e infelicidade, ser e não-ser, sendo então *o ponto de passagem* do reino da ontologia para a aventura ética, na qual a subjetividade, entregue à resposta ao apelo padecente do Outro, já não se identifica a partir de (e não repousa em) si mesma.

4.4 A PAIXÃO FECUNDA (II)

Morrer é converter-se na comoção infantil do soluço.

No excesso do sofrimento se anuncia e se avizinha o mal por excelência – a morte, segunda e definitiva revelação de alteridade no ser.

Contrariamente a Heidegger, que a concebe como experiência-limite da finitude ou *possibilidade da impossibilidade*, em que o *Dasein* faz a prova de sua radical nulidade e, então, é instado a assumir um projeto que venha a conferir sentido à *sua* existência, para Levinas a morte é justamente o limite de toda experiência e de todo projeto ou *impossibilidade da possibilidade*, pois ante a sua iminência o sujeito sofre “em pura passividade” um poder absolutamente estranho que o prostra e o conduz para onde ele, por si só, não pode ir.¹²⁵ Não há, para Levinas, como assumir a morte; o sujeito não caminha para a morte, fazendo-a *sua*, mas é esta que afinal desaba sobre ele, irrefreável, vinda de parte

¹²⁴ Note-se que os termos “paciência” (*patientia*) e “compaixão” (*con-passio*) têm raízes etmológicas que se correspondem – os termos grego *pathos* e latino *passio* (significando, ambos, “paixão”, “passividade”, “padecimento”) –, como se o padecimento dos reveses do tempo – precisamente a paciência – se abrisse, na com-paixão, a um padecer o padecimento do Outro, como se o padecer da paciência fosse uma via para o aprendizado do padecer da compaixão!

¹²⁵ Cf. SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 178 e ss.

alguma, surpreendendo qualquer expectativa e superando qualquer poder de reação, tomando o sujeito “nos braços” como a uma criança.¹²⁶ A morte consoma a obra de paciência em curso no sofrimento: é o seu excesso esmagador e a sua impotência levados a um grau inexecedível. Nesse sentido, o sujeito não “morre” a sua morte, mas “é morto” e “deposto” por ela.¹²⁷

Sobrevinda de além da existência mundana, da qual se acerca a passos imperceptíveis, como um invasor noturno, a morte traz a estrutura da alteridade absoluta: é inteiramente outra em relação ao sujeito, pois, como se acabou de dizer, eu não “realizo” a minha morte, mas é esta que se apodera de mim; é outra em relação ao presente, pois a morte me “visita” desde um futuro intransponível, como um inesperado absoluto que me incita a uma espera sem expectativa e derroga todo projeto;¹²⁸ é outra em relação à propriedade, pois a morte não é “minha”, como uma possibilidade da qual me aproprio, mas sou eu que lhe pertencço: ela me apanha e me conduz para onde não posso ir; enfim, a morte é inteiramente outra em relação à luz, pois vem de além do horizonte do mundo: é invisível, inefável – não fala – e indevassável. Em suma, a morte é mistério. Por mais “heróica” que seja a minha disposição de “encará-la”, sempre acabo sendo tomado de assalto por ela, sem lucidez, poder ou defesa possíveis, indo ao seu encontro às escuras e às tontas, numa batalha antecipadamente perdida.¹²⁹ Se a virilidade do *Dasein* que confronta e assume a morte encontra no *herói* a sua melhor figura, em Levinas a passividade e impotência do sujeito “nos braços” da morte

¹²⁶ SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 180.

¹²⁷ Essa passividade radical, própria da morte, já se inscreve no processo de envelhecimento que a ela conduz: “A temporalização como lapso, a perda do tempo, não é nem iniciativa de um eu, nem movimento para qualquer *telos* de ação. A perda do tempo não é obra de nenhum sujeito [...], ela se desinteressa do Eu; o tempo se passa. Esta síntese, que se realiza *pacientemente* e que se denomina, de modo profundo, passiva, é envelhecimento. Estala sob o peso dos anos e arranca-se irreversivelmente ao presente, isto é, à representação. Na consciência de si, já não há *presença* do eu a si mesmo, mas senescência.” (AE, 87-88) Noutras palavras, “No envelhecimento, a subjetividade é única, insubstituível, eu e não outro, mas o é *apesar de si*, dentro de uma obediência sem deserção, na qual a revolta cozinha em fogo brando.” (AE, 88)

¹²⁸ Mesmo o suicídio é, para Levinas, antes fuga de uma situação presente da qual se tenta escapar, que propriamente poder de “se dar” a morte. Para o filósofo, nenhum gesto do sujeito tem o poder de projetar, antecipar ou assumir a morte. O máximo que o suicídio alcança é apressar a vinda da morte que, como tal, chega *por si mesma*, de assalto.

¹²⁹ Cf. SUSIN, L. Carlos, op. cit., pp 180-182.

triumfante antes se traduziria como *infância*: “Morrer é retornar a esse estado de irresponsabilidade, é converter-se na comoção infantil do soluço.” (TA, 60)

Portadora de alteridade absoluta, a morte não chega à consciência como mero evento “natural” que culminasse uma seqüência de fatos, mas como se fosse “outro *alguém*”, cuja “vontade” estrangeira por assim dizer convocaria o sujeito a uma nova e definitiva aventura. É um “quem” (*quis*) e não um “que” (*quid*).¹³⁰ Se essa *voz* inaudita da morte alivia a hipóstase de seu excesso de ser, rompendo sua solidão, abrindo uma porta de saída em sua totalidade aprisionadora, não é menos certo que, por seu caráter violento e inescrutável, a aproximação da morte evoca a ameaça horrível do *il y a* anônimo.¹³¹ Ao tirar a vida do sujeito, a morte impõe-lhe o mais alto preço possível em troca da oportunidade de deixá-lo *sair de si*. Trata-se de uma saída que também pode ser uma perda – de si e dos outros – para sempre. Por isso, o silêncio dos momentos terminais, como o dos “espaços infinitos”, também apavora. A alteridade da morte acena, pois, com a promessa de libertação, mas, por si mesma, não liberta. Ela abre caminho para a transcendência, mas não chega a consumá-la. Não basta morrer para passar ao outro que o ser. É preciso viver de outro modo.

A morte é apenas mais uma contrafação da transcendência, a exigir, também ela, saída.

Ora, se a medicina pode prover recursos para retardar o avanço da morte sobre a estrutura biológica do sujeito, ela nada pode fazer para sanar a sua *condição* mortal. Há um sem-número de remédios contra os assaltos da morte, mas nenhum para um *eu* que morre. O

¹³⁰ Este aspecto “pessoal” de que a morte parece revestir-se é atestado em inúmeros registros do imaginário dos povos. Na literatura brasileira, deparamos exemplo disto no poema “Consoada”, de Manuel Bandeira, em que o poeta simula um *encontro* com a morte:

Quando a indesejada das gentes chegar
(Não sei se dura ou caroável),
Talvez eu tenha medo.
Talvez sorria ou diga:

- Alô, iniludível!”

(**Opus 10**. In *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1996, p. 307)

¹³¹ Cf. SUSIN, L. Carlos, *op. cit.*, pp 181-182.

morrer permanece cravado em seu coração como um agulhão inextirpável. Portanto, a morte não é problema passivo de solução, mas dilema crucial a exigir uma redenção que o sujeito não tem como dar a si mesmo. Segundo Levinas, é pela *relação com o Outro* e somente por ela que o eu, sempre sujeito à fatalidade da morte, pode deixar de se tornar cativo de seu poder. A relação com o Outro é “mais forte que a morte” porque, como esta, depõe a soberania do eu, leva-o para além de si mesmo, sem entretanto ameaçá-lo de aniquilamento.¹³² A relação com o Outro é mais forte que a morte, ainda e sobretudo, porque suspende a primazia ontológica do gozo e, transmutando a subjetividade em dom para o Outro, esvazia a carga de ameaça do que possa haver de eventualmente destrutivo na morte, *pois esta já não pode arrancar do sujeito uma vida que, a rigor, não mais lhe pertence*. A relação com o Outro permite ao eu nascer para uma *vida nova*, sobre a qual a morte já não tem poder, mesmo conservando todo poder.

Mas – *de que* relação com o Outro propriamente se trata aqui?

Como vimos, a primeira figura do Outro descrita na obra de Levinas é o feminino, visado na relação erótica. O feminino não somente difere do *sujeito conquistador* que frui, trabalha e se apropria das coisas, como constitui o próprio acontecimento da diferença: vindo de além do mundo, e resguardado a um mistério que nenhuma indiscrição saberia devassar, ele tanto mais acende o desejo do sujeito e o impele a sair de si, quanto menos se rende à sua luz e à sua posse.¹³³ Mas o ímpeto erótico, pelo qual o sujeito se atira à alteridade feminina em uma busca sem termo, é equívoco, ambíguo, na medida em que tende irresistivelmente a aplacar-se como consumo e gozo da carne da amada, numa impossível fruição do transcendente, ficando assim a meio caminho de desejo e necessidade, linguagem e concupiscência, diálogo e

¹³² “Esta situação em que sucede ao sujeito um acontecimento que ele não assume, sobre o qual nada pode, mas com o qual, de certo modo, se enfrenta, é a relação com outrem, o face-a-face com outrem, o encontro com um rosto no qual o Outro se dá e, ao mesmo tempo, se oculta.” (TA, 67)

¹³³ Cf. p. 98 e ss deste trabalho.

egoísmo, não alcançando libertar o sujeito de si mesmo, mas instalando-o na *solidão a dois* da vida amorosa.

Outra figura da alteridade é o filho. Relação com “um estranho que, sendo completamente outro, é eu”¹³⁴, a paternidade dá ao sujeito a oportunidade única de superar o seu “egoísmo trágico” de hipóstase, ao desdobrá-lo no eu do filho. Ela funda uma inusitada via de transcendência no interior da ordem ontológica: é *identificação na distinção*.¹³⁵ Mas, poderá semelhante milagre da “transubstanciação” imunizar o sujeito contra o veneno da mortalidade? Não, certamente, se ele se limitasse a *renovar* o ser do pai no ser do filho, pois neste caso bastaria que uma das gerações de herdeiros não legasse sucessores às gerações seguintes, para que a morte completasse a sua obra. A nosso ver, de acordo com o pensamento de Levinas a paternidade somente chega a ser “mais forte que a morte” caso a vida do filho venha a contar para o pai mais do que a sua própria, dando-lhe ocasião de existir como dom para o filho, de modo que *ser ou não ser* já não constitua, para ele, a questão.¹³⁶ Mas, neste caso, já não se trata de meramente passar a própria vida ao filho, e de continuar a existir nele, mas de receber do filho a chance de passar a uma outra vida – *um-para-o-Outro*, vida ética –, sobre a qual nem mesmo a regência inexorável da morte tem poder, como acabamos de ver mais acima.

Portanto, somente na relação ética – *relação sem relação*, responsabilidade por outrem “a fundo perdido”, sem razão, medida ou retorno –, pode o sujeito deixar de ser para-a-morte, não por tornar-se invulnerável ao seu mal fatal, evidentemente, mas por já não retirar o sentido de sua vida de si mesmo, do gozo de si mesmo, senão da responsabilidade por outrem, cujas vida e morte passam a *fazer sentido* para o sujeito antes e além das suas próprias. Se, como vimos, o eu nasce no gozo, a morte não teria como atingir uma dimensão da vida

¹³⁴ Cf. citação à página 129.

¹³⁵ Cf. p. 129 e ss.

¹³⁶ Deve-se advertir que o pai não pode absolutamente *produzir* essa passagem à relação ética, como se esta dependesse apenas, ou sobretudo, de sua decisão. Antes de mais nada, é o filho quem dá ao pai a possibilidade de fazer-se dom.

constituída para além do gozo – e precisamente aí residiria a *glória* da vida ética, transcendendo gozo e sofrimento, vida e morte, ser e não ser. Assim, somente esse *outro sentido* propiciado pelo bem, e estrangeiro às razões do mundo, pode fazer face ao sem-sentido da morte, que ameaça o mundo com o nada; somente a loucura (meta-racional) do bem¹³⁷ pode responder ao absurdo (irracional) da morte, descortinando uma inaudita fecundidade nos desertos do padecimento:

Que no mal que me persegue me atinja o mal sofrido pelo outro homem, que ele me toque, como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim mesmo* e meu *conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem – *não se encontra aí, no mal, na “intenção” da qual tão exclusivamente no meu mal sou o destinatário, uma abertura ao Bem? A teofania. A revelação. O horror do mal que me visa, fazendo-se horror do mal no outro homem. Abertura do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação.* (DVI, 181-182)

Consideremos mais atentamente *quem* é outrem, e em que consiste a vida ética por ele inaugurada.

4.5 ALTERIDADE ÉTICA

Reconhecer outrem é reconhecer uma fome.

¹³⁷ “A Alma é o Outro em mim. O psiquismo, o um-para-o-Outro pode ser possessão e psicose; a alma é já semente de loucura.” (AE, 111) Com efeito, “sem essa loucura nos confins da razão o *um* resistiria e, no coração de sua paixão, recomençaria a *essência*.” (AE, 85)

O discurso de Levinas sobre o Outro começa por retirá-lo da perspectiva lógica que, desde os gregos, comanda a filosofia. Nessa perspectiva, outrem é, como qualquer “outro”, o avesso da identidade do “mesmo”. Trata-se, para Levinas, de aventar um discurso que não caminhe com a lógica nem contra ela, mas à sua margem; que não opere como solitária “visão do todo” (*theoria*), senão como escuta do que justamente transcende a totalidade do que se oferece à razão. Para o filósofo, não há nada que essa razão monológica possa dizer com sentido a respeito de outrem, anteriormente à sua revelação por si mesmo. Outrem não é o outro do sujeito/Mesmo, do qual se diferenciaria por contradição formal, como se diferenciam o claro e o obscuro, direita e esquerda, par e ímpar. Dizer um desses termos já é, por inversão, referir-se ao outro, uma vez que ambos pertencem à mesma ordem dual que lhes funda o sentido, e se implicam por necessidade lógica. Dizer um termo já é, em certo sentido, *saber* do outro, cuja manifestação não constitui, portanto, real novidade. Outrem não é um *outro* qualquer: ele significa a partir de si mesmo – é pura expressão de si mesmo –, sem qualquer relação prévia com a identidade do sujeito, sobrevivendo de fora do seu mundo, como o estranho e o estrangeiro.

O discurso de Levinas sobre o Outro também o subtrai ao primado da ontologia. Em sua perspectiva, eu e outrem não são indivíduos que partilham a mesma essência e se diferenciam entre si pelo acréscimo de qualidades singulares; não são exemplares distintos do gênero humano, nem contam como números de uma série de seres humanos. A identidade do eu – e a alteridade de outrem que lhe faz face – não se constituem por algum conteúdo quidditivo referido a uma ordem ontológica geral. A originalidade e a força do discurso levinasiano sobre o Outro começam, inclusive, já em seu modo peculiar de considerar o eu: para o filósofo, a identificação do eu não corresponde ao “vazio de uma tautologia” que estabelecesse neutra e anódina equivalência do sujeito a si mesmo (Pedro é Pedro como $A=A$), nem a uma “oposição dialética ao Outro”, mas, como vimos, é o “concreto do

egoísmo”, a disposição do sujeito de gozar e apropriar-se do mundo, cujos momentos são o corpo, a casa, o trabalho, a posse e a economia. (TI, 26). Ser eu não é ser igual a si mesmo, mas existir *para si*, como interioridade, separado da totalidade das coisas, mantendo-se no mundo e convertendo-o em morada:

A *maneira* do Eu contra o “outro” do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se*, existindo aí *em sua casa*. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é, no entanto, autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração; encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de *se manter*; não como a famosa serpente que se agarra mordendo a sua cauda, mas como o corpo que, na terra exterior a ele, *se agüenta e pode*. O “em sua casa” não é um continente, mas um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. [...] O lugar, o ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo. (TI, 25)

Ora, é justamente em relação a essa existência separada e *para si* do eu, que consiste em “permanecer”, “possuir” e “poder”, que outrem significa o *absolutamente outro* ou, na expressão de Levinas, o outro “metafísico”.¹³⁸ O que outrem contrapõe ao eu não é meramente uma outra identidade distinta da sua, nem outra liberdade a dividir espaço com a sua, nem outra vontade a chocar-se com a sua vontade, mas a transcendência, a soberania e, num sentido bastante preciso, a “superioridade” de sua alteridade, “anterior a toda iniciativa e a todo imperialismo do Mesmo” (TI, 26), sobre a qual *o eu não pode poder*. Outrem significa menos uma diferença ontológica em relação ao eu que uma interdição ao seu egoísmo: é o forasteiro que “perturba” a permanência do eu em seus domínios, escapando à tematização da

¹³⁸ “O Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. Dessas realidades, posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*.” (TI, 21)

consciência, à fruição do corpo, ao ordenamento interior da casa, à instrumentalização do trabalho e ao apossamento econômico, cortando os fios intencionais que ligam o eu ao mundo, impondo um limite insuperável à expansão de seu reino. Outrem é o “fruto proibido” da existência gozosa do eu¹³⁹, e põe em questão “a sua alegre posse do mundo”. (TI, 62) Mas é também o forasteiro que vem *bater* às portas de sua *casa*, instando-a a abrir-se ao que vem de fora, convocando o sujeito a uma disposição de abertura e acolhimento a que, por si mesmo, ele jamais poderia chegar. Outrem dá ao eu a possibilidade de renascer como dom – uma das poucas, talvez a única possibilidade que, a rigor, ele não tem como dar a si mesmo.

Ora, nessa interdição ao gozo inscrita na visitação de outrem, nessa “impugnação de minha espontaneidade pela presença de outrem” (TI, 30), que permite à subjetividade descobrir-se como acolhimento e dom, radica o que Levinas denomina *ética*. Portanto, este termo perde aqui o acento predominantemente normativo de que se revestira na tradição ocidental desde os gregos – em que designa a adesão consciente a um conjunto de regras que asseguram a realização dos seres humanos e sua justa convivência em sociedade –, para designar o *acontecimento* decisivo e definitivo do encontro com a alteridade de outrem, acontecimento que a um tempo é abalo, dor e trauma (mais desinstalador que todo *thauma* contemplativo), mas também passagem e *despertar* do sujeito para a sua medida propriamente humana. Em Levinas, a ética não é obra de uma razão solitária, por mais lúcida e transparente que esta venha a ser para si mesma, mas fruto de encontro e ensino, ou antes, fruto do ensino inscrito em todo verdadeiro encontro: “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo ensino.” (TI, 182) Nessa perspectiva ética, a questão da verdade já não se decide pelo tanto que o sujeito esteja exposto à claridade da evidência ou à obscuridade da dúvida, mas pelo tanto que permaneça ou não encerrado em si mesmo. Aqui, a caverna do eu é o próprio eu. Nenhuma clareza

¹³⁹ Cf. SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 221.

suplanta a luz que advém da revelação da alteridade do Outro, e por isso sequer se poderia conferir, a rigor, o estatuto de *racional* a um discurso tecido à margem do encontro e do diálogo. Nesse sentido, “é preciso uma luz para ver a luz.” (TI, 171) A revelação da alteridade de outrem constitui, assim, o evento instaurador da própria razão. Passar ao Outro, acolher a sua alteridade, deixar-se calcinar¹⁴⁰ pela severidade de seu olhar que interdita o imperialismo do eu e ordena à justiça, é o mortal rito de iniciação pelo qual o sujeito precisa passar para receber a revelação do sentido do humano. Doravante, a ética é a ótica; ser humano, ou é ser moral, ou não é ser humano.¹⁴¹

No pensamento de Levinas, a alteridade de outrem parece trazer a única interdição ao imperialismo do eu. Tudo o mais é passivo de consumo e apropriação, tudo o mais se integra à espessura frutiva do mundo. Mas em que consiste propriamente essa resistência não violenta, “sem resistência” e, no entanto, imperiosa, imposta pela alteridade do Outro ao eu? Donde vem o poder de interdição – o veto a todo poder – inscrito na visitação de outrem? Por que, afinal, a sua alteridade chega a imperar até mesmo acima do imperioso mandato a gozar e possuir a terra, que faz o eu levantar-se como eu? Que (contra) poder é esse de outrem, pelo qual um eu monárquico vem a ser despertado de sua solidão e deportado para além de seus domínios?

De acordo com o pensamento de Levinas, a “resistência ética” do Outro de modo algum se imporia ao eu pelo fato deste reconhecer ou projetar em sua alteridade uma dignidade semelhante à sua própria. Essa interdição ética não nasce de uma reciprocidade abstrata; ela não comanda as relações inter-humanas com a força de uma lei ou de um cálculo moral cuja validade impor-se-ia por igual a todos, mas, muito pelo contrário, apodera-se de mim como um acontecimento seminal, único e i-repetível, a cada vez que me relaciono com a alteridade

¹⁴⁰ Com esta referência ao aspecto “abrasador” da alteridade de outrem, temos em vista uma afirmação atribuída a Kierkegaard, segundo a qual a verdade não é conceito, mas “um ferro em brasa que queima quem o toque.”

¹⁴¹ Cf. PIVATTO, Pergentino, “Ser moral ou não ser humano”. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. 1999.

de *cada* outro homem. E o que nessa alteridade impõe limite à minha soberania é, antes de mais nada e sobretudo, sua transcendência infensa à posse e ao poder, a *santidade* de sua presença forasteira que ordena o respeito e a justiça, e em cuja grave epifania – irredutível a qualquer fenômeno do mundo – já se escuta o primeiro de todos os mandamentos que comandam as relações entre os homens: “não matarás”.¹⁴² Receber outrem *como outrem* é saber-se em relação com alguém que *não se pode matar*. Mas o que impõe limite à soberania do eu é, também e paradoxalmente, a extrema *exposição* de outrem ao poder, o seu caráter precário e indefeso, sua vulnerabilidade à violência, ao ultraje e, em última instância, à morte, já pelo simples fato de achar-se em relação com o eu, como se na *santidade* desprotegida de outrem se insinuasse a iminência de sua supressão, assim como na relação erótica com o mistério do feminino se insinua a tendência à profanação. Mais até do que meramente exposto à possibilidade eventual de que eu venha tirar-lhe a vida, o Outro é, dentre todos os entes, o único que posso ter a tentação de *querer matar*, justamente por ser o único cuja epifania é uma absoluta interdição a qualquer forma possível de apropriação e violência:

A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar. (TI, 177)

Poder matar o Outro a um mínimo gesto e, no entanto, *dever* respeitá-lo acima de todas as coisas do mundo; poder reduzir outrem a cinzas, extorquir seus bens, apagar seu nome, sem poder conquistar ou suprimir a sua alteridade, cuja transcendência só faz liberar-se com ainda

¹⁴² É preciso ressaltar que o termo “mandamento” é aqui retirado de seu sentido religioso estrito. Não se trata de prestar obediência a uma lei que se crê revelada por Deus, mas de sujeitar-se a um mando de justiça inscrito na própria epifania de outrem. Inteligir outrem já é fazer-lhe justiça.

mais força sob os golpes vãos da morte e do esquecimento – eis a tensão de precariedade e santidade, humildade e altura, presente na relação ética.

Bem entendido, tudo isso independe das intenções e poderes mortíferos que, *de fato*, o Outro possa contrapor a mim, e de minha eventual fragilidade diante de um Outro mais poderoso do que eu. Em léxico heideggeriano, diríamos que o discurso de Levinas se move aqui em nível “existencial”, e não “existenciário”.¹⁴³ Assim, à parte seus poderes e intenções, outrem é, como tal, por força de sua alteridade mesma, o “estrangeiro” a quem falta o chão de *meus* domínios e o abrigo de *minha* casa, o “despojado” destituído de *meus* bens, e sua estranheza – que também é liberdade independente de minha liberdade – é, por si mesma, uma “penúria” dirigida a tudo o que sou, tenho e posso. Vindo de outro lugar, ou antes, vindo do não-lugar do próprio movimento de *vir* – do não-lugar da visita –, outrem é, enfim, o “hóspede” a demandar entrada na espessura vital de *meu* mundo. Assim, sua transcendência é, ao mesmo tempo,

a sua ausência do mundo em que entra, a expatriação de seu ser, sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro ante o Mesmo que, por sua vez, é o autóctone do ser, sempre privilegiado em sua morada. O Outro, o livre, é também o estranho. A nudez de seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha de sua nudez. A existência *kath autó* é, no mundo, uma miséria.¹⁴⁴ (TI, 62)

¹⁴³ O nível *existencial* concerne às estruturas do *Dasein*, enquanto o *existenciário* se refere às contingências factuais de seu exercício de existir. Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo – I**, op. cit., “Notas Explicativas”, pp 310 e 311. Evidentemente, semelhantes categorias não se aplicam senão de modo alusivo ao discurso levinasiano sobre a alteridade ética, cujo sentido transcende o nível da consciência intencional e condena à implosão toda tentativa de reduzi-lo a estruturas conceituais. Subentende-se aqui a diferença entre *Dizer* – linguagem ética – e *Dito* – linguagem conceitual –, fundamental ao pensamento levinasiano.

¹⁴⁴ O termo *kath autó* designa o caráter exterior do Outro em relação ao eu e ao mundo. O que o constitui como Outro é a sua alteridade mesma, e não a sua obra de identificação, suas qualidades ontológicas ou seu significado no mundo.

Portanto, reconhecer outrem é “reconhecer uma fome”. Reconhecer outrem – “é dar”. Mas – e a ressalva é fundamental para Levinas – “é dar ao mestre, àquele que se aborda como ‘o senhor’, numa dimensão de altura.” (TI, 62) Com efeito, um dos mais importantes aspectos da ética levinasiana consiste em chamar a atenção para a constitutiva *assimetria* da relação eu-outrem. Se a perspectiva fosse ontológica ou política – em que prevalece uma racionalidade do universal, guiada pelo conceito –, não haveria dúvida de que, enquanto seres humanos ou cidadãos, o eu e o Outro gozam de igual dignidade. Mas, no viés ético, focado no *acontecimento* da revelação da alteridade de outrem, este é descrito vindo *de cima*, ensinando a sua alteridade e ordenando a justiça, e paradoxalmente a sua altura ética se eleva tanto mais majestosa, e tanto mais impõe obediência, quanto mais animada de pobreza e súplica. O Outro é *mais* do que o eu – pois comanda-o e julga-o – na mesma medida em que é *menos* – pois suplica os seus recursos. (TI, 193) Somente a majestade ética de outrem pode abalar o senhorio ontológico do eu.¹⁴⁵

Antes que se interprete essa altura ética de outrem como uma espécie de grandeza numinosa da qual ele seria portador, é preciso outra vez advertir, com Levinas, que não se

¹⁴⁵ Falando a partir da tradição espiritual judaica, Levinas evoca quatro figuras bíblicas como modelos concretos de alteridade: o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro. Destituídos de bens, lar ou pátria, cada um desses personagens vive a seu modo uma situação de exílio mundano, em que se apresenta com toda pureza e crueza a condição de vulnerabilidade a que permanece exposta a alteridade de outrem. Pedimos vênha para citar um trecho que, apesar de longo, e extraído de uma obra já amplamente referida nesta pesquisa, deixa falar com argúcia e delicadeza raramente vistas o sentido dessas figuras bíblicas, tais como as compreende Levinas, pondo o acento sobre o seu aspecto *encarnado e sensível*, o que em muito condiz com a perspectiva que guia a nossa própria leitura da obra levinasiana: “O pobre, o órfão a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores –; não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais –; não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades e sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade. O corpo nu – de nudez real porque não bela, transida por necessidades não satisfeitas – está votado ao frio e à fome, de modo irrecuperável. A interioridade está votada à vergonha e ao ‘estar-jogado’, sem projetos e sem possibilidades. Órfão, sem o *eros* paterno, cortado de seu passado ‘pessoal’, sem eleição e, por isso, sem benção e sem unicidade, jogado como um elemento indiferente do mundo. Viúva, sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro, ou então com o próprio futuro – os filhos – condenados pela falta de economia e de pão: a viúva seria a imagem mais real do proletário. Estrangeiro, sem um lugar próprio, sem uma pedra onde repousar a cabeça, sem uma pátria à qual se integrar, sem uma paisagem familiar, sem a correlação eu-mundo, um errante no mundo que não é seu, homem do deserto.

Todas estas situações se cruzam e se juntam: são solitários, sem obras, sem história, sem recursos e sem economia, sem energia ‘humana’ e sem bondade no ser. E, no entanto, não são abstração: existem, de fato, no mundo, mas estranhos ao mundo, sem servir para algo no mundo, marginalizados e inconvenientes. Estão no presente como quem não goza e não domina, sem possuir o tempo. Atualmente não atuam, mas sofrem em solidão, expostos a todas as alienações.” SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 201.

trata de atribuir ao Outro qualquer propriedade ontológica que viesse a distinguí-lo como “mais” ou “melhor” que o eu, mas apenas de reconhecer nele, diante da soberania do eu, uma *posição* de transcendência, assim como uma *ex-posição* ao poder e ao dano, e uma *de-posição* como estrangeiro e despojado, que fazem de outrem, quem quer que ele seja, alguém em *situação ética* de comando.

Servindo-se de uma metáfora para frisar o desnivelamento intrínseco à relação ética, Levinas refere-se à “*curvatura* do espaço intersubjetivo”. Faz parte desta “curvatura” ou assimetria, também, a não-reciprocidade da relação: diante da alteridade estrangeira, inerme e súplice do Outro, o eu contrai obrigações de hospedeiro sem que isto implique da outra parte qualquer obrigação de retorno ou reconhecimento. As obrigações de outrem não dizem respeito ao eu. Levinas justifica esse importante aspecto da relação ética com uma constatação ordinária: a de que “o que me permito exigir de mim mesmo não se compara ao que me sinto no direito de exigir do Outro.”¹⁴⁶ Introduzir nessa i-reciprocidade ética a cobrança de “retribuição” ao bem “prestado” pelo eu, a pretexto de “fazer justiça” aos seus direitos, seria ferir mortalmente o sentido de justiça que aqui se tem em vista. A justiça não é algo que eu *possa fazer* ou não ao Outro, que dependa de minha escolha ou boa vontade, e cujos méritos deveriam ser atribuídos a mim; a justiça coincide com o reconhecimento do Outro e das obrigações correlatas que ele me impõe e, por isso, embora dependa evidentemente de mim para ser posta em obra, ela é, em última instância, iniciativa e dom do Outro. Fazer justiça ao Outro é tão somente reconhecê-lo. Não se pode cobrar que se faça justiça ao eu *face a* outrem, senão *em meio a* todos os homens, no espaço homogêneo da sociedade, feito de relações simétricas e recíprocas, em que o eu é deposto de sua soberania mundana para contar como um sujeito entre os demais, mas, por isso mesmo, passa a ser depositário dos mesmos direitos e deveres que todos, recebendo a justiça, então, o sentido distributivo e retributivo – isto é,

¹⁴⁶ *Apud* SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 215.

sistêmico – com que é ordinariamente pensada. Mas a justiça na qual o eu se inicia por iniciativa de outrem é de outra ordem – ou melhor, é fora de ordem, an-arquica. Como a gratuidade do gozo, essa justiça – a própria bondade do bem, a mutação do egoísmo do eu em um-para-o-Outro, passagem do reino do ser à aventura ética – também é “a fundo perdido” ou, do contrário, não seria bondade, mas cálculo e ganho, produção e consumo, gozo, implemento de ser, enfim, momento do mundo ou egoísmo.¹⁴⁷

Enquanto alteridade vinda *de cima*, o Outro impõe uma nova “investidura” à identidade “sem falha” do eu. Como vimos, a alteridade de outrem não significa uma *outra identidade* a dividir espaço com o eu, mas *outro que a identidade* e, por isso, não confronta o eu nem o ameaça com a usurpação de seus espaços vitais; não disputa com ele a sua participação no *ser*, no *ter* e no *poder*, mas, ao contrário – e mais grave –, revela o que possa haver de “arbitrário” e “violento” em sua liberdade, caso esta permaneça entregue a si mesma, despindo-a de sua suposta inocência e revelando-a “mortífera em seu próprio exercício”. (TI, 71) Se conhecer o Outro é fazer-lhe justiça, é também reconhecer-se, enquanto *eu*, a um passo da injustiça, independentemente dos próprios méritos ou deméritos. Como a *santidade* de outrem, a arbitrariedade a que tende o eu decifra-se em nível ético, e não ontológico.

Se, por absurdo, fosse dado ao sujeito existir a sós em seu mundo, sua liberdade continuaria a ser o que, em princípio, é: inocente fruição do mundo e de si mesma, dissipação de alegria e poder, em meio às lutas e labores para assegurar-se no ser. Mas há outrem, e o que seria gratuidade e jogo acaba se revelando, na vida social, arbitrariedade e guerra. A liberdade precisa, portanto, justificar-se. Precisa receber uma investidura “que a liberte do arbitrário”. (TI, 71) Assim, a vida ética começa a germinar na *vergonha* pela qual o eu, reconhecendo-se injusto ou violento com relação a outrem, deixa-se ensinar e comandar por sua alteridade. O que essa vergonha põe a nu já não é, como no plano ontológico, minha

¹⁴⁷ Segundo Levinas, a bondade “consiste em ir aonde nenhum pensamento iluminador se apresenta de antemão, em ir sem saber onde. Aventura absoluta, numa *imprudência* primordial, a bondade é a própria transcendência.” (TI, grifo nosso)

possível pobreza ou fraqueza diante de um Outro mais poderoso que eu, mas, justamente ao contrário, minha tendência a apoderar-me dele, minha *indignidade* face à exposição indefesa de um Outro cujas exigências e súplicas eu violo ou ignoro. Sob a vigência dessa vergonha fundadora, a injustiça cometida a outrem se revela ainda mais inaceitável para mim do que o mal sofrido por mim próprio – ainda que se trate de uma ótica que nem de longe tenha prevalecido no pensamento ocidental, mais ocupado em meditar sobre a possibilidade da liberdade e de sua realização do que sobre a sua justificação e sentido:

A crítica de si mesmo compreende-se, ora como uma descoberta de sua fraqueza, ora como uma descoberta de sua indignidade; isto é, quer como um conhecimento do fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa. Pode distinguir-se no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objetivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo. (TI, 70)

Segundo Levinas, para descobrir a “facticidade injustificada do poder e da liberdade” é preciso “medir-se com o *infinito*” que se revela na alteridade de outrem. (TI, 71) A idéia do infinito – herança cartesiana – designa “a relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa” (TI, 37), e significa a distância infinita que separa o Outro do eu. A idéia do infinito prostra o eu com a revelação do Ideal, não porque o pusesse diante de um ser superior ou da pureza “ideal” da essência – que afinal se integra à vida intencional da consciência –, mas porque revela um Além sobre o qual, como se disse, o eu *não pode poder*. O ideal ou “perfeição” do infinito não significa, portanto, plenitude de ser, mas absoluta subtração ao poder – ou santidade. O infinito também envergonha o eu porque revela o que há de “mortífero” em sua ingênita tendência a apropriar-se da alteridade de outrem, abolindo precisamente a distância infinita que o separa dela. Assim, o infinito da

alteridade instaura a própria possibilidade de *epifania* – advento do novo, despertar do tempo – na “clareira” do mundo. De acordo com esta perspectiva, a rigor sequer se poderia falar em “idéia” do infinito, pois o *ideatum* que aqui se tem em vista “está infinitamente afastado de sua idéia.” (TI, 36) O infinito não “significa” – fala; não se manifesta – revela-se; não é objeto, mas linguagem. Pensá-lo é, pois, “fazer mais ou melhor do que pensar.” (TI, 36)

Ora, pensar o infinito – fazer mais ou melhor do que pensar – é, para Levinas, *desejá-lo*. Não se tratasse de uma contradição nos termos, dir-se-ia que o desejo é a “intencionalidade” pela qual o eu “visa” o infinito. Dito mais propriamente, o infinito *revela-se* como o desejável. Mas o termo “desejo” perde doravante o sentido ordinário de carência e falta, em que é entendido em perspectiva intramundana¹⁴⁸, para significar o movimento de *saída* ou de resposta ao infinito, que não conclui em satisfação e não permite ao sujeito que deseja retornar a si; é desejo *metafísico*, voltado “para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.” (TI, 22) O que distingue o desejo metafísico da mera necessidade é que, enquanto esta nasce do eu e sossega na satisfação, aquele é “uma aspiração animada *pelo Desejável*” e jamais pode aplacar-se.¹⁴⁹ O desejo metafísico é, assim, “insaciável”, não porque correspondesse a uma “fome infinita” do infinito, mas justamente por não demandar alimento. (TI, 50) É uma fome do infinito que, por assim dizer, “alimenta-se da própria fome”, e uma relação paradoxal que, quanto mais se intensifica e se estreita, tanto mais amplia a distância entre quem deseja e quem é desejado.

Na perspectiva de *Totalité et Infini*, o eu que deseja a alteridade de outrem não precisa desta para suprir qualquer carência que ele não pudesse satisfazer por si mesmo, com os recursos – inclusive humanos – de seu mundo. Esse eu é, lembremos, *separado*, independente, por existir *em e para si*, na auto-suficiência do gozo e na eficiência da vida

¹⁴⁸ Como em *De l'Existence à l'Existant*, conforme se viu no 2º capítulo.

¹⁴⁹ Lembremos o que foi dito da volúpia erótica como relação com a alteridade do feminino, no capítulo passado.

econômica, como o soberano habitante de seu mundo. Ora, a insídia do desejo metafísico consiste em despertar nesta existência compacta e suficiente uma *outra fome*, em princípio discreta, mas que termina por revelar-se o começo de uma outra vida e de uma outra ordem de sentido, e para cuja impossível satisfação não bastariam ao sujeito todos os inesgotáveis recursos de seu mundo. Fome insaciável, portanto, não por lhe faltarem recursos, mas por não ser fome de recursos ou de gozo – ou fome *de si*, em última instância –, mas fome de... Outro que si, fome daquele que não permite que a fome cesse. Condenando o sujeito a uma fome sem saciedade, o desejo metafísico converte em inanição a farta espessura de seu mundo, e faz conhecer uma peregrinação sem repouso, e um exílio sem retorno, aquele cuja identidade – como a de Ulisses – se tece na pertença ao que é seu. “Infelicidade do feliz”, “necessidade luxuosa”, o desejo metafísico marca a própria transfiguração do ser em bondade:

Em relação à noção clássica de substância, o desejo marca como que uma inversão. Nele o ser torna-se bondade: no apogeu de seu ser, desabrochado em felicidade, no egoísmo, pondo-se como *ego*, ei-lo que bate o seu próprio recorde, preocupado com um outro ser. Isso representa uma inversão fundamental, não certamente de uma qualquer das funções do ser, função desviada de sua finalidade, mas uma *inversão de seu próprio exercício de ser*, que suspende o seu movimento espontâneo de existir e dá um outro sentido à sua insuperável apologia. (TI, 50)¹⁵⁰

A relação com a alteridade de outrem confere ao desejo nova *sinceridade*, distinta daquela atribuída ao “apetite” dos alimentos terrestres, descrito em *De l’Existence à l’Existant*. Enquanto na relação intramundana o eu se lança, direto e reto, ao que lhe apetece, na relação inter-humana ele se expõe à exposição da alteridade de outrem, que – sem equívoco e sem chance de fuga – desperta o seu desejo. Num caso, a sinceridade do desejo é impossibilidade de não consumir; no outro, é impossibilidade de não responder; num caso, é franqueza vital,

¹⁵⁰ Grifo nosso.

gozo, saúde; no outro, retidão ética, justiça. Ora, a clara cisão entre o desejo metafísico voltado para o infinito “invisível” e “intocável” da alteridade, e o desejo mundano ávido pela pletora sensível dos alimentos terrestres, poderia sugerir um dualismo de sabor quase platônico – como se o desejo metafísico remetesse a uma vida além de (ou contra) sensibilidade, corpo e mundo –, que não toca senão superficial e enganosamente o pensamento levinasiano, segundo o qual, ao invés, não se trata de transcender a esfera da encarnação, mas justamente de *conferir novo sentido à encarnação, a partir da transcendência ética*, conforme veremos mais adiante. Noutras palavras, a vida ética não ordena o sujeito a indispor-se contra seus apetites terrestres ou sua suficiência econômica, mas os re-significa como dom para outrem. Não incita o sujeito a desertar a sua morada mundana, mas a franquear suas portas para a entrada do Outro.¹⁵¹

¹⁵¹ Assim se posiciona Ágata Zielinski sobre um suposto dualismo subjacente ao pensamento levinasiano: “Certes, Levinas affirme toujours que le Désir peut naître d’un besoin satisfait. Mais les domaines concernés par ces deux formes d’‘intentionnalité’ sont séparés: le besoin tend vers la matérialité, qui fait faire au sujet un retour sur sa corporéité; le Désir, en revanche, tend vers une transcendance qui ne peut trouver son lieu dans la matérialité, qui ne se resume pas aux choses du monde. Le besoin est le domaine de l’immanence corporelle, de la contingence. Le Désir vise le domaine de la transcendance: cet Autre vers lequel il tend et d’où il vient. Reste l’impression que Levinas reproduit ici un schéma dualiste classique. Mais l’ambigüité du Désir et de l’importance du corps permet précisément à Levinas de se situer au-delà de cette tendance dualiste. En effet, le Désir aura pour corollaire de transformer le rapport au monde délimité par le besoin: par un ‘mouvement en retour’, *le Désir orientera le rapport à la matérialité vers l’Autre*. La responsabilité issue du Désir portera aussi sur l’usage des ‘biens de ce monde’ pour les orienter vers autrui.” Op. cit, p. 74. Grifo nosso.

5 ENCARNAÇÃO ÉTICA (II): O EU EM EXÍLIO

A sensibilidade é um pré-original não-repousar sobre si.

5.1 A EPIFANIA DO ROSTO

O olho não reluz – fala.

Segundo Levinas, nenhuma iniciativa do eu poderia livrar a distância infinita que o separa da alteridade de outrem. Na medida em que revela o infinito – o desejável acima de todo pensamento –, a alteridade não se dá a ver, não é captada pelo sujeito, mas apresenta-se *por si*, de frente e de face, fazendo coincidir o que revela e quem revela – em suma, é *rostos*. Expressão de si por si, o rosto constitui o próprio modo como o infinito se revela, ou sua “desmedida medida pelo Desejo”. (TI, 49). Desejar o infinito é, sem mais, acolhê-lo no rosto.

O termo “rostos” não conserva aqui o sentido plástico ou fisionômico corrente, em que designa o conjunto mais ou menos “harmonioso” de olhos, lábios, nariz, testa, tez, apto a suscitar uma experiência estética dita “agradável” ou “desagradável”¹⁵²; ou o sentido iconográfico, segundo o qual os traços do rosto manifestariam, por exemplo, a alma de uma cultura ou a história de um povo. Em Levinas, o rosto não remete além de sua epifania: é “abstrato”, “nu”, isto é, fora de contexto e avesso à forma, rompendo a figuração plástica ou a representação sócio-cultural em que se mostra – furtando-se, enfim, à luz¹⁵³ – para se *fazer ouvir*: “O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida de seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath autó*. *Exprime-se*.” (TI, 37-38)

¹⁵² Com efeito, “Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto não se reduz a ela.” (EI, 77)

¹⁵³ No âmbito da luz, o rosto deixa de apresentar-se por si para ser visado como objeto, cujo significado se constitui a partir do horizonte ótico em que se dá a ver: “A visão não é uma transcendência, mas empresta um significado pela *relação* que torna possível. Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si. A luz condiciona as relações entre dados – torna possível a significação dos objetos que se encontram lado a lado. Não permite abordá-los de frente. [...] Ver é, pois, ver sempre no horizonte. A visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo ser.” (TI, 171)

Em sua apresentação por si, o rosto é a própria recusa de se fazer conteúdo: a rigor, ele não pode ser visto, nem tocado, sequer entendido. (TI, 173) Não é “máscara” ou “persona”, coisa entre coisas do mundo. Não obstante franquearem o acesso mais direto à presença do Outro, para Levinas a visão e o contato estão longe de se imporem como “gestos arquetípicos da retidão”, justamente por não permitirem que o rosto de outrem se expresse; deparam a presença de outrem, sondam sua espessura mundana, recobrem-no de significados, mas não recebem a sua palavra. O contato e a visão sincronizam o tempo de outrem ao do eu, estreitando ao máximo o seu ansiado acercamento, mas por isso mesmo não transpõem o abismo de solidão que os separa. Com efeito, aproximar-se do Outro não é diminuir a distância que me separa dele, mas ao contrário, aceitar essa distância como invencível e deixar que *ele* venha a mim a partir de sua alteridade mesma. A aproximação acontece na voz passiva. A verdade a respeito de outrem não está, portanto, no ver, nem no captar – “modos da fruição, da sensibilidade e da posse”, “relativos” e “egoístas” –, senão na “transcendência em que a exterioridade absoluta se apresenta exprimindo-se.” (TI, 154) A verdade reside no face-a-face, entre a palavra de quem apela e a de quem responde; não consiste em desvelar o ser do Outro, mas em cumprir o que ele ordena. É retidão. Assim, o rosto “não reluz” – fala. Ele instaura o reviramento da imagem em linguagem¹⁵⁴, da representação em desejo, do entendimento em justiça. É a presença viva da santidade de outrem entregue à sua própria luz. Sua epifania não é aparição votada à contemplação, mas palavra adventícia – ordem de

¹⁵⁴ Em Levinas, a linguagem deixa de significar apenas, ou sobretudo, como intercâmbio de idéias – em que, precisamente para que haja troca, importa que as idéias possam ser entendidas *do mesmo modo* pelos que participam no jogo da linguagem –, para significar a expressão da diferença do interlocutor a quem me dirijo; significa, portanto, menos sistema de signos e significados do que fala ou discurso. Nesta perspectiva, a troca de idéias com o interlocutor (o “dito”, segundo a terminologia de *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*) já se dá a partir de e a reboque do chamado à responsabilidade (“dizer”) que comanda a relação com a sua diferença: “A linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a *revelação* do Outro. É nessa revelação que a linguagem, como sistema de signos, somente pode constituir-se. O Outro interpelado não é representado, não é dado, não é um particular, por um lado já aberto à generalização. A linguagem, longe de supor universalidade e generalidade, é que as torna possíveis. A linguagem supõe interlocutores, pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio é ético.” (TI, 60) Para uma visão abrangente da questão da linguagem em Levinas, cf. FERON, Etienne. **De l’Idée de Transcendance à la Question du Langage**: l’Itinéraire Philosophique d’Emmanuel Levinas.” Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

justiça, súplica de recurso – que sacode a solidão do sujeito e o convoca à resposta, sem possibilidade de trapaça ou esquiva. Essa palavra não significa, pois, antes de mais nada, como uma proposição dirigida ao entendimento do interlocutor e passível de formar sistema com a sua palavra; não é juízo, mas pro-vocação anterior e exterior ao jogo de significados, que desinstala o interlocutor da neutralidade lógica do discurso para despertá-lo à não-indiferença pela diferença do Outro: “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar.” (TI, 179)

Por mais densa e rica que seja a sua textura mundana, e indefinidas as interpretações que possa propiciar, em última instância o rosto significa como apelo à *responsabilidade*. Vê-lo já é “reconhecer uma ordem”. Esse apelo inscrito no rosto é a pedra de toque que faz o sujeito enfeitiçado por si mesmo despertar à vida ética, ou ao sentido *tout court*. Precisamente porque é uma ordem – “seriedade severa da bondade”, “gravidade do inelutável” que “gela todo riso” (TI, 179) –, o apelo à responsabilidade nada tem a ver com a volubilidade dos “bons sentimentos” ou com a disposição “altruísta” a doar-se à “causa” do Outro, inclinações “subjetivas” que podem concluir em exaltação das “virtudes morais” de um eu “consciente” e “coerente consigo mesmo”. Calcinando tudo o que, no sujeito, é estritamente *seu* e, nessa medida, o impossibilita de receber a alteridade de outrem, o apelo à responsabilidade impõe-lhe o inequívoco da retidão como única resposta possível à santidade do rosto que o interpela. Somente a partir dessa retidão “severa” e “grave”, que simplesmente mira a face nua do Outro e responde à sua súplica, sem maiores intenções e arroubos e, sobretudo, sem nenhum mérito, é que a subjetividade pode expandir-se em “compaixão”, “compromisso social”, “filantropia”, “altruísmo” e nos tantos outros modos possíveis de relação para-o-Outro, sem o perigo de terminar por enredar-se ainda mais em si mesma. Se, por hipótese, fossem concluídas todas as possíveis tentativas de desconstruir – *à la* Marx, Nietzsche ou Freud – as inúmeras formas de ideologia social ou auto-engano travestidas de “caridade”, é bem possível que o apelo à

responsabilidade, por sua própria simplicidade severa, viesse a resistir, qual fogo inextinguível, como o único nome possível do amor ao próximo: “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem *Eros*, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência”. (EN, 143)

Mas a responsabilidade “severa” a que o rosto apela não se esgota na perspectiva egológica e monológica do pensamento ocidental, como resposta à “voz” inapelável da consciência obrigando à coerência consigo mesmo e, somente então, a uma relação normativa com o Outro – conforme o estoicismo, Kant ou Sartre, dentre tantos outros exemplos –, mas deve entender-se no sentido literal e heteronômico de resposta à ordem *do Outro*, estrangeiro e despojado, a cuja “miséria” não posso permanecer “surdo”. (TI, 179) Nesta perspectiva, a responsabilidade supõe que se esteja não tanto aferrado à própria consciência, em um viril respeito ao princípio de justiça, quanto aberto – “todo ouvidos” – à presença-palavra suplicante do Outro; supõe que o sujeito seja em princípio afetado ou afetável, sem domínio e sem defesa, pelo rosto nu de outrem, a ponto de não poder não tomar para si a sua palavra, ainda que venha a recusá-la. A responsabilidade começa numa “afecção pelo desigual”¹⁵⁵; é menos impossibilidade de trair-se, que de fechar-se ao apelo de outrem e livrá-lo à própria errância. Ela nasce, portanto, como um grão de vulnerabilidade ou uma suscepção a sofrer com o Outro e acolher a sua alteridade, que escava um vão na substância maciça do eu e o compele – apesar de si! – para além do gozo.¹⁵⁶ Por maior que seja a impressão de “iniciativa” e “atividade” associável aos gestos ditos “responsáveis”, no sentido aqui considerado a

¹⁵⁵ Cf. o texto “*Don Quichotte, l’ensorcellement et la faim*”. In: *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset, 1993, p. 196. Este texto será analisado mais abaixo.

¹⁵⁶ No tópico conclusivo deste capítulo, será desenvolvida uma exposição mais detalhada da noção de vulnerabilidade a partir da virada semântica de *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, em que a categoria de sensibilidade deixa de significar exclusivamente como fruição ou gozo para dizer o próprio recebimento do Outro, até a constituição da subjetividade em *um-para-o-Outro*, cuja figura prototípica é a maternidade.

responsabilidade reside antes na *paixão* pelo Outro – obra de paciência, “passividade mais passiva que toda passividade” – que na aplicação de normas em seu benefício.¹⁵⁷

5.2 MÃOS QUE DÃO

*Dizer ‘Tu’ atravessa meu corpo até as
mãos que dão.*

Se a responsabilidade nasce como *patientia* ou recebimento afetivo do Outro, ela se consoma como dom de si ao Outro. Com efeito, responder a outrem consiste em “encontrar *recursos*” à sua miséria “essencial”. (TI, 193) E o primeiro recurso que o eu encontra para dar ao Outro suplicante, “despojado” e “nu”, que lhe visita, é a própria riqueza de *seu* mundo – tudo o que ele é, pode e tem: seu corpo, sua casa, trabalho, posses. O dom de si começa no dom do que é seu. Assim, a responsabilidade por outrem impõe um transtorno radical à morada mundana do eu, como se esta deixasse de gravitar em si mesma para tornar-se apta a receber e suprir o Estrangeiro que vem bater à sua porta. Um eu senhorial, que detém a iniciativa de sua relação com o mundo, apropriando-se deste como objeto de visão, posse e gozo, é instado a existir na voz passiva, sujeitando-se a uma ordem irrecusável – mesmo se recusada – que o impele a arrancar-se do que é seu para convertê-lo em dom ao Outro. Assim, por mais que o gesto de dar pareça vigorar na voz ativa, como todos os atos que perfazem a

¹⁵⁷ Evidentemente, a aplicação de normas pela qual se tenta *fazer* justiça a todos e cada um em uma comunidade humana, constitui aspecto indescrivível da relação ética. Mas a originalidade da posição de Levinas consiste em mostrar que essa dimensão voluntária, racional e universal da responsabilidade só não corre o risco de deixar de ser ética – decaindo em instrumentalização política ou burocracia estatal, por exemplo – se permanecer radicada na responsabilidade assimétrica e i-recíproca do face-a-face: “É sempre a partir do Rosto, da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece a idéia de equidade, sobre a qual está fundada a idéia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma ‘pesagem’, de comparação, de pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a 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, 144)

soberania mundana do sujeito, em última instância, como já foi dito, é outrem quem dá ao eu a chance de existir como dom, e quem comanda o processo de re-significação ética de sua existência mundana.

Ora, prover recursos à “miséria essencial” de outrem significa pôr à sua disposição o que, originariamente, é objeto de meu gozo.¹⁵⁸ Nesse sentido, o gesto de dar interrompe e re-significa o movimento primigênio, frutivo e sensível, pelo qual o eu vem ao mundo e permanece nele. Dar é suspender o próprio gozo em benefício do Outro; é inaugurar a possibilidade inaudita de que o gozo do Outro venha a significar para si mais do que o seu próprio; é arrancar-se do próprio mundo como eixo existencial, sem entretanto deixar de nutrir-se dele. Trata-se, pois, de um para-além-do-gozo e do mundo somente possível *a partir* do gozo e do mundo. Com efeito, quem não fosse capaz de gozo, não seria capaz de dom; quem não soubesse quão incomensuravelmente rica e amável é a vida, não saberia o significado de oferecê-la a outrem; quem não se erguesse, enfim, como *eu*, vibrando de senhorio mundano, não teria como responder ao Estrangeiro que lhe suplica. Por isso, não se pode estimar todo o alcance e a profundidade do dom como resposta ao apelo inscrito no despojamento do rosto sem recuar às relações sensíveis e encarnadas a partir das quais o eu se tece como gozo no mundo. Se o dom abre uma nova ordem de sentido na existência, é porque ao dar aquilo de que frui, o eu *se dá a si mesmo* naquilo que dá, recebendo uma outra constituição – ética – para além de sua identidade mundana. Ao oferecer o que é seu a outrem, o eu *vai além do eu*, batendo um “recorde” que jamais poderia atingir por si mesmo. Assim, o êxodo ético da subjetividade para além da identidade do *eu* só se pode dar como evento sensível, pois é já como evento sensível que o eu nasce e se mantém. Ademais, não se vê como uma consciência transcendental, cuja vida consiste em apropriar-se do significado das coisas, assimilando-as à certeza de si, pudesse perder-se a si mesma para fruir dos elementos

¹⁵⁸ Essa articulação de dom e gozo será retomada e aprofundada no tópico conclusivo deste capítulo, a partir de *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*.

do mundo e, muito menos, para escutar e responder ao rosto que suplica pelos recursos do mundo. A consciência transcendental é *a-pática*, surda e muda: por toda parte, só vê e escuta a si mesma, e só encontra a si mesma. Assim, conforme o pensamento de Levinas, o “fato primeiro da linguagem” – da relação ética – é a *encarnação*¹⁵⁹ da subjetividade, que consuma o acolhimento da alteridade do Outro e faz a consciência pura “transbordar”, oferecendo “poderes novos a uma alma que já não é parálitica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade.” (TI, 183) A relação ética é a transmutação da “avidez do olhar” em generosidade “*incapaz de abordar o Outro de mãos vazias.*” (TI, 37)

A rigor, os “poderes” que a encarnação ética oferece ao sujeito permitem-lhe justamente ir *além do poder*: pois “acolher” e “dar” – verbos fundamentais da subjetividade responsiva – é *deixar* a outrem, respectivamente, a fruição do espaço vital e dos recursos do eu. É “abrir” as portas da morada que *me* abriga, e “esvaziar” as mãos que apanham *para mim*, instaurando um vazio receptivo na espessura do mundo, repleta da presença soberana do eu. Assim, a encarnação ética permite à subjetividade transcender a vigência do *eu posso* com que o sujeito corporal originariamente toma posse do mundo¹⁶⁰; não para deixar de exercer o poder dessa posse – o que sequer é possível, pois isto equivaleria a deixar o mundo –, senão para dar lugar ao Outro; não para tornar o eu menos presente ao mundo, mas para franquear o mundo à presença de outrem.

Portanto, não obstante chame a atenção para a inadequação do contato, da visão, da fruição erótica e dos demais modos de relação sensível, “relativos” e “egoístas”, como formas

¹⁵⁹ “Considerar a linguagem como uma atitude do espírito não equivale a desencarná-la, mas precisamente a dar conta da sua essência encarnada, da sua diferença em relação à natureza constituinte, egológica, do pensamento transcendental do idealismo.” (TI, 183)

¹⁶⁰ Levinas adverte contra o equívoco de assimilar essa concepção de encarnação a reboque da linguagem ética, à descrição da corporeidade como *eu posso*, a partir da relação do eu com o mundo: “Mas a encarnação tomada como fato primeiro da linguagem, *sem indicação da estrutura ontológica que ela realiza*, assimilaria a linguagem à atividade, ao prolongamento do pensamento em corporeidade, do *eu penso* em *eu posso*, que tinha certamente servido de protótipo à categoria do corpo próprio ou do pensamento encarnado, que domina uma parte da filosofia contemporânea. A tese apresentada aqui consiste em separar radicalmente linguagem e atividade, expressão e trabalho, apesar de todo o lado prático da linguagem, cuja importância não se poderia subestimar.” (TI, 183) Grifo nosso.

de relação com a transcendência do rosto, para Levinas a relação ética não somente não pode ser concebida à parte da sensibilidade, como somente é concebível a partir de *outra sensibilidade*, hospitaleira e provedora, alterada pela presença interpeladora de outrem. *A vida ética consiste em uma alteração pelo Outro somente possível como acontecimento sensível. O eis-me aqui* – a prontidão a responder a outrem – significa “adstrição ao dar, às mãos cheias, à corporeidade; *o corpo é a própria condição do dar*, com tudo o que este custa.”¹⁶¹ De resto, ao passo que a consciência transcendental permanece idêntica a si mesma ao longo de todos os seus fluxos e relações intencionais, a possibilidade de ser alterado – certa vulnerabilidade ao Outro, ainda que mitigada – pertence à sensibilidade desde a sua constituição mundana, se lembrarmos que até o *corpo próprio* é descrito por Levinas como a ambigüidade de uma identidade que se constitui e se “agüenta” justamente na medida em que *vive de um outro* que não ela mesma.¹⁶²

Como se vê, o pensamento de Levinas move-se através de um contraste fundamental: se por um lado frisa a transcendência do rosto em relação aos modos egoístas da sensibilidade, por outro mostra a impossibilidade de responder à epifania do rosto sem envolver a sensibilidade e os recursos mundanos do eu. O que se joga nesse contraste sutil, mas decisivo, é a própria reposição do sentido de transcendência, que talvez constitua o mais importante aspecto da originalidade do pensamento levinasiano face à tradição greco-ocidental. O *além* a que tende a transcendência – isto é, a alteridade de outrem – não impele a subjetividade a uma espiritualidade pura, livrada a si mesma; não extrapola, em princípio e em absoluto, os “sentidos”, a “carne”, o “mundo” ou qualquer dimensão da existência finita e mortal do ser humano, mas o *egoísmo do eu*. Não deixa para trás a sensibilidade como tal, mas um *modo* de sensibilidade que consiste em fruir de si mesmo. O que a transcendência – o êxodo ético – permite superar não é uma existência terrena, que nasce, frui e morre, mas uma existência que

¹⁶¹ Levinas, E. “*L’extra-ordinaire de la responsabilité*”. In: *Dieu, la Mort et le Temps*, op. cit., p. 220.

¹⁶² Cf. cap. 2, pp 86-87.

vive *para si*; não é a impotência de um sujeito finito e precário, mas ao contrário, o seu poder de poder. Mas não apenas isto. Conforme o pensamento de Levinas, a transcendência ética não somente não vai além da carne e do mundo, como só se consuma *para dentro* da condição sensível e encarnada, como *mãos* que dão e *portas* que se abrem, como alimento para a fome, unguento para a ferida, veste para a nudez, como recurso, enfim, ao despojamento essencial do rosto estrangeiro e nu que me interpela, de modo que os menores gestos da existência dita “ordinária” passam a se revestir, nesta perspectiva, da maior gravidade possível de sentido.¹⁶³

Levinas não se peja de levar às últimas conseqüências essa ligação entre ética e encarnação:

Pode-se perguntar se vestir os nus e alimentar os famintos não nos aproxima do próximo mais do que o éter no qual por vezes se passa o Encontro de Buber. *Doravante, dizer “Tu” atravessa meu corpo* até as mãos que dão, para além dos órgãos de fonação. O que está de acordo com uma boa tradição biraniana¹⁶⁴ e com as verdades bíblicas. Ante a face de Deus não se deve comparecer de mãos vazias. Também é conforme aos textos talmúdicos que proclamam que “dar de comer” é uma coisa muito grande, e que amar a Deus de todo o seu coração e de toda a sua vida, é ainda superado quando se O ama com todo o seu dinheiro. Ah! o materialismo judaico! (DMT, 199, grifo nosso)

¹⁶³ Levinas indigita na analítica existencial de Heidegger – cuja grandeza precursora jamais deixou de exaltar – uma significativa desconsideração para com os aspectos “encarnados” da existência: “É curioso verificar que Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo – a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração.” (TI, 119) Esse descaso do pensamento heideggeriano pela fruição sensível e demais aspectos da existência encarnada se relaciona com a predominância de uma ontologia do mundo como clareira do Ser, de matriz grega, sobre uma ética do inter-humano como relação responsiva e encarnada com o Outro, de inspiração bíblica, como mostra com argúcia John Caputo: “A preocupação de Heidegger vira-se exclusivamente para a questão fenomenológica da ‘constituição’ do ‘mundo’, do modo como ‘funciona’, para a *techné* e a *phronêsis* como tipos de conhecimento prático, que, por assim dizer, iluminam o espaço público. Heidegger não estava minimamente interessado na noção daqueles que o mundo rejeita, das sombras que habitam as margens e vãos do mundo. No ‘mundo cotidiano’ de Heidegger não existem pedintes, leprosos, hospitais, desabrigados, doenças, crianças, refeições, animais. De um modo geral, nas conferências dos primeiros tempos de Friburgo, não existe muito espaço para aquilo que Merleau-Ponty designaria por ‘carne’. Contudo, o ‘Reino de Deus’ (*basiléia theou*) é um reino de carne, de banquetes e de fome, de aleijados tornados escorregados, de mortos ressuscitados, um reino de corpos no prazer e na dor, de carne e de sangue. No mundo da vida fática de Heidegger existem, contudo, imensas mesas, cadeiras, casas, ferramentas e instrumentos de todos os tipos, incluindo pisca-piscas de automóveis – ‘mesa, jarro, charrua, serrote, casa, jardim, campo, aldeia, caminho’ (GA, 63, 90) – tudo seres de ‘cuidado’ (*Sorge*) preocupado. Heidegger escutou o *Sorge* em ‘*sorgen um das tägliche Brot*’ (GA, 61, 90), mas subvalorizou o *Brot*, a esfera do pão e da carne.” In **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 100.

¹⁶⁴ O texto se refere a Maine de Biran, pensador francês do século XIX, autor de uma *filosofia do corpo*.

Numa palavra, não pode haver existência ecumênica sem existência econômica:

Mas a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de outrem. (Esta converter-se-ia, por isso mesmo, em idolatria, que incuba em todo ato de contemplação). A “visão” do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida econômica. 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 fechada e aberta a outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, e coincide com o Desejo de outrem absolutamente transcendente. (TI, 154)

No texto “*Don Quichotte, l’ensorcellement et la faim*”¹⁶⁵, deparamos o esboço de uma inusitada fenomenologia da fome, em que se articula de modo emblemático esse contraste sem contradição entre imanência carnal e transcendência ética. Situada em uma “profundeza” surda a toda “ideologia tranqüilizadora”, a fome é descrita como necessidade ou privação “por excelência”, que constitui a “grande franqueza da matéria”, e das quais a privação “lógica” não passa de derivação abstrata. A privação da fome é tal que recomeça a todo instante e desespera de si mesma, como alguém que “batesse a cabeça contra a parede”, em um apelo sem razão, sem visada ou tematização, como um movimento pré-intencional que se dirige para fora do mundo da luz. Súplica irreduzível a fórmula; questão que não opera sobre dados nem “se põe” como questão; questão “para-doxal”, sem resposta possível, a debater-se em seu interessamento exasperado, maior que o de qualquer outro apetite, a fome não visa – ao contrário do vazio intencional da consciência – nenhum significado, mas é uma “mendicidade infinita” que nenhuma harmonia cósmica consola ou cala. E é por essa mendicidade rebelde à ordem do mundo, de uma exigência grave e insondável, que, ainda depois de saciada, a fome

¹⁶⁵ In *Dieu, la Mort et le Temps*, op. cit., p. 195 e ss. Com algumas alterações que não comprometem o seu sentido geral, a base deste texto encontra-se publicada sob o título “*Secularisation et faim*”, na coletânea intitulada *Herméneutique de la Sécularisation*. CASTELLI, Enrico (Org.). Rome: Aubier - Éditions Montaigne, 1976, p. 111 e ss.

continua a dirigir uma questão sem resposta ao pasmo da consciência. É nesse sentido que, para Levinas, a humilde “empíria” da fome promove uma implosão na “epopéia do ser”, pela qual pode abrir-se uma brecha para além de sua totalidade autosuficiente e sagrada.¹⁶⁶

Ora, depara-se tal saída da totalidade do ser quando, de dentro de seu interessamento em ser ou *conatus essendi*, a fome do eu se abre em “espanto (*étonnement*) sensível à fome de outrem”; quando a lembrança da própria fome se “transfere” em sofrimento e compaixão pela fome de outrem, despertando o eu de sua suficiência e selando sua unicidade como responsabilidade irrecusável pelo Outro: “Transferência que significa a incessante responsabilidade e a impossível fuga que individua mesmo aquele que, saciado, não compreende o esfomeado e não cessa de escapar à sua própria responsabilidade, sem escapar a si. A individuação é esta impossibilidade de se furtar em se furtando, esta condenação a ser si mesmo.” (DMT, 200)¹⁶⁷ Se a contração dessa compaixão pela fome alheia não apaga a “questão” inscrita em minha própria fome – não cala a sua “mendicidade infinita” renovada a cada satisfação –, ela funda uma *outra dimensão de sentido* – ética – que vence a incapacidade de minha fome vir a fazer sentido por si mesma; ela descortina um *novo tempo* a partir e para além da imanência saturada de minha fome, que marca passo e desespera de si mesma. Se a relação ética não erradica nem justifica o “escândalo” da fome, ela lhe avia uma fecundidade de sentido tão forte como o seu próprio vazio, a ponto de fazer a vida “reter” o seu “sopro” e a sua “vitalidade de força que vai”, para recomeçar na vida do Outro. (DMT, 200)

Em suma, na “humildade” carnal da fome *desenha-se uma transcendência não ontológica que começa na corporeidade dos homens.* (DMT, 200)

¹⁶⁶ Observe-se que, nessa perspectiva, o acento é deslocado da correspondência entre fome e saciedade – princípio da vida “feliz” descrita em *Totalité et Infini* – para o vazio abissal da fome em si mesma, cuja escandalosa “mendicidade” permanece ressoando mesmo após a saciedade.

¹⁶⁷ Mais adiante, teremos ocasião de aprofundar essa articulação de sensibilidade, responsabilidade e unicidade.

5.3 PROXIMIDADE

Proximidade é gozar e sofrer pelo Outro.

Se o recurso à linguagem ética na descrição da subjetividade opera no pensamento de Levinas como “exasperação” da ontologia, fazendo-a dizer mais e melhor do que ela, por si mesma, pode dizer, é possível constatar que, após *Totalité et Infini* e, muito especialmente, nesta obra de culminância que é *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, o pensamento levinasiano só faz exasperar-se, explorando à exaustão as suas possibilidades de expressar o sentido extra-ordinário da alteridade ética, excluído da alternativa entre *ser* e *não ser* e avesso à visada intencional da consciência, e que somente a custo se acomoda aos limites do dito.

Se em *Totalité et Infini* o acontecimento ético comanda a livre iniciativa do sujeito, se a dinâmica do gozo é interrompida pelo acolhimento responsivo da alteridade de outrem e o eu (*moi*) constitui-se como tal “em meio à multiplicidade dos outros”, em *Autrement qu’Être...* essa perspectiva ética sofre uma radicalização extrema, a ponto de uma subjetividade já *expulsa de si mesma* e “desnucleada” tornar-se ponto de partida e centro de uma reflexão, a rigor, não mais fenomenológica, mas “metafenomenológica”.¹⁶⁸ Em *Autrement qu’Être...*, trata-se não somente de re-significar o estatuto mundano do sujeito a partir da epifania do Outro, mas de já pensar a constituição da subjetividade em chave ética, como se, de prospecção em prospecção, e de exasperação em exasperação, o pensamento levinasiano afinal surpreendesse a subjetividade *nascendo* desde a relação responsiva com a alteridade de outrem, da qual recebe a sua consistência identitária – paradoxalmente descrita como inconsistência e exílio –, e a cuja luz vem a decifrar-se o sentido arqui-originário da própria morada mundana do sujeito, com os mais diversos fenômenos que a constituem, mesmo os mais “terrestres”, como fome e alimentação, sofrimento e gozo, trabalho e posse, *eros*,

¹⁶⁸ Cf. KAYSER, Paulette. **Emmanuel Levinas**: la Trace du Féminin. Paris: PUF, 2000, p. 67.

morte... Se *Totalité et Infini* anuncia e fundamenta a tese da *ética como filosofia primeira, Autrement qu'Être...* já é escrito sob o seu influxo, expressando-se em linguagem efusiva, retorcida e rebarbativa, como se a transgressão do estilo filosófico corrente e a obsessão em reiterar de vários modos possíveis o sentido do *outramente que ser* antes confessassem a impossibilidade de dizer esse sentido de modo adequado, ou antes traíssem a inadequação da própria adequação como forma de expressão ética.

Portanto, mais do que intensificação ou “exasperação” da linguagem, configura-se de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'Être...* um deslocamento paradigmático de decisivas implicações filosóficas: passa-se, ora gradativa, ora abruptamente, de um sujeito idêntico e egoísta, que é o *Mesmo* face ao Outro, a uma subjetividade alterada em si mesma, que é *Outro-no-Mesmo*; passa-se da “morada” mundana à “expulsão” ética, de um “sujeito masculino”, proprietário e conquistador, à “subjetividade maternal”, vulnerável e receptiva, da “paternidade” à “maternidade”, do “hóspede” ao “refém”, da “trans-substanciação” à “substituição”¹⁶⁹, como se não fosse mais possível pensar a subjetividade em chave ética sem reconhecer nela certa fragilidade (*faiblesse*) e suscetibilidade de fundo, isto é, como se a subjetividade ética somente se decifrasse em perspectiva *feminina*, ao menos tal como esta é interpretada na tradição filosófica ocidental desde os gregos.¹⁷⁰

Em *Autrement qu'Être...*, o sujeito não se identifica primeiro para então abrir-se ao Outro, como se a resposta ética fosse uma iniciativa sob o seu poder. Antes mesmo de repousar em – e dispor de – si, o sujeito já se encontra surpreendido e *ferido* imemorialmente por uma voz estrangeira que o chama à responsabilidade, o que de um lado o vocaciona a uma “hospitalidade absoluta, incondicional, infinita”, até o debordamento de si por outrem –

¹⁶⁹ Cf. KAYSER, Paulette, op. cit., pp 67-69.

¹⁷⁰ Segundo Hegel, o princípio masculino seria “a atividade, a razão, o intelecto, a produção, o dia, o tornar-se sujeito da substância, a universalidade”, enquanto o princípio feminino seria “a passividade, o receber, a infantilidade, o receptáculo, o invólucro, a noite, a sensibilidade, o silêncio, a singularidade – momento a ser ultrapassado.” KAYSER, Paulette, op. cit., p. 83. A originalidade da interpretação levinasiana do feminino quiçá consista em retirá-lo da perspectiva ontológica, que o conceberia em relação dialética com o *princípio* masculino, no interior de uma totalidade dual, para pensá-lo em sentido *eminente*, como a própria revelação do humano enquanto aptidão da subjetividade a receber o Outro em si mesma.

configurando um *cogito hospitaleiro* segundo o qual “eu acolho, logo sou” –¹⁷¹, e de outro lado o desaloja de si mesmo sem possibilidade de retorno, a ponto de constituí-lo em um-*para-o-Outro*. Assim, um dos contrastes vitais da subjetividade ética reside no fato de que ela se tece na hospitalidade para o Outro – corpo feito abrigo, recurso feito dom, palavra feita resposta –, mas, por isso e nessa medida, permanece, em si mesma, “despojada, ‘desnucleada’, ‘expulsa de si’, ‘radicalmente exposta’”, “sem morada e sem abrigo, apátrida e sem repouso”¹⁷², reduzida a um *estatuto peregrino* assim descrito por Levinas: “Um sem atributo, sem sequer a ‘unidade do um’ a acrescentar-se como atributo essencial; um absolvido de toda relação, de todo jogo, literalmente sem situação, sem morada, expulso de toda parte e de si mesmo, dizendo ao Outro ‘eu’ (*je*) ou ‘eis-me aqui.’”¹⁷³

De *Totalité et Infini* a *Autrement qu’Être...*, é possível acompanhar esse processo de exasperação da linguagem a partir do acento sucessivamente posto sobre algumas categorias-chave, que se erguem como marcos paradigmáticos na interpretação da subjetividade em perspectiva ética. Ao passar da hospitalidade (basilar em *Totalité et Infini*) à proximidade¹⁷⁴, e desta à vulnerabilidade (exposta em *Autrement qu’Être...*), é como se a investigação do filósofo sondasse níveis cada vez mais profundos da vida ética, até atingir o núcleo da subjetividade – ou, mais precisamente, a *fissão* de seu núcleo –, com a categoria de *substituição*. Ora, de acordo com a linha-mestra que conduz esta pesquisa, veremos que, da hospitalidade à vulnerabilidade, do corpo feito dom ao dom feito corpo, das “portas abertas” e das “mãos que dão” ao “corpo materno”, passando pela ternura obsedante do contato, *a explicitação do sentido do um-para-o-Outro tanto mais se radicaliza e atila quanto mais se acentua a ênfase posta sobre a densidade carnal e sensível da subjetividade, como se a*

¹⁷¹ Cf. KAYSER, Paulette, op. cit., p. 74.

¹⁷² Cf. idem, ibidem, p. 82.

¹⁷³ Apud idem, ibidem, p. 82.

¹⁷⁴ A categoria de “proximidade” é desenvolvida pela primeira vez na obra de Levinas em um texto precursor denominado “Langage et proximité”, de 1966, incluído na recolha *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, sendo tematicamente retomada cinco anos mais tarde em um excerto intitulado “Proximité”, que consta como o 6º tópico do 3º capítulo de *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*. Ambos os textos servirão de base para a discussão que se segue sobre a questão da proximidade.

suscetibilidade a ser afetado pelo Outro, acolhê-lo e responsabilizar-se por ele constituísse o sentido originário – a própria vida – da corporeidade, mas também, e inversamente, como se afecção, acolhimento, dom e responsabilidade não pudessem fazer sentido senão enquanto gestos sensíveis, havendo entre sensibilidade e ética um nó impossível de ser desatado, ou antes perpassando ambas um mesmo sopro vital (pneuma) a lhes dar vida e sentido.

Tendo mencionado a categoria de hospitalidade, segundo o viés de *Totalité et Infini*, como uma primeira contração responsiva a incidir no (e desde o) interior da morada mundana, e pela qual se traça uma tênue linha divisória entre o reino ontológico e a aventura ética, passemos agora ao sentido ético da proximidade, antes de chegar à vulnerabilidade como consumação sensível do um-para-o-Outro, guardando entretanto o cuidado de ver nessas categorias não *etapas* sucessivas da relação ética ou fenômenos que pudessem acontecer em separado, mas (conforme dissemos acima) apenas distintos *níveis de sentido* da *mesma* relação responsiva com a alteridade de outrem. Assim, a rigor não se trata de *passar* de um marco paradigmático a outro, e sim de descobrir a proximidade no próprio limite da hospitalidade, e a vulnerabilidade no limite da proximidade, como se a categoria seguinte explicitasse e radicalizasse a anterior, numa prospecção enfática em demanda do sentido originário da relação ética, que – no extremo de seu esforço expressivo – Levinas traduz como *substituição* do Outro pelo *um*.

No sentido concebido por Levinas, o que qualifica a proximidade é, antes de mais nada, a impossibilidade de permanecer indiferente ante o rosto despojado e vulnerável que me chama à responsabilidade. Próximo é, pois, não propriamente aquele de quem estou perto ou do qual me acerco, mas aquele a quem sou instado a responder, ou ainda – caso se queira preservar o acento espacial do termo –, é aquele de quem me acerco na medida em que respondo ao seu apelo. Assim, ao aproximar-me do Outro não o tenho meramente sob os olhos ou ao alcance das mãos, como algo à mostra e disponível, mas encontro-me em vias de corresponder ao seu

chamado, numa *não-indiferença pela sua diferença*, trazendo-o sob minha constante e irrecusável guarda.

Antes mesmo de identificá-lo e mensurar a distância entre mim e ele, o próximo já me concerne por uma ordem sobrevinda de fora e traumáticamente, desinstalando-me e “desigualando-me” a mim mesmo, sem que me seja dado interiorizar a autoridade dessa ordem ou ponderar o seu direito sobre mim. Ao aproximar-me de outrem, já me reconheço a seu serviço e em atraso, e culpável – sem qualquer culpa imputável! – por esse atraso imemorial que jamais terei como sanar. (AE, 137-138) Por isso, a dinâmica responsiva da aproximação jamais termina de cumprir-se: quanto mais me aproximo de outrem, mais distante – isto é, em atraso – me encontro; quanto mais respondo, mais responsável sou; quanto mais quito o débito, mais o contraio (AE, 149), num passivo acrescentado indefinidamente, o qual não se deve interpretar a partir e em função do sujeito, como se correspondesse a um absurdo *déficit* ético a exigir impossível paga, senão a partir da já mencionada *assimetria* da relação ética, que expressa a distância infinita entre as exigências impostas pelo Outro e as responsabilidades contraídas pelo eu. Assim (e como já dissemos), o fato de nunca me aproximar o suficiente de outrem não significa que este seja inalcançável como uma espécie de semi-deus, infinitamente acima de mim em dignidade ontológica, mas, justamente ao contrário, que eu jamais termino de responder ao apelo humano, *demasiado humano*, a mim dirigido por sua alteridade despojada e vulnerável;¹⁷⁵ significa que a exigência inscrita nessa vulnerabilidade é *demais* para que eu dela me encarregue quanto deveria.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Acaso dever-se-ia interpretar nesse sentido as palavras do poeta Carlos Drummond de Andrade: “O mundo pesa sobre teus ombros como a mão de uma criança”, como se, quanto maior a vulnerabilidade de quem me responsabiliza, tanto maior o peso da responsabilidade?

¹⁷⁶ Reconsiderada a partir dessa ênfase ética trazida pela categoria de proximidade, doravante a hospitalidade significa, mais do que abertura de minha morada ao Outro, a suposição de que este *já é de casa*, como se a aproximação apagasse a fronteira entre o que pertence a mim e a ele, conferindo ao próximo uma *licença ética* sobre domínios que, no entanto, de fato e de direito, continuam meus. Essa *licença hospitaleira*, conferida ao próximo por sua própria proximidade, evoca outro célebre poema de Manuel Bandeira, não obstante a proximidade de que trata o poema não ser constituída de grave responsabilidade, mas justamente de intimidade e

A essa gravíssima responsabilidade pelo próximo, sem começo e sem termo, sem culpa e sem mérito, sem repouso e sem retorno, Levinas denomina *obsessão*. Aproximar-se de outrem é achar-se obcecado por ele, ingressando em um circuito responsivo ilimitado e exasperador, como se o *logos* da ética, que os gregos tanto aprofundaram na perspectiva da medida (*metron*), da reflexão (*fronesis*) e do auto-domínio (*sofrosyne*), afinal deparasse nesse *pathos* responsivo da obsessão a sua definitiva decifração ou, noutras palavras, como se o amor da sabedoria não pudesse efetivamente encontrar o que ama senão dando lugar a uma *sabedoria do amor*.¹⁷⁷

Mais do que meramente exaltar ou exagerar o sentido ético da responsabilidade, a ênfase trazida pelo conceito de obsessão contribui para *explicitá-lo*, na medida em que põe à mostra os aspectos de passividade, i-reciprocidade e desmedida que lhe são inerentes. Passividade, pois obcecar-se pelo próximo é se ver enviado – na voz *passiva* – por um chamado que não nasce de minha livre iniciativa nem tenho como assumir adequadamente e que, precisamente por permanecer *além* de meu poder de resposta, me obceca; passividade, também, porque obcecar-se pelo próximo é sofrer ou *com-padecer-se* com o seu padecimento, numa impossibilidade de repouso ou quietude, já que deixar de inquietar-se significaria tornar-se *indiferente* a essa *diferença* que não cessa de me convocar. A obsessão pelo próximo também frisa a i-reciprocidade da responsabilidade, pois é sofrimento “*na primeira pessoa*”, fora de sistema e sem contrapartida: por essa extrema singularidade e *an-arquia*, minha

cumplicidade, com laivos de leveza e humor – implicando inclusive a subversão de qualquer assimetria ontológica –, o que marca uma importante distinção em relação à perspectiva de Levinas:

IRENE NO CÉU

Irene preta
 Irene boa
 Irene sempre de bom humor.
 Imagino Irene entrando no céu:
 - Licença, meu branco!
 E São Pedro bonachão:
 - Entra, Irene. *Você não precisa pedir licença.*
 (**Libertinagem**, op. cit., p. 220. Grifo nosso)

¹⁷⁷ Cf. o final da nota 132, p. 157.

responsabilidade pelo próximo sempre dá “um passo a mais” em relação à sua eventual responsabilidade por mim (AE, 134), de modo que sou responsável não somente por aquilo que no próximo *apela* à responsabilidade – sua vulnerabilidade e miséria –, mas sou responsável por sua própria liberdade, incluindo seus erros e até a sua responsabilidade por mim, como se minha responsabilidade pelo Outro não fizesse sentido e não encontrasse a sua medida – conforme afirmou Santo Agostinho a respeito do amor divino –, senão transcendendo toda medida, sendo responsabilidade por todos e cada um, sem começo e sem fim, além de causa ou razão.

Sem essa inflexão de gratuidade conferida pela obsessão, e esse dispêndio de si a fundo perdido, sem essa exasperação do *pathos* – ou “grão de loucura” – a evocar estados patológicos, o *eu* poderia recobrar o seu primado, e a responsabilidade viria a ser interpretada como atitude do sujeito ou assimilada a um sistema de razões, perdendo o sentido heteronômico e esvaziando-se, assim, de sua transcendência ética. Evocando a clássica distinção formulada por Gabriel Marcel a propósito da constituição corporal da subjetividade¹⁷⁸, dir-se-ia que eu não *tenho* responsabilidade por outrem, mas *sou* essa responsabilidade, não obstante o verbo *ser* guardar um sentido equívoco de auto-referência que se trata aqui, justamente, de superar.

A obsessão responsiva revela-me *assinalado* e, mais ainda, *acusado*, e até *perseguido* pelo próximo, antes sequer de receber o seu apelo, e mesmo retendo o poder de recusar esse apelo ao qual, entretanto, não posso permanecer surdo. Os termos “assinalado”, “acusado” e “perseguido”, empregados em profusão na obra *Autrement qu'Être...*, enfatizam ao extremo o fato de que, em última instância, não pertence a mim nem a iniciativa de responder ao Outro, nem o poder de esquivar-me ao seu chamado. Em suma, na aproximação obsessiva descubro-se *refêm* do próximo, isto é, paradoxalmente entregue às mãos deste que trago sob a minha

¹⁷⁸ Segundo a formulação de Gabriel Marcel, “Eu não tenho meu corpo, sou meu corpo”.

guarda, não sendo doravante apropriado designar o *eu* no nominativo, como sujeito dotado de predicados e idêntico a si mesmo, repousando em si mesmo, e sim no *acusativo*, já que sua identidade desperta e se tece na responsabilização por essa alteridade intrusa que o ordena para além de si, revelando-o em débito desde a sua constituição:

Obcecada por responsabilidades que não remontam a decisões tomadas por um sujeito que contempla livremente e, assim, acusada daquilo que nunca fez, perseguida e rejeitada em si, encurralada em si, a ipseidade “reflete sobre si” na incapacidade absoluta de se subtrair à proximidade, ao rosto, ao abandono desse rosto, lá onde o infinito também é ausência. Mais exatamente, o aparecimento da ipseidade é a própria ação dessa gravidade no ser. (EDE, 285)

O mais significativo aporte da concepção levinasiana de subjetividade, ressaltado especialmente em sua obra de maturidade, parece residir aí: a vocação ética não se acrescenta à subjetividade como um atributo, nem apenas a enriquece com dons especiais ou uma nova dignidade, mas comunica-lhe o seu próprio sopro vital, sela o seu nome, ergue-a, enfim, à sua estatura humana. Todas as possibilidades de transgredir ou ignorar a *santidade* do Outro – todas as formas de imoralidade ou amoralidade – supõem a prevalência do sentido nele incrustado em relação a qualquer outro sentido. O próprio fato de que a relação ética, especialmente nas formas mais extremas de *um-para-o-Outro*, possa ver-se cada vez mais relegada, na vida social mediana, ao campo do extraordinário e da hagiografia, significaria para Levinas não um desmentido à sua “concretude”, mas uma confirmação enviesada de sua inexcedível altura.

Em conformidade com a primazia conferida ao sentido ético da subjetividade, para Levinas a comunidade com o próximo – descrita como *fraternidade* – começa em minha obrigação para com ele. (AE, 138) Antes de qualquer parentesco contraído por herança

biológica ou pelo contexto sócio-cultural, antes de qualquer vínculo de família, classe ou nação, sou *irmão* de meu próximo porque e enquanto respondo por ele, e essa fraternidade “abstrata” subsistiria intacta, e com ainda mais força, mesmo que se rompessem todos os elos mundanos que nos unem, pois o fato de outrem permanecer estrangeiro ao *meu* mundo constitui justamente um dos mais significativos aspectos que apelam à minha responsabilidade por ele. Assim, e ao contrário do que parece, não há, em perspectiva ética, nada em comum entre o irmão e eu; o irmão não é aquele em quem reconheço ao menos um traço de minha identidade, mas aquele cuja vulnerabilidade nua me insta a assumir o seu lugar; a proximidade entre nós não é feita, em primeira mão, de intimidade e cumplicidade, de memórias e segredos comuns, mas de uma vigilância responsiva que não desfalece; ela não é fraternidade entre iguais, ciosa de si e cerrada aos demais, mas, bem ao contrário, é obsessão pela diferença do meu próximo, que já se abre à diferença do próximo de meu próximo – isto é, o *terceiro* –, configurando a aventura de uma abertura responsiva incondicional, que não depara qualquer razão para deter-se e, em última instância, estende-se à comunidade de justiça com todos os homens.

Confirmando o viés apofático que tanto recorre em seu discurso, Levinas pontua a descrição da proximidade com uma série de indicações do que ela *não* significa.

Em primeiro lugar, a proximidade não é uma categoria espacial. Ela não mede o intervalo entre dois pontos do espaço, não é uma contigüidade objetiva sem referência à vizinhança do próximo. Caso fosse possível conceber originariamente a natureza e o espaço à luz de semelhante impassibilidade geométrico-física, não haveria significação “psicológica” ou “cultural” que os pudesse arrancar de seu horrível anonimato. O surdo rumor do *há* continuaria a vibrar infinitamente. Num arrazoado sinuoso, mas que no mínimo tem o mérito de explicitar os fundamentos epistemológicos de seu discurso, Levinas trata de demonstrar que não é sequer possível conceber o espaço geométrico sem nele implicar a proximidade do

próximo. Com efeito, conforme ele argumenta, a impassibilidade do espaço remete à igual coexistência de todos os pontos, sem que nenhum destes tenha qualquer privilégio sobre os demais, ante o sujeito que os concebe; essa sincronia homogênea de todos os pontos no espaço, por sua vez, reporta ao sentido humano da justiça – isto é, à igual dignidade de todas as diferenças humanas diante da razão que pondera e compara –, a qual supõe o acolhimento de *cada* diferença humana na proximidade. (AE, 129-130)

A proximidade também não é uma categoria ontológica. Como vimos, o eu e o Outro permanecem separados entre si por uma distância infinita, que não pode ser vencida nem por sua participação em um mesmo gênero nem, como em Heidegger, pela partilha de um mundo comum.¹⁷⁹ Não há passagem sem salto entre o *conatus* do eu e a *santidade* de outrem. Uma vez que o eu constitui-se como tal no egoísmo do gozo, fruindo a si mesmo em tudo o que frui e, desse modo, assimilando o mundo à sua própria identidade, a partilha de propriedades ônticas ou de um mundo comum poderia, no máximo, estreitar o nexos entre a sua solidão e a de outrem, poderia inclusive torná-los mais assemelhados entre si, mas de modo algum os aproximaria, pois a proximidade é uma *não-indiferença pela diferença* daquele de quem me acerco, que justamente implica a inaudita chance de *sair* da própria solidão para tocar a – ou antes *ser tocado* pela – alteridade do Outro. Assim, e como veremos adiante, a proximidade é uma modalidade do contato, e não da participação.

Enfim, e sobretudo, a proximidade não é uma categoria da consciência.

A atividade da consciência consiste em trazer à luz o ser das coisas, retendo sua identidade em meio ao fluxo das vivências e à multiplicidade dos fenômenos. Quer o objeto seja percebido, recordado, imaginado ou desejado, isto é, qualquer que seja a intencionalidade

¹⁷⁹ Na perspectiva de *Sein und Zeit*, o Outro não pode fazer sentido senão a partir da referência às possibilidades existenciais inscritas no mundo do *Dasein*: “O mundo da pre-sença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser de *pre-sença*, são e estão ‘no’ mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo.” O segundo grifo é nosso. Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo – I**, op. cit., p. 169 e ss. Para aprofundar o cotejo da concepção de intersubjetividade em Heidegger e Levinas, cf. PELIZZOLI, Marcelo. **Levinas – a Reconstrução da Subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

(*noese*) que o vise, é preciso que o seu significado (*noema*) se mantenha idêntico, para que ele venha a distinguir-se dos demais fenômenos que caem sob o raio da consciência. A intuição – essa primeira apreensão do sentido das coisas – é, pois, a intencionalidade arquetípica, que anima e sustenta as demais, ao permitir que o objeto se *apresente* à consciência e se assimile ao seu tempo.

Ora, ao passo que a intuição comporta certo distanciamento da consciência em relação ao objeto visado, na medida em que esta *assume* o significado do objeto a partir de um horizonte intencional e o assimila à sua própria identidade, o *próximo* é precisamente aquele que faz sentido a partir de si – fora do horizonte – e imediatamente, antes de qualquer visada intencional, convocando a consciência com uma “urgência extrema” que suspende e excede o seu poder de apreensão. (EDE, 279-80) O próximo não se mostra; sobrevém de além do contexto, mantendo-se no “não-lugar do vestígio”, vindo de frente e desfazendo, a cada vez, a sua manifestação. (EDE, 282) É como se ele sempre fosse o “primeiro a vir”, e como se viesse sempre pela primeira vez, *ensinando a sua novidade*, subvertendo a atividade intencional da consciência e assinalando-a com a sua singularidade exclusiva, que a obceca antes de assunção, reconhecimento, compromisso e contrato. (AE, 137-138) Assim, a obsessão responsiva que vibra na aproximação “queima a etapa da consciência por excesso”, fazendo com que a proximidade “seja uma presença anacrônica para a consciência: esta chega sempre atrasada ao encontro com o próximo”, e por isso “o eu é falível na consciência que tem do próximo, na sua má consciência.” (EDE, 279-280)

Mais ainda do que a expectativa antropocêntrica de reduzir o sentido das coisas à medida do sujeito, para Levinas o primado conferido ao paradigma da consciência no pensamento ocidental supõe a grave possibilidade de que o Outro venha a ser concebido, desde o princípio, à margem da fraternidade, como se permanecer indiferente à proximidade do próximo não constituísse uma forma de violar a sua alteridade e uma traição ao próprio

pensamento.¹⁸⁰ Assim, o primado conferido à consciência no pensamento ocidental assenta na duvidosa suposição de que esta possa começar e terminar, existir e se mover *em si mesma* – enfim, viver *de si mesma* –, sem deixar de ser *humana*.

5.4 CON-TATO E CARÍCIA

O contato é ternura e responsabilidade.

Para Levinas, a proximidade é um modo de *exposição e afecção* ao/pelo Outro que “desgarra” a consciência de si mesma e “sujeita” o sujeito à alteridade de quem o chama à responsabilidade. (AE, 133) No plano aqui considerado, como já mencionamos atrás, os verbos “expor” e “afetar” se conjugam na voz passiva – ser exposto, ser afetado –, na qual o sujeito perde a iniciativa e o comando da ação, e justamente por isso se vê “desgarrado” de si mesmo por este Outro *a quem é exposto e por quem é afetado*, vigorando no espaço do exílio ético. Em um artigo seminal intitulado “*Langage et Proximité*”, publicado em 1966 na obra *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, e que representa um marco no pensamento levinasiano (ao menos para a perspectiva que aqui nos interessa), ao levar a relação de sensibilidade e ética a níveis de articulação até então insuspeitados, essa exposição afetiva ao Outro é descrita como *contato*.

¹⁸⁰ “Não é o sujeito consciente precisamente o mesmo que não contrai nenhuma aliança com aquilo de que tem consciência? Não sente que todo parentesco com o objeto acabaria comprometendo a sua verdade? A aproximação é, ao invés, a implicação de quem se aproxima em meio à fraternidade. Ao tornar-se consciente e ser tematizado, o acercamento indiferente destrói esse parentesco, do mesmo modo que uma carícia que se surpreendesse como palpitação ou que tomasse posse de si mesma. A subjetividade daquele que se aproxima é, portanto, preliminar, an-árquica, anterior à consciência, uma implicação, uma aceitação na fraternidade. Esta aceitação na fraternidade, que é a proximidade, nós a designamos *significância*. Esta é impossível sem o eu (ou, mais exatamente, sem o si mesmo), que, em lugar de representar a significação, significa significando-se. A representação da significação nasce, ela própria, da significância da proximidade, na medida em que um terceiro rodeia o próximo.” (AE, 131-132)

No artigo citado, o termo “contato” é aprofundado em sentido metafórico, de corte ético, designando a relação imediata e não-indiferente com a diferença do Outro. “Contato” é exposição ao Outro e não abertura ao ser, e nesse sentido designa a própria “sinceridade”, isto é, a relação direta e reta com a alteridade de outrem, sem possibilidade de escape ou trapaça, sem a qual não haveria relação ética. O termo traz nova ênfase ao sentido da proximidade, como se mais do que estar *junto*, importasse *tocar* e *ser tocado* pelo próximo, vibrar e estremecer por ele, levando-se ainda mais longe os sentidos de acercamento e não-indiferença implicados na proximidade. Imediatez “mais antiga que a abstração da natureza”, no contato não se trata de investir sobre o Outro para anular a sua alteridade nem para suprimir-se nela, mas ao contrário, quem toca e quem é tocado permanecem separados entre si como se nada tivessem em comum, saltando a impossibilidade de fusão justamente quando maior é a proximidade. (AE, 137) O que qualifica o contato não é, pois, o mero encurtamento da distância espacial entre os que se tocam, até a fricção, e sim a máxima intensificação da *não-indiferença* de um para com o outro. Nesse sentido, se ser tocado pelo Outro significa despertar para a sua alteridade, tocá-lo constitui a mais inequívoca resposta ao seu apelo, ou o modo mais simples de dizer-lhe: “Eis-me aqui”.

Essa nova ênfase conferida à relação ética pela noção de contato inflete na reposição do sentido da linguagem. Com efeito, se em *Totalité et Infini* a linguagem é descrita como “contato através da distância, relação com o que não se toca, através do vazio” (TI, 154), uma vez que paira sobre o contato a desconfiança que Levinas reserva a toda forma de relação intencional, voltada para a apreensão da identidade daquele que se apresenta à consciência, em “*Langage et Proximité*”, ao invés, o contato não somente se torna indissociável da noção de proximidade (e nesse sentido não haveria “contato à distância”), como passa a constituir *o próprio sentido da linguagem*:

A hipótese segundo a qual a relação com o interlocutor seria ainda um saber resume o discurso ao exercício solitário ou impessoal de um pensamento, ao passo que o *kerygma* que contém a sua idealidade já é, além disso, *proximidade* entre o Eu e o interlocutor, e não a nossa participação numa universalidade transparente. Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato. (EDE, 174)

Mas, se o falar é contato – isto é, aproximação, não-indiferença pela diferença do interlocutor e, por fim, obsessão responsiva –, poder-se-ia também dizer que o contato é linguagem? E em caso afirmativo, o que propriamente se *diz* no contato? Para Levinas, o contato não é um modo da linguagem, mas o inverso; o contato nada diz ou comunica *senão o próprio contato*: é “aliança e cumplicidade ‘para nada’”, “sem conteúdo”, proximidade prévia “a toda convenção, a todo entendimento, mal-entendido ou desentendimento, a toda franqueza e a todo ardil”; o contato nada diz ou comunica *senão o próprio fato de dizer e comunicar*. (EDE, 282) Assim, antes de e à parte qualquer coisa que eu possa dizer a outrem, se nos engajamos em situação de comunicação, se entramos em contato, é porque vigora entre nós uma aliança ou fraternidade subliminar que torna possível a própria comunicação; mais importante que qualquer coisa que eu tenha a dizer-lhe, é o dom da fraternidade que faz nascer entre nós o próprio sentido de *ter o que dizer*: “Invocar ou relembrar a cumplicidade ‘para nada’ e a aliança sem eleição, é invocar ou relembrar a fraternidade que é entendimento sem objeto nem escolha e que, essência da proximidade, é condição de toda circulação de mensagens.” (EDE, 283)

O contato diz o dizer, comunica a comunicação, significa a significação – “*como a carícia*”. Marcando outra virada semântica em relação a *Totalité et Infini* – em que a carícia, descrita a partir da relação erótica, por vezes é apresentada como uma ambígua “complacência no compadecimento”, que se compraz no desvelo levado à vulnerabilidade da amada –, em “*Langage et Proximité*” a carícia é proximidade superlativa, ou exasperação da aproximação, na qual aquele que acaricia não cessa de se aproximar de quem o obceca por

não lhe ser possível deixar de obcecar-se, e inclusive pelo fato de sua obsessão tornar-se tanto maior quanto maior é a aproximação, como se quem acaricia fosse perseguido por quem persegue. A carícia é contato que se alimenta de contato, ou “uma fome gloriosa de seu desejo insaciável” (EDE, 281); ela descreve o insuperável hiato entre o contato e a obsessão, a aproximação e o próximo:

Aproximar-se de outrem é ainda perseguir aquilo que já está presente, procurar ainda aquilo que se encontrou, não poder estar desobrigado para com o próximo. Como acariciar. A carícia é a unidade da aproximação e da proximidade. Nela, a proximidade é sempre também ausência. O que é a ternura da pele acariciada senão o desfazamento entre a apresentação e a presença? (EDE, 281)

Ao contrário da visada intencional, na qual a consciência se reconhece e “repousa” no que vê, a carícia é a não-coincidência do contato consigo mesmo; ela está fadada a não encontrar o que busca, como se a pele acariciada não estivesse aí e não fosse senão um “vestígio” de si mesma. A ternura da pele acariciada é uma “disparidade” entre o toque e o tocado, é “suspensão de intencionalidade e teleologia”, dolência de uma ausência que suspende apoio e pouso a quem acaricia. (AE, 143-144) A carícia é esse achar-se a esmo e em suspenso. Aqui, a pele já não é superfície dotada de textura e calor, nem “proteção do organismo”, mas distância irrecuperável entre o “visível e o invisível”, finura inferior “ao infinitesimal”, no limite entre o fenômeno e a defecção do fenômeno. Essa discretíssima aparição da pele (mas se trataria, ainda, de aparição?) é como a de algo que já não está sob os olhos e à mão, à medida da vista e do toque. No entanto, menos ainda do que retirada da exposição, a pele do próximo é “*pobreza exposta no informe*”, “nudez, presença desamparada e em falência, miserável.” (EDE, 282) Sob a carícia de quem se aproxima, a pele não é marfim ou pelúcia em que os sentidos se demorariam e se esqueceriam no delíquio da fruição, mas

vulnerabilidade, desproteção, nervo exposto, frangalho, ruga (*peau à rides*), como se na nudez da pele falasse a nudez do rosto¹⁸¹, e como se acariciar a pele já fosse um modo de responder ao clamor do rosto.

Portanto, se Levinas aprofunda o sentido metafórico do contato em chave ética, é porque tampouco descarta o seu sentido literal, sensível e carnal, de con-tato, de *gesto tátil*, conferindo ao sentido do tato um relevo e, sobretudo, um acento quase desconhecidos no pensamento ocidental.¹⁸² Isto somente é possível na medida em que o tato deixa de ser considerado a reboque da visão, ora como uma espécie de visão embrionária, conduzida às tontas e às escuras, ora como extensão da visão, isto é, como uma forma de capturar pelas mãos o que é previamente captado pela vista – mas sempre ainda como uma apreensão da alteridade do outro pela identidade da consciência –¹⁸³; o tato sai, portanto, de um registro gnosiológico para significar *o protótipo da afecção sensível*, o primeiro e mais profundo recebimento, em si, do impacto da presença do outro, o primeiro e mais puro modo do *pathos*, como se não fosse possível se relacionar com a alteridade do Outro sem de algum modo tocá-lo e ser tocado por ele, sem ser de chofre atingido e afetado pelo seu corpo “transido” e “nu”, sem entrar em um *corpo-a-corpo* responsivo com esse corpo-Outro vulnerável e despojado, como se tocar e ser tocado pelo Outro já fosse, afinal, *se tocar para* a sua alteridade. Doravante, o tato detém inclusive a primazia na decifração do sentido do sensível em si:

¹⁸¹ “Rosto que está perto, contato de uma pele; rosto que se espessa como pele, e pele na qual, inclusive na obscenidade, respira o rosto alterado.” (AE, 143)

¹⁸² Para aprofundar a relação de corpo e contato no pensamento ocidental, cf. CHRÉTIEN, Jean-Louis. “Le corps et le toucher”. In: **L’Appel et la Réponse**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

¹⁸³ Levinas reconhece que “a estrutura de abertura, distinta em toda a sensibilidade, parece-se com a da visão, em que a sensibilidade é investida de saber.” Mas indaga se “mesmo na sua função intelectual, a visão terá perdido por completo a sua outra maneira de significar e se, nomeadamente, a expressão ‘comer com os olhos’ deve passar por pura metáfora.” Ora, para o filósofo, a própria sensação gustativa, ao invés de “esgotar-se em saberes que incidem sobre sabores”, consiste “em ‘penetrar’ os saberes recolhidos para penetrar como que na intimidade das coisas.” (EDE, 276-277, grifo nosso) A atividade sensorial não é, pois, apenas vidência e entendimento, mas também intimidade, contato. Mas Levinas vai ainda mais longe ao insinuar que, ao contrário do que parece, mesmo a visão é, *sobretudo*, contato e aproximação: “A visão é certamente abertura e consciência, e toda a sensibilidade que se abre como consciência diz-se visão, mas a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contato e a proximidade. O visível acaricia o olho. *Vê-se e entende-se como se toca.*” (EDE, 278, grifo nosso)

O sensível deve interpretar-se a título primordial como tato. Também aí o evento não reside na abertura sobre a quiddidade palpável do ser tocado; se bem que o contato possa transformar-se, mesmo então, em palpação. A “tese dóxica” subsiste para transformar o evento do contato em informação, em saber recolhido na superfície delicada ou rugosa das coisas, e para fazer deslizar assim o sensível para um discurso tematizante, identificante, universal. Mas, antes de se transformar em conhecimento sobre o exterior das coisas – e durante esse mesmo conhecimento –, *o tato é pura aproximação e proximidade, irreduzível à experiência da proximidade*. Esboça-se uma carícia no contato, sem que essa significação se transforme em experiência da carícia. Na carícia, a proximidade permanece proximidade, sem se constituir intenção de qualquer coisa, se bem que a carícia possa constituir-se como gesto expressivo e portador de mensagens. Aproximar não é a mesma coisa que o saber ou a consciência que podemos ter disso. No contato, as coisas são próximas, mas isso num sentido totalmente diferente daquele em que elas são rugosas, pesadas, negras, agradáveis ou até existentes ou não existentes. *A forma como as coisas são “em carne e osso” (segundo uma tradução consagrada da expressão husserliana *leibhaft gegeben*) não caracteriza a sua manifestação, mas a sua proximidade*. Uma idéia ou um valor podem intuitivamente dar-se como originais, mas não podemos nos aproximar de uma idéia. É preciso algo palpável. O sentido define-se por essa relação de proximidade. (EDE, 277-278, grifo nosso)

Assim, a perspectiva aberta pelo sentido ético da proximidade e do contato repõe e até subverte o significado do que é “real” e “concreto”. Aqui, real e concreto já não é, antes de mais nada, o que percebo e intuo, ou o que se manifesta “em carne e osso” à minha consciência, mas o que entra em relação comigo; real não é o fenômeno que se apresenta, mas o próximo que se acerca. Enquanto o fenômeno conta pelo que significa, o próximo significa pelo que fala ou apela; enquanto aquele extrai a sua concretude, sua “carne e osso”, da evidência, este a retira do fato de me interpelar e não me deixar indiferente; enquanto o primeiro me informa, mas nessa medida se incorpora ao meu mundo, o segundo me toca e me convoca, instando-me a *sair* de meu mundo para a relação. Doravante, “concreto” não é o que a consciência apreende, mas justamente o que a faz despertar para além de si. Nesse sentido, a vida sensível pode ser considerada sumamente “concreta” na medida, e somente na medida em que propicia contato e aproximação, e não por ser fonte da percepção ou condição material da atividade ideativa da consciência: “O concreto enquanto sensível é imediatez,

contato e linguagem. A percepção é proximidade do ser, de que a análise intencional não dá conta. O sensível só é superficial no seu papel de conhecimento. Na relação ética com o real, isto é, *na relação de proximidade que o sensível estabelece, cumpre-se o essencial. Aí está a vida.*” (EDE, 278, grifo nosso)

Se mesmo os seres da Natureza e os utensílios à mão podem tornar-se próximos a mim, podem entrar em contato comigo, não é pelo fato de que eles supostamente portem algum sentido que possa me falar, mas somente na medida em que neles permaneça vivo o vestígio da passagem do próximo como tal, isto é, outrem. É somente na medida em que foram *tocadas* por alguém que as coisas podem me tocar. Abandonadas à sua existência substantiva, elas permaneceriam mudas, e mesmo a inefável sinfonia da Natureza não passaria, para Levinas, de um eco do surdo murmúrio do *há*. Só a proximidade fala, e só sob o seu vigor as coisas ganham voz:

A proximidade das coisas é poesia; em si mesmas, as coisas se revelam antes de serem aproximadas. Ao roçar o animal, já o couro endurece na pele. Mas as mãos que tocaram as coisas, os lugares pisados pelos seres, as coisas que eles agarraram, as imagens dessas coisas, os fragmentos dessas coisas, os contextos onde esses fragmentos se integram, as inflexões de voz e as palavras que nelas se articulam, os sinais sempre sensíveis da linguagem, as letras traçadas, os vestígios, as relíquias – *sobre todas as coisas, a partir do rosto e da pele humanos, se estende a ternura*; o conhecimento volta à proximidade, ao sensível puro. A matéria, investida como objeto e utensílio no mundo, é também, por via do humano, a matéria que me obceca pela sua proximidade. *A poesia do mundo não é separável da proximidade por excelência ou da proximidade do próximo por excelência.* E é por referência à sua origem em outrem – referência que se imporia como estrutura *a priori* do sensível – que certos contatos frios e “minerais” só a título privativo se fixam em puras informações. (EDE, 278-279, grifo nosso)

A ternura é a face sensível – afetiva e sensorial –¹⁸⁴ da responsabilidade. Enternecer-se por outrem é, como dissemos, “estremecer” ou “ser tocado” por ele; é receber na totalidade vivente da própria carne, corpo-alma, o chamado a responder por sua miséria. Ao afirmar que “a partir do rosto e da pele” a ternura “se estende sobre *todas as coisas*”, Levinas ousa amplificar o seu discurso a uma inaudita dimensão ontológica, como se o regime de ternura transfigurasse os espaços e as coisas, a Natureza e os utensílios, arrancando o próprio *ser* ao senhorio do *há* anônimo e impessoal, tornando a existência, afinal, habitável, ou *como se à epifania ética da carne fosse dado o poder de alterar o próprio verbo instaurador da existência*.

Assim, em “*Langage et Proximité*” Levinas situa no coração da vida sensível, e em especial nesse humílimo gesto corporal, que é o tato – tão relegado, no pensamento ocidental, às formas mais primárias de conhecimento perceptivo –, o próprio nascimento do sentido ético: possibilidade de passar da relação intencional à proximidade, do paradigma da consciência ao da responsabilidade, da atividade cognitiva à paixão responsiva, da identidade do eu ao um-para-o-Outro, da indiferença da consciência ao enternecimento da sensibilidade.¹⁸⁵ Evidentemente, isto não significa que o sentido do tato, por si só, seja indício de relação ética, como se bastasse tocar ou ser tocado pelo Outro para responder ao seu chamado, e sim que não é possível receber e responder a esse chamado ético *sem um envolvimento sensível* que acontece, por excelência, como con-tato. Nos termos da lógica, dir-se-ia que o contato sensível não é nem de longe suficiente, mas é absolutamente necessário para que se consuma a relação ética.

¹⁸⁴ No conceito semítico de *carne* – que designa a totalidade vivente do ser humano –, impressões sensíveis e necessidades orgânicas encontram-se ligadas às reações e relações afetivas, de modo que *sentir* é, indistintamente, sensação e sentimento. Cf. CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David (Dir.). **Le Vocabulaire Levinas**, op. cit., p. 53.

¹⁸⁵ É estritamente nesse sentido que o artigo “*Langage et proximité*” pode ser considerado um divisor de águas no pensamento levinasiano.

Paixão, não-indiferença, enternecimento... Importa ressaltar que estes e outros aspectos referidos na descrição do contato e da carícia apontam para a insinuação de um decisivo desfalecimento (*défaillance*) ou “feminização” do sujeito na relação ética, para certa vulnerabilidade ou porosidade a pervadir o tecido da subjetividade de ponta a ponta, sem as quais não haveria como vencer o “imperialismo” do *eu* e ser ferido pela singularidade absoluta do Outro, de modo que a ética continuaria se reduzindo, quando muito, à viril aplicação de princípios universais e impessoais em consideração aos direitos do Outro. Importa frisar que a vida ética não começa no *poder* de agir como se deve, mas na suscetibilidade a *sofrer* o apelo do próximo, e que responsabilizar-se pelo Outro já é enternecer-se ou sensibilizar-se imediata e diretamente *por ele*, antes de ser a correspondência a uma lei inscrita na consciência, da qual o Outro não passaria de um mero “caso”. Em suma, *a retidão é ternura*:

A ética não indica uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, que introduziria o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como idéias, num reino de fins. Indica uma inversão da subjetividade aberta sobre os seres [...], como subjetividade que entra em contato com uma singularidade, excluindo a identificação no ideal, a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável. Aí reside a linguagem original, fundamento do Outro. O ponto preciso onde se faz, e não pára de se fazer essa mutação do intencional em ético, onde a aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humanos. O contato é ternura e responsabilidade. (EDE, 275, grifo nosso)

5.5 ENTRANHAS MATERNAS

O Eu (Moi), dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade.

De ênfase em ênfase, de exasperação em exasperação, em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence* Levinas afinal descreve a sensibilidade como vulnerabilidade.

Conforme o método enfático adotado pelo autor, a vulnerabilidade pode ser entendida como a *hipérbole* da sensibilidade e da própria relação ética, como se o sujeito não fosse apto a responder pelo rosto despojado e nu de outrem senão a partir da susceptibilidade a *sofrer* por ele, pela qual a sua existência começa a abrir-se a um novo e definitivo sentido. Hospedar outrem é ser vulnerável à sua condição estrangeira; vesti-lo ou suprir-lhe de bens é ser vulnerável à sua nudez e à sua miséria; aproximar-se de outrem, acariciar-lhe, numa ternura a cada vez renovada, é ser vulnerável ao seu desamparo. Enfim, a vulnerabilidade é aptidão a ser afetado e alterado pela alteridade do Outro e, como tal, constitui a mais profunda e extrema não-indiferença por sua diferença. Nesse sentido, ela situa-se nas antípodas do gozo: ao passo que o gozo acompanha o consumo do outro pelo eu, consumando o nascimento deste como *para si*, a vulnerabilidade é expulsão de si pela exposição ao Outro, até o renascimento do sujeito como para-o-Outro, até a transmutação da sólida substância do eu (*je*) no acusativo do si (*soi*).¹⁸⁶ Enquanto o gozo faz o eu nascer como habitante do mundo, a vulnerabilidade converte essa identidade autóctone no estatuto peregrino do um-para-o-Outro, expulsando o sujeito de sua morada mundana, destituindo-lhe de sua soberania sobre *os outros*, mas por isso mesmo fazendo-lhe aceder à sua estatura propriamente humana. A vulnerabilidade é o “poder” – unicamente conferido ao homem – “*de dizer adeus a este mundo*” e despertar para a transcendência do Outro. (DVI, 121)¹⁸⁷

Ora, o segredo do “poder” destituente da vulnerabilidade reside, em primeiro lugar, na radical *passividade* que ela entranha:

¹⁸⁶ “O Eu (*Moi*) ativo retorna à passividade de um *si (soi)*, ao acusativo do *se (se)* que não deriva de nominativo algum, à acusação anterior a toda falta.” (HAH, 120)

¹⁸⁷ Cf. cap. 4, 3º tóp., p. 153.

Desde que, do alto da aventura gnosiológica na qual significa intuição e receptividade teórica à distância, como a do olhar, a sensibilidade se torna novamente contato, ela retorna, como através da ambigüidade do beijo, do *tomar ao ser tomada*, da atividade do caçador de imagens à passividade da presa, da busca à ferida, do ato intencional de apreensão à apreensão enquanto obsessão pelo Outro que não se manifesta. Aquém do ponto zero que significa a ausência de proteção e de cobertura, a sensibilidade é afecção pelo não-fenômeno, uma posta entre parênteses pela alteridade do Outro antes da intervenção de uma causa, antes do aparecer do Outro. (AE, 120-121)

Vulnerável, o sujeito já não repousa em si e não se pertence, nem comanda as ações, mas encontra-se exposto e “deposto”, refém, posto “nas mãos” desse Outro vulnerável a quem *ele próprio* é vulnerável.¹⁸⁸ A vulnerabilidade é a sujeição do sujeito ao Outro por quem sofre. Sem essa passividade de última instância, sem qualquer chance de escape, isto é, caso o sujeito não estivesse cravado “em sua *paciência* à beira de uma dor insana”, ele se constituiria “para si mesmo” e acabaria se (im)pondo como “substância, orgulho, imperialista”, sujeitando outrem como objeto. (DVI, 121)¹⁸⁹ Sem a dolorosa passividade da vulnerabilidade, o sujeito permaneceria para sempre cativo de sua felicidade mundana, e de si mesmo.

Além de passividade “mais passiva que toda passividade”, a vulnerabilidade é também *abertura* exponencial – “desnudamento de pele exposta à ferida e à ofensa”, para além de toda exposição à compreensão. Na vulnerabilidade da sensibilidade, põe-se a descoberto o nu de uma pele que se expõe não propriamente à luz, mas ao contato, isto é, à carícia e à ferida, sendo assim ainda “*mais nu*” que o da pele oferecida em “forma e beleza” à contemplação estética, como nas artes plásticas. A subjetividade é vulnerável não por se mostrar, não por abrir-se à visão, mas antes de tudo por se expor ao sofrimento. Aquém de toda vontade e ato, a sensibilidade permanece descoberta e desprotegida “como uma cidade declarada aberta à

¹⁸⁸ Nesse sentido, “à la vulnérabilité caractérisant l’apparition d’autrui correspond ma propre ‘douleur’, ‘exposition’, ‘proximité’, ‘obsession malgré moi’. [...] *La vulnérabilité d’autrui met en question ma propre sensibilité*. Par autrui, je suis ‘blessé d’une blessure d’amour’ – pour reprendre la terminologie du *Cantique des Cantiques* –, qui pourrait ici s’accorder à définir la responsabilité.” Eis o ponto: a responsabilidade nasce como uma “*ferida* de amor”! ZIELINSKI, Ágata, op. cit., pp 202-203, grifo nosso.

¹⁸⁹ Cf. cap. 4, 3º tóp., p. 153.

entrada do inimigo”; ela não é atributo que o sujeito pudesse reter sob o seu controle, tampouco é mera negação de seu ser – como um modo de aniquilar-se –, mas *outramente que ser e não ser*, ou a possibilidade extraordinária, para o sujeito, de *se ver alterado em seu próprio ser*. (HAH, 118) Em sua vulnerabilidade “em carne viva”, a sensibilidade escava a dura crosta do *eu*, até a sua fissão:

Desnudamento além da pele, até ferida de que se pode morrer, desnudamento até a morte, ser como vulnerabilidade. Fissão do nó que abre o fundo de sua nuclearidade pontual, como se se tratasse de chegar a um pulmão no fundo de si mesmo; nó que não abre esse fundo enquanto permanece protegido por sua crosta de sólido e por sua forma, inclusive no momento em que, reduzido a seu caráter pontual, se identifica na temporalidade de sua essência e, desse modo, se recobre. É necessário que, em meio ao caráter pontual, o limite do despojamento se amplie até o arrancar-se de si mesmo, que o *um* assinalado se abra até separar-se de sua interioridade, a qual se esvazia do *esse*; é necessário que o *um* se des-interesse. Este arrancar-se a si mesmo no seio de sua unidade, esta absoluta não-coincidência, esta dia-cronia do instante significa ao modo do *um* enquanto penetrado pelo Outro. A dor, este avesso da pele, é nudez mais nua que todo despojamento; trata-se de uma existência que se oferece incondicionalmente pelo sacrifício imposto, sacrificada antes que sacrificadora, precisamente porque está marcada pela adversidade ou dor da dor. (AE, 84-85)

Essa extrema abertura constitutiva da sensibilidade tampouco se reduz a mera exposição à intervenção de uma causa – como o “excitante” da psicologia experimental, por exemplo –, à qual corresponderia uma resposta ou uma resistência proporcionais à ação sofrida. A vulnerabilidade da sensibilidade não é apenas a possibilidade do ser vivo ser alterado por uma ação ou impressão externas, mas “toda a impotência e a humildade” de um padecer puro, “aquém do suportar”, a que não se tem como impor defesa ou limite, e que de dois modos figura na descrição de Levinas: quer como sofrimento pela ferida ou ofensa infligidas pelo Outro, como o de “ser batido” e “receber bofetadas”, por exemplo; quer como sofrimento pelo sofrimento de outrem – ou sofrimento por outrem *tout court* –, de modo a “suportá-lo”, a

“colocar-se em seu lugar” e a “consumir-se por ele”, numa “misericórdia” ou “gemido de entranhas” prévios a todo amor do próximo como atitude refletida. (HAH, 119-120) Desde essa sensibilidade misericordiosa, não somente de pele, mas de *entranhas*, o sujeito é “*para o Outro*: substituição, responsabilidade, expiação.” Mas – adverte o filósofo – “responsabilidade que não assumi em momento algum, em nenhum presente”, ou do contrário não se trataria de sensibilidade e alteração pela alteridade, mas de vontade, compromisso e altruísmo.¹⁹⁰ Assim, “nada é mais passivo do que este ser posto em causa anterior à minha liberdade, do que este ser posto em causa pré-original, do que esta franqueza.” (HAH, 120) Em nota ao trecho do texto que estamos secundando, Levinas esclarece que o termo bíblico *Rakhamin*, traduzido por “misericórdia”, guarda uma referência a *Rekhem* – “útero” –, razão pela qual a misericórdia inscrita na vulnerabilidade da sensibilidade pode ser literalmente entendida como uma “comoção de entranhas maternas”, isto é, como o modo mais íntimo de ser tocado e alterado pelo Outro, até a possibilidade de carregá-lo em si mesmo, até a conversão do si mesmo em um-para-o-Outro, como se outrem se tornasse mais íntimo a mim do que eu mesmo (*intimior intimus meo*). (HAH, 130)

Embora na obra de Levinas prevaleça o sentido ético de vulnerabilidade, o que o autor frisa em ambas as acepções é o excesso do padecimento sofrido pela sensibilidade sobre a sua capacidade de padecer. Tanto na vulnerabilidade à ferida, quanto na vulnerabilidade ao sofrimento do Outro, introduz-se no coração da vida do sujeito um *apesar de*, que é justamente o avesso do *viver de* pelo qual ele se instala no mundo: o corpo – *dono de si*, primeira figura do *eu* – não somente já não se alimenta da vida do outro, como se torna estranho e hostil a si mesmo; não mais “se *agüenta*”, não mais existe em próprio – *é corpo*

¹⁹⁰ Não se trata, evidentemente, de suprimir o papel fundamental da consciência e da vontade na relação ética, mas de re-significá-la, a partir da sensibilidade entendida como vulnerabilidade.

impróprio. A vulnerabilidade esvazia o corpo de seu poder de poder. Mais: ela o revela como essa possibilidade mesma de esvaziar-se de si, como esse *contra si* em si mesmo.¹⁹¹

A julgar pela descrição de Levinas, talvez se possa dizer que, entre a vulnerabilidade da sensibilidade à ferida infligida por outrem e a vulnerabilidade ao seu sofrimento, haveria mais do que uma distância de grau: enquanto a primeira implica uma alteração *no* ser de quem sofre, que entretanto continua a gravitar *em* si mesmo, apesar de alterado; a vulnerabilidade ao sofrimento de outrem já opera uma alteração *do* próprio ser de quem sofre, doravante convertido em um-*para-o-Outro*.

Assim, além de passividade e exposição, a vulnerabilidade da sensibilidade também implica a *expulsão* do sujeito, tanto do mundo quanto de si mesmo. Com efeito, conforme vimos no segundo capítulo, a relação com os entes no mundo promove um duplo e simultâneo arraigo na subjetividade: de um lado, faz que esta se contraia sobre si mesma enquanto frui dos alimentos terrestres, de modo a constituir-se como *para si* ou interioridade, até cristalizar-se na identidade maciça do eu; e, de outro, permite que o sujeito se aproprie e se aposse do mundo de que frui, no qual vem a estabelecer morada definitiva. Ora, é precisamente em relação a esse duplo arraigo que a vulnerabilidade ao sofrimento do Outro significa um duplo e simétrico exílio: ela exila o sujeito do mundo – o sujeito “diz adeus ao mundo”, não porque deixe de viver *do mundo*, e sim porque o Outro por quem sofre não pertence ao mundo, não se reduz a nada que possa ser conhecido ou consumido, é forasteiro e an-árquico à ordem mundana e, nessa medida, obriga o sujeito a entrar em *outra ordem* de relação e sentido, isto é, a estar no mundo como se já não pertencesse a ele. Mas a vulnerabilidade também exila o

¹⁹¹ “A passividade do ‘para-o-Outro’ expressa neste ‘para o Outro’ um sentido no qual não entra nenhuma referência, seja positiva ou negativa, a uma vontade prévia; isto sucede através da corporeidade humana vivente enquanto possibilidade da dor, enquanto sensibilidade que é, por si mesma, suscetibilidade de sofrer o mal, enquanto si mesmo descoberto que se oferece sofrente em sua pele, enquanto em sua pele se encontra mal, ao não ter a sua pele por si mesmo, enquanto vulnerabilidade. A dor não é, simplesmente, o *sintoma* de uma vontade contrariada, seu sentido não é algo adventício. A dor, a enfermidade ou a malignidade do mal e, em estado puro, a própria paciência da corporeidade, a dificuldade do trabalho e o *envelhecimento*, são a mesma adversidade, o *contra si* em *si mesmo*. O bom e o mal grado da vontade supõem já essa paciência, essa adversidade e essa lassidão primordial.” (AE, 86-87)

sujeito de si mesmo, ao fazê-lo ingressar na “aventura absoluta” de uma responsabilidade sem reciprocidade, que não lhe permite repouso em e retorno a si. Em suma, sofrer por outrem não é mais viver *de e para* si, mas *por e para* o Outro, *fora de si*, em permanente diáspora:

No Dizer, o sujeito se aproxima do próximo ex-pressando-se no sentido literal do termo, isto é, expulsando-se de todo lugar, não *morando* mais, sem pisar nenhum solo. Mais além de toda nudez, o Dizer descobre o que possa haver de dissimulação na exposição de uma pele desnuda. É a própria *respiração* dessa pele, antes de qualquer intenção. O sujeito não está *em si* ou dentro de si, a fim de dissimular-se ou esconder-se, inclusive sob suas feridas e seu exílio entendidos como *atos* de ferir-se ou esconder-se. Seu recolhimento é uma posta ao revés. Seu “frente ao Outro” é esta posta ao avesso, sem direito. O sujeito do *Dizer* não leva signos, mas faz-se signo, converte-se em vassalagem. (AE, 83)

Ao caracterizar o Dizer como *respiração* da pele, Levinas leva ao limite a possibilidade semântica de significar a alteração do Mesmo pelo Outro: em sua vulnerabilidade, mais ainda que tocada ou ferida por outrem, a sensibilidade é *inspirada*, animada por ele, como se vivesse *de* sua vida e morresse de sua morte, como se recebesse o seu sopro vital – sua própria *alma* – dessa susceptibilidade a sofrer por outrem.¹⁹² Se é assim, não seria sequer apropriado falar em alteração do “Mesmo” pelo Outro, e sim de Outro-no-Mesmo, uma vez que a sensibilidade já é *chamada a ser* e desperta a partir dessa alteridade que a inspira. Assim, o sujeito recebe sua unicidade insubstituível de um apelo estrangeiro que somente se decifra em nível sensível. Se acaso ainda faz sentido se falar em *humanidade* – pessoa “humana”,

¹⁹² Segundo Luis Carlos Susin, “O conceito de inspiração, estreitamente ligado ao conceito de animação, confirma esta ‘pertença da alma ao Outro’. Levinas recorre à personalidade do profeta para escavar dela a estrutura da inspiração: ‘Esta maneira pela qual o Outro ou o infinito se manifesta na subjetividade é o fenômeno mesmo da ‘inspiração’, e conseqüentemente define o elemento psíquico, o *pneuma* mesmo do psiquismo.’ (DI, 115) O primeiro acontecimento da inspiração é que ‘a exterioridade do infinito se faz, de certo modo, interioridade [...] a interioridade não é um lugar secreto, alguma parte no eu, é [...] o eminentemente exterior.’ (AE, 187) O segundo dado, que opera a inspiração, é que esta exterioridade é ‘mais’, provocando debordamento e ‘*passio*’ que explode em incontinência da voz, do testemunho e da glorificação do ‘mais’ incontinido no ‘menos’, como no esquema da idéia do infinito. A alma inspirada se revela nesta explosão.” Op. cit., p. 343.

sentimento “humano”, gesto “humano” –, é na medida em que essa alteração sensível do psiquismo – ou “psicose” – já insufla a subjetividade à sua própria revelia.

Ora, de acordo com Levinas, não se pode dar a devida ênfase a essa “inspiração” da subjetividade, não se pode dar conta do que há de extraordinário em seu psiquismo, sem que se considere a sua condição encarnada:

O psiquismo ou a animação é o modo pelo qual a diferença entre um e outro (que também é *relação entre termos dispares*, sem tempo comum) chega a significar a não-indiferença. *Um corpo animado ou uma identidade encarnada é a significância desta não-indiferença.* (AE,114, o segundo grifo é nosso)

Mas a não-indiferença da “identidade encarnada” não se reduz à suscetibilidade a sofrer pelo sofrimento de outrem, conforme estamos vendo até aqui. É preciso dar um passo adiante, e decisivo, nessa prospecção em demanda do sentido ético da subjetividade. A “paciência” do “corpo animado” – sua vulnerabilidade à vulnerabilidade do Outro – se desdobra e se consoma no *dom de si mesmo* ao Outro, isto é, no “derramamento” do próprio *conatus* em favor de sua indigência de estrangeiro despojado e nu:

A significação é o um-para-o-Outro de uma identidade que não coincide consigo mesma, o que equivale a toda a gravidade de *um corpo animado*, isto é, *oferecido ao Outro ao expressar-se ou derramar-se*. Este derramamento, como um *conatus* ao revés, como uma inversão da essência, aparece enquanto relação com uma diferença absoluta, que não pode reduzir-se a nenhuma relação sincrônica e recíproca, como as que buscaria ali um pensamento totalizante e sistemático preocupado em compreender a união da alma e do corpo. (AE, 114, grifo nosso)

Como esse oferecimento de si germina na própria vulnerabilidade da sensibilidade, ele não consiste na “generosidade” do *ato* de oferecer-se – atribuível ao sujeito –, e sim em “*haver-sido-oferecido*, sem reserva e sem proteção em nenhum tipo de consistência ou na identidade de nenhum estado.” (AE, 120) Antes de poder tomar posse de si mesmo e decidir-se em favor do Outro, o sujeito – encarnado – já o traz *sob a própria pele*, padece por ele e, por isso e nessa medida, também se vê votado a viver *para* ele, uma vez que “reconhecer outrem” é, simultaneamente, “reconhecer uma fome” e *dar*, conforme vimos em *Totalité et Infini*. (TI, 62) O infinitivo passado do *haver-sido-oferecido* frisa o “não-presente, o não começo, a não-iniciativa da sensibilidade, à margem de liberdade e não-liberdade, que é a própria an-arquia do Bem.” (AE, 120) À margem de *liberdade*, pois enquanto encarnado o sujeito não tem o poder de não se abrir à alteridade do Outro, não pode não saber-se para-o-Outro, não pode contornar o chamado ao bem; mas também à margem de *não-liberdade*, pois lhe resta o poder de *recusar* essa convocação pré-originária ao bem, a cujo apelo não tem como furtar-se. Para que a bondade an-árquica inscrita na sensibilidade de modo algum venha a confundir-se com uma disposição voluntária em poder do sujeito – com um “poder ser bom” –, Levinas insiste que se trata de um para-o-Outro *a seu pesar*, de um sofrimento *insuportável* em meio ao “oferecer-se último” da sensibilidade, ainda “mais humilde” e desinstalador que o puro sofrer como tal. (AE, 93) Mais até que o sofrimento, a bondade despoja o *eu* de si mesmo.

Mas o que significa, para o sujeito encarnado, *oferecer-se* ao Outro? O que se trata propriamente de oferecer a outrem, nesse oferecimento *de si*?

Segundo Levinas, eu me ofereço ao Outro ao oferecer-lhe o que é *meu*: não apenas minha posse – aquilo que tenho –, mas meu próprio *conatus*, isto é, minha *insistência em ser*, minha energia vital, aquilo *de que* vivo, a raiz que me liga à vida. Portanto, muito mais do que dispensar-me do “conquistado” e do “acumulado”, o oferecimento de mim mesmo inscrito na

vulnerabilidade da sensibilidade despoja-me do que me é ainda “mais próprio que a posse”, penetrando “o coração do ‘para si’ que alenta no gozo, na vida que se compraz em si mesma, que vive de sua vida.” (AE, 94) *Dar-me a outrem é arrancar aquilo de que gozo para que ele goze no meu lugar*, o que não seria possível se, pela desacomodação axial e dolorosa promovida pela vulnerabilidade, eu já não me colocasse em seu lugar para responder *por* ele. Assim, sem a oferta do próprio gozo não haveria como consumir-se o estatuto ético da subjetividade como *substituição*. Bem entendido, não se trata apenas de dividir com outrem aquilo de que gozo – meu pão, meu lugar ao sol –, ou mesmo de dar-lhe, pura e simplesmente, o objeto de meu gozo, mas – no limite do êxodo ético – trata-se de reconhecer a sua precedência, em relação a mim, quanto ao *direito* mesmo de gozar. Em suma, ver outrem já é reconhecer que o meu lugar no mundo lhe pertence antes que a mim mesmo.

Tendo como pano de fundo a fenomenologia da subjetividade em perspectiva intramundana desenvolvida em *De l’Existence à l’Existant* e *Totalité et Infini*, centrada na primazia do gozo, Levinas amiúde afirma não ser possível ao sujeito “dizer adeus ao mundo”, isto é, passar do reino da ontologia à aventura ética, sem que a fruição (do mundo) venha dar lugar ao dom (para o Outro): dar – “cuidar da necessidade de outrem” – não tem sentido senão como “arrancar-me a mim mesmo *a meu pesar* e não somente *sem* mim”, isto é, “como arrancar-se à *complacência de si mesmo no gozo*.” (AE, 119-120, grifo nosso)¹⁹³ Por isso, e em contrapartida, Levinas não poucas vezes chama a atenção para o fato de que, sendo o dom um *arrancar-se* do gozo, também não se pode perder de vista que ele é um *arrancar-se do*

¹⁹³ Félix Perez assim resume e articula esse percurso da sensibilidade que vai do gozo ao dom, de *Totalité et Infini* a *Autrement qu’Être...*, respectivamente: “Il fallait, dans *Totalité et Infini*, interpréter la sensibilité dans le sens de la consommation et de la jouissance sans être obnubilé par le besoin, le manque, le survivre... sans confondre la nourriture avec le carburant, somme toute sans négliger le bonheur. Il fallait révéler l’ancrage d’un sujet du savoir en un sujet heureux dont le concret est l’égoïsme. Mais une fois cette sensibilité décrite, rien ne conduisait à en déduire un éveil à autrui. [...] Mais si c’est le pour-l’autre qui signifie pour le moi comme dans *Autrement qu’Être...*, si c’est la responsabilité qui assigne le soi-même *dans sa sujétion*, à ce moment là le moi se découvre singularisé dans sa jouissance pour reconnaître, dans le *mouvement même de l’égoïsme*, le souffrir qui lui a été nécessaire afin de rejoindre le *pour l’autre*. Il faut assumer la marche en arrière vers cette responsabilité de *l’un-pour-l’autre*, vers la signification à partir de laquelle toute la métamorphose de la sensibilité commence. Désormais on pourra dire que la sensibilité ne s’articule plus essentiellement par la jouissance, mais qu’elle était *interprétée* ainsi dans *Totalité et Infini*.” Op. cit, pp 143-144.

gozo e, pois, que não faz sentido sem uma referência intrínseca a este; assim, se não se pode conceber o para-o-Outro senão para-além-do-gozo, é porque tampouco é possível pensá-lo sem *partir* do gozo.¹⁹⁴ Conforme já foi mencionado, não há como descortinar a vastidão infinita da aventura ética sem contrapô-la aos abismos gozosos do egoísmo: “O gozo, em sua possibilidade de comprazer-se a si mesmo, isento de tensões dialéticas, é a condição do para-o-Outro da sensibilidade e de sua vulnerabilidade enquanto exposição ao Outro.” (AE, 119)

Noutras palavras,

A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao Outro, só pode ser Dizer, *porque* é gozo. A passividade da ofensa, a “hemorragia” do para-o-Outro, é arrancar o pão à boca que o saboreia em pleno gozo. Certamente a seu pesar, mas não como afecção de uma superfície indiferente. Golpe infligido de imediato à plenitude da complacência em si mesmo – que é também comprazer-se da complacência –, à identidade no gozo – mais idêntica que toda identificação de um termo no Dito –, à vida na qual a significação consiste em engolir, à vida vivente ou que goza da vida. (AE, 119, grifo nosso)¹⁹⁵

Em suma, não há êxodo ético – dom de si – sem arraigo mundano – gozo de si.

Conseqüente com a ênfase posta sobre a dimensão sensível da subjetividade desde o seu nascimento no mundo como *para si*, Levinas descreve o desarraigo operado pelo para-o-Outro não somente como relação ainda sensível, mas como *a mais sensível* das relações, pois

¹⁹⁴ É nesse sentido que “a análise da sensibilidade deverá partir do saborear e do gozar.” (AE, 111)

¹⁹⁵ Como mostra o mesmo Félix Perez, na relação para-o-Outro a capacidade de gozar da sensibilidade não somente sobrevive intacta em sua função vegetativa, como é preciso que permaneça intacta, ou do contrário sequer haveria o que dar ao Outro: “Il ne s’agit pas de donner mais d’arracher. Pourquoi? Est-ce par infirmité naturelle ou par goût pour le dolorisme, est-ce par bienveillance naturelle ou par masochisme? On ne peut inventer, pour les besoins de la description de la sensibilité, un être qui aurait plaisir à donner à l’autre ce qui aurait fourni un assouvissement à ses propres désirs. Il ne s’agit pas d’envisager un être pathologique qui déchiffre son goût après une éducation où il aurait appris à savourer avec plaisir seulement après que tous les autres soient nourris et satisfaits. *C’est sur un fond végétatif normal que les qualités du goût s’entendent, elles ne se découvrent pas moralment.*” Op. cit., p. 187, grifo nosso.

aquela na qual a sensibilidade abre suas mais extremas virtualidades.¹⁹⁶ Com efeito, “a imediatez da sensibilidade é o para-o-Outro de sua própria materialidade”, isto é, a proximidade do Outro é o “derramamento para o Outro da imediatez do gozo e do saborear, a *‘materialização da matéria’ alterada pelo imediato do contato.*” (AE, 120, grifo nosso) Mas o um-para-o-Outro não apenas implica a encarnação ou “altera” o seu tecido – antes constitui o seu definitivo sentido, a sua própria *alma*. Para Levinas, as filosofias idealistas não dão conta da encarnação, pois em princípio nada justifica que o corpo – pensado como coisa material, opaca e singular, ou feixe de impressões sensíveis – esteja predisposto a ser animado pela (e para a) vida reflexiva atribuída ao espírito.¹⁹⁷ Quer o binômio espírito/corpo figure – em Platão, por exemplo – como o “prisioneiro” encarcerado na prisão, o “piloto” a dirigir o navio, ou o “cavaleiro” a conduzir a carruagem, os elementos em jogo nestas metáforas permanecem extrínsecos entre si e sua relação é, se não de conflito, ao menos de tensão. O espírito bate-se contra o corpo, ou comanda-o, controla-o, opera-o, serve-se dele, mas o importante é que suas vidas não se transfundem uma na outra. A corporeidade – a vida do corpo – não se oferece à atividade pensante do espírito, submete-se a ela, por assim dizer, a contragosto. O ponto de contato entre espírito e corpo não é, para Levinas, a atividade da consciência, mas o um-para-Outro: o corpo não é *chamado* à vida espiritual para pensar, mas para dar. É por ser votado ao Outro que o sujeito é encarnado! Com efeito,

¹⁹⁶ Nesse sentido, “Le déplacement de l’interprétation de la sensibilité comme jouissance et consommation dans *Autrement qu’Être...* sera décisif. La sensibilité sera alors *une sensibilité pensée jusqu’au bout.*” PEREZ, Félix, op. cit., p. 94.

¹⁹⁷ Segundo Levinas, “qualquer que seja o abismo que separa a *psiquê* dos antigos e a consciência dos modernos”, ambas pertencem à mesma tradição espiritual do Ocidente que, diante do problema posto por um sujeito que se pretende origem absoluta de si mesmo, mas ao mesmo tempo é de “carne e osso”, interpreta a encarnação como “um avatar da representação de si, como uma deficiência de tal representação, como a ocultação de uma consciência translúcida e espontânea, convertida em receptividade e finitude. Daí a necessidade de remontar até o começo – até a consciência – apresentar-se como a própria tarefa da Filosofia: retornar à sua ilha para encerrar-se ali, na simultaneidade do instante eterno, para aproximar-se da *mens* instantânea de Deus.” (AE, 125)

O corpo não é obstáculo oposto à alma, nem a tumba que a aprisiona, senão aquilo pelo qual o si mesmo é a suscetibilidade em sentido próprio. Passividade extrema da “encarnação”; estar exposto à enfermidade, ao sofrimento, à morte, é estar exposto à compaixão, e o si mesmo, ao dom do que custa dar. Aquém do grau zero da inércia e do nada, deficiente de ser em si e não no ser, sem lugar para pôr a cabeça, no não-lugar e, deste modo, sem condição, o si mesmo se mostrará portador do mundo – levando-o, sofrendo-o, fracasso do repouso e da pátria e correlativo da perseguição –, isto é, substituição do Outro. (AE, 172-173)

E:

[O corpo] É uma recorrência a si a partir de uma exigência irrecusável do Outro, um dever que deborda meu ser, dever que se converte em dívida e passividade extrema mais aquém da tranqüilidade, inclusive da tranqüilidade relativa à inércia e à materialidade das coisas em repouso, inquietude e paciência suportadas antes de ação e paixão. É o devido que deborda o ter, mas que torna possível o dar. Recorrência que é “encarnação” e onde o corpo, pelo qual é possível o dar, faz-se *Outro* sem alienar-se, porque este Outro é o coração e a bondade do mesmo, a inspiração ou o próprio psiquismo da alma. (AE, 172-173)

A corporeidade – “nó ou desenlace do ser” – é, pois, tecida pela sensibilidade “enquanto proximidade, significação, para-o-Outro, que significa no *dar*”, isto é, “no alimentar, vestir, alojar, nas relações maternais *nas quais apenas a matéria se mostra em sua materialidade.*” (AE, 123-124, grifo nosso) Portanto, é porque a matéria é lugar do para-o-Outro, e não em razão de qualquer decadência metafísica – ou de alguma inescrutável engenharia que predispuesse a *res extensa* à atividade da *res cogitans* –, que o sujeito “é de sangue e carne, homem que tem fome e come, entranhas numa pele, *suscetível de dar o pão de sua boca ou de dar a sua própria pele.*” (AE, 124, grifo nosso) O sujeito encarnado não é uma consciência “não translúcida”, ou a “materialização da consciência de si”, mas “mãos que dão” – ou, como veremos logo em seguida, *corpo materno* –, e a sensibilidade não resulta de uma operação transcendental que relacionasse consciência e corpo, mas “tece o laço da

encarnação numa intriga mais ampla que a apercepção de si”, pela qual “*estou atado aos outros antes que a meu corpo*”. (AE, 123)

Antes que se indigite o fato de que o corpo descrito em *Totalité et Infini* – que “se agüenta” e se afirma diante do outro como *eu posso* – vê-se drasticamente alterado, em *Autrement qu’Être...*, no próprio (não-)lugar do um-para-Outro, é preciso advertir que o sujeito aqui em vista não é o “corpo” como tal, e sim o *eu*, descrito nas dimensões fundamentais de sua constituição: em relação ao mundo – nascendo, em sentido ontológico, como gozo – e em relação ao Outro – renascendo, em sentido ético, como dom. Não se trata, pois, de uma absurda coexistência de corporeidades incompatíveis entre si, mas de momentos de constituição da mesma subjetividade.

Arrancar o pão da boca para dá-lo a outrem é, por excelência, para Levinas, o gesto sensível do um-para-o-Outro: “dar, ser-para-o-Outro a seu pesar, interrompendo o para si, é *arrancar o pão da própria boca, alimentar a fome do Outro com meu próprio jejum*”. (AE, 94) Mesmo advertindo não tratar-se aí de um equívoco “dom do coração” (ou do “espírito”), senão “do *pão* de sua boca, de sua *boca* de pão” (AE, 120), a fim de resguardar ao máximo a concretude – e a profundidade – carnis do êxodo ético que está a descrever, a certa altura, no entanto, o filósofo esclarece que “é necessário gozar de *seu* pão, não para ter o mérito de dá-lo, mas *para dar com ele seu coração, para dar-se no ato de dá-lo*.” (AE, 116) Portanto, não há como arrancar-se de si, senão arrancando aquilo em que está posto o próprio coração; por sua vez, não há como “dar o coração” – dar-se –, senão dando aquilo de que se vive e se goza. Assim, é somente a partir de uma estrita referência à integralidade vivente do ser – designada com o termo *carne* (*basar*) na tradição semítica, e na qual é impossível dissociar-se espírito, corpo, mundo e Outro –, que a figura do *coração* vem a recobrar sentido enquanto metáfora

do centro vivente do ser¹⁹⁸, sem o perigo de confundir-se com “interioridades subjetivas” que antes se prestam a sugerir uma falsa independência do *eu* em relação ao mundo e aos outros.

Assistimos aqui a uma outra “abnegação”, em relação àquela mencionada em *De l'Existence à l'Existant*. Com efeito, ao abordar a constituição da subjetividade a partir de sua relação com o mundo, Levinas se refere nesta obra ao gozo dos “alimentos terrestres” como uma primeira “abnegação”, isto é, como uma primeira “saída de si mesmo”, que entretanto conclui em retorno e afirmação de si. Pela referência a esta intrínseca, ainda que momentânea “saída de si” aos objetos de gozo, em *Le Temps et l'Autre* nosso filósofo chega a caracterizar a fruição dos entes no mundo como o germinar de uma primeira “moralidade” – a *moral dos alimentos terrestres*. Ora, trata-se agora justamente de uma segunda e definitiva abnegação, pela qual o sujeito oferece ao Outro toda a plethora mundana por cuja fruição vem a constituir-se como *eu*, configurando-se então não uma mera “saída de si”, e sim uma *entrega* de si a fundo perdido e sem qualquer possibilidade de retorno.

Cotejando os modelos de sensibilidade apresentados respectivamente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'Être...*, vemos que, se o gesto que instaura o nascimento do sujeito no mundo é o de *agarrar* as coisas para si e consumi-las, o gesto prototípico da vida ética consiste em *arrancar* de si as coisas para dá-las a outrem. Pelas *mãos*, em via dupla e simétrica, passam pois os dois modos fundamentais de relação com a existência: a posse e o dom. Mas a passagem metódica da sensibilidade frutiva e suficiente de *Totalité et Infini* à sensibilidade ferida e exposta de *Autrement qu'Être...* não deve ser linearmente interpretada, como se o ser *primeiro* se definisse pelo gozo para somente então poder definir-se pelo dom, como se o gozo fosse condição metafísica do dom. Ainda que o dom não se aclare senão em referência ao gozo, ele guarda uma absoluta *prevalência de sentido* em relação a este. Assim, mesmo

¹⁹⁸ Em consonância com essa perspectiva semítica, em **Hacia un Saber sobre el Alma** Maria Zambrano descreve o coração como “largo e profundo”, “obscura cavidade, recanto hermético; víscera, entranha, *representação máxima de todas as entranhas da vida*, a entranha onde todas as outras encontram sua unidade definitiva [...]” Madrid: Ed. Hispánica, 1987, pp 53-54, grifo nosso.

resguardando-se a independência, a suficiência e a gratuidade constitutivas do gozo – goza-se *por* gozar, em pura perda –, este só recebe sua definitiva decifração *à luz do dom*. Não que o gozo seja *para* o Outro – ele não tem fim fora de si! –, mas é o *eu* que, inspirado imemorialmente *pelo* Outro, já desperta oferecendo a este, com o seu próprio ser, o seu gozo. Caso contrário, reduzido à sua suficiência, o gozo estiolaria nos desertos da solidão.¹⁹⁹ Se as mãos que apressam não estivessem já *votadas* a dar, não seriam mãos humanas, não sairiam do reino animal.

Certo é que, conforme insiste amiúde Levinas, não há como arrancar de si o que se agarra, não há como passar das “mãos que tomam” às “mãos que dão”, da posse e do gozo ao dom – sem dor.²⁰⁰ O sofrimento não é mero tributo ou efeito colateral do dom, é seu próprio modo de ser:

Por si mesmo, o Dizer é o sentido da paciência e da dor; pelo Dizer, o sofrimento significa sob as espécies do *dar*, inclusive no caso de que o preço da significação fosse sofrer sem razão. Se o sujeito não corresse esse risco, a dor perderia sua própria dolência. A significação, enquanto um-para-o-Outro, sem que o Outro seja assumido pelo um em meio à *passividade*, supõe a possibilidade do sem-sentido puro que invade e ameaça a significação. Sem esta loucura nos confins da razão, o *um* resistiria e, no coração de sua paixão, começaria de novo a *essência*. Ambígua adversidade da dor! O *para-o-Outro* (ou o sentido) chega até o *por-o-Outro*, até sofrer por um espinho que queima a carne, mas para *nada*. Somente desse modo o *para-o-Outro* – passividade mais passiva que qualquer passividade, ênfase do sentido – guarda-se do *para si*. (AE, 85)

¹⁹⁹ Luis Carlos Susin previne contra as conseqüências desse equivocado condicionamento do sentido do dom ao do gozo: “Levinas acena para o perigo da lógica e da prudência na doação: primeiro ter, produzir, acumular, para depois dar, distribuir. A doação não depende da lógica da produção, mas *de mim mesmo*, não é doação a partir das coisas objetivas, mas ‘a partir de si’, do *Se* que deborda, que envelhece e *se* perde, mas *corpo animado*, dando a mim mesmo e à minha boca – adoração – no *bocado* que é meu. O ‘bocado’ é o ‘ter’ original, adequado à boca, à satisfação e ao gozo, e por isso é o meu ter que mais imediatamente coincide com meu ser, é a minha riqueza fundamental. A doação de *meu* bocado decide mais e antes do *tamanho* do bocado. Só no seio da doação e da proximidade há aquisição, produção, multiplicação ‘com sentido’.” Op. cit., p. 349.

²⁰⁰ “Doação sem jejum, sem traumatismo do gozo, sem sofrimento e derramamento de si, seria dar o supérfluo, mas não seria ainda dar-*me*. Dar casa ou lugar sem dar o *meu* lugar, seria cômodo, não seria ainda dar-*me*. Como ser e ter são o mesmo, o modo de doação do ter é o modo de doação do ser.” SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 347.

No entanto, a dor do dom não é o contrário do gozo – não forma totalidade com este –, mas um *para além* do gozo, pois transcende o egoísmo do *eu*. Como vimos, ainda nos vários modos de derrelição – tristeza, angústia... e até no desespero –, o *conatus* da essência mantém sua regência, pois “foge-se da vida em direção à vida”, e mesmo as “dores do mundo” dão derradeira guarida ao gozo do mundo. Mas o dom de si não é mera mitigação ou inversão da alegria de viver, na qual esta, por vias reversas, se insinuaria e continuaria a se afirmar; também não é gozo *do* sofrer, nem um perverso gozo em *negar o gozo* – ou niilismo –, o gozo dos impotentes, dos que não afirmam o gozo de viver e se voltam contra o *conatus* para “humilhar os valores da terra”, como na crítica de Nietzsche ao judeu-cristianismo; o dom de si não é um viver menos ou mal, mas *não viver para si*. A dor nele entranhada não se soma às tantas “dores do mundo”, mas é justamente a dor de arrancar-se ao mundo como *reino*. O dom de si não é negação do amor da vida, e sim *outro amor* – amor do Outro – que, sem arrefecer em nada o poder imperioso do *conatus*, contesta e supera o seu império.

Mas a possibilidade de reinstalar-se no gozo permanece instalada no coração do para-o-Outro. A sombra do *conatus*, como a do ser, acompanha o sujeito para onde quer que ele vá. Não há como evadir-se do amor da vida. No entanto, para Levinas essa irrevogável ambigüidade entre gozo e dom, egoísmo e para-o-Outro, não é mera carga ou um preço a pagar pela glória ética a que está votado o sujeito, mas antes constitui esta glória:

Certamente, há uma ambigüidade insuperável: o eu encarnado, o eu de carne e sangue pode perder sua significação, pode afirmar-se como um animal em seu *conatus* e sua alegria. É como o cão de Ulisses, a reconhecer o dono que vem tomar posse de seus bens. Mas esta ambigüidade é condição da própria vulnerabilidade, isto é, da sensibilidade enquanto significação; na medida em que se compraz em si mesma, enrola-se sobre si mesma, é *eu*, nessa medida, em sua benevolência para com o Outro, a sensibilidade continua sendo *para o Outro*, a seu pesar, não-ato, significação para o Outro e não para si mesma. (AE, 127)

Passividade, exposição, expulsão e dom de si, sofrimento e inspiração pelo Outro... Segundo Levinas, estas e outras estruturas inscritas na vulnerabilidade da sensibilidade reportam à *maternidade* como o protótipo ou *analogon* da subjetividade ética.²⁰¹ Com efeito, de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'Être...*, a passagem do sujeito-“hóspede” ao sujeito-“refêm” acompanha o deslocamento da “transsubstanciação” paternal pela “substituição” maternal.²⁰² Se o próprio da paternidade descrita em *Totalité et Infini* é a fecundidade, que faz o sujeito multiplicar-se em outros *eus* separados de si, permitindo que o tempo se renove infinitamente – ou revelando o tempo como *infinição do infinito* –, a maternidade alcança uma relação ainda mais radical com a alteridade, por concernir à possibilidade de carregar o Outro em si mesmo, de modo que “a corporeidade do Outro me é ainda mais interior que a minha própria”²⁰³, a ponto do *mesmo* ocupar o lugar do Outro, até o si mesmo dar lugar ao um-para-o-Outro:

Aquém do ponto zero que significa a ausência de proteção e de cobertura, a sensibilidade é afecção pelo não-fenômeno, uma posta entre parênteses pela alteridade do Outro, antes da intervenção de uma causa, antes do aparecer do Outro. Pré-original não-repousar sobre si, inquietude do perseguido – onde e como devo estar? –, isto é, retorcimento nas angustiadas dimensões da dor, insuspeitadas de mais alguém da dor; arrancar-se a si mesmo, menos que nada, rechaço no negativo – por detrás do nada –, maternidade, gestação do Outro no mesmo. A inquietude do perseguido não será, pois, senão uma modificação da maternidade, do “gemido das entranhas” feridas, naqueles que carregam ou carregarão esse gemido? Apenas na maternidade significa a responsabilidade para com os outros, chegando até a substituição destes, e até a sofrer tanto do efeito da substituição quanto do próprio perseguir, inclusive ali onde se

²⁰¹ “*Totalité...* a mis l’accent sur la paternité pour évoquer un sujet ‘vivant dans le temps infini de la fécondité’, tandis que *Autrement...* renvoie à l’obligation issue du ‘passé préoriginel’ par la maternité. Rappelons brièvement que si Levinas privilégie d’une part à juste titre, à travers la notion de la paternité, la multiplicité du devenir par rapport à la fiction d’un sujet identique et présent, la paternité ainsi que la filialité s’avèrent d’autre part problématiques dans *Totalité...*, car la fécondité se réduit à la fécondité du père et l’amour paternel pour le ‘fils unique’ est la matrice de tous les autres amours, tandis que la maternité se trouve secondarisé par rapport à la paternité et la fille effacée par rapport au fils. Dans *Autrement...*, la subjectivité maternelle devient l’analogon de la subjectivité éthique: ‘Animation comme exposition à l’autre, passivité du pour-l’autre dans la vulnérabilité remontant jusqu’à la maternité que signifie la sensibilité. On de dit mieux la sensibilité en partant de la réceptivité...’” KAYSER, Paulette, op. cit., 96.

²⁰² Idem, ibidem, p. 100.

²⁰³ SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 350.

abisma o perseguidor. A maternidade – o carregar por excelência – carrega inclusive a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor. (AE, 121)

Bem entendido, a maternidade a que se refere Levinas não se reduz à “mãe” cultural ou biologicamente considerada, sequer limita-se ao universo feminino, mas significa o sujeito enquanto “receptividade antes de todo ato consciente, numa impossibilidade de fechar-se no interior, sempre já numa ‘incessante alienação [...] pelo hóspede a si confiado.’”²⁰⁴ Mas não é menos certo que a “mulher grávida”, inteiramente receptiva ao embrião do qual é a base nutriz, a um tempo “estrangeira a si mesma e acolhedora do estrangeiro” que carrega no ventre, fornece ao filósofo uma privilegiada metáfora da incondicional hospitalidade materna.²⁰⁵ Seja como for, no nível em que é abordada em *Autrement qu’Être...*, a maternidade revela o espírito como sensibilidade ou “afetabilidade primária”, isto é, como Outro-no-mesmo, “imperceptível e incontrolável, irrecuperável pelo ato do pensamento e, no entanto, comandando-o.”²⁰⁶ Que a maternidade teça o estofa primário do sujeito, significa que este “*não se afeta a si mesmo*”²⁰⁷, mas é já afetado “pelo Outro que o toma como refém antes de aparecer: desnucleação e fissão de si mesmo, sem começo, sem entidade nem autonomia prévia.”²⁰⁸

Sob o regime da maternidade, o sujeito não apenas é suscetível de ser afetado pelo Outro – como algo que pudesse ou não suceder-lhe –, mas “*torna-se afeição* para o Outro” em sua corporeidade mesma, sendo o afeto, então, “o primeiro teto: criando braços, regaço, abrigo,

²⁰⁴ KAYSER, Paulette, op. cit., p. 97.

²⁰⁵ Idem, ibidem, op. cit., p. 97. Paulette Kayser adverte que, se Levinas se serve de metáforas femininas, “il ne s’agit pourtant pas d’un usage métaphorique traditionnelle, puisque la métaphore ne renvoie plus à l’image, ne reflète plus la division entre monde propre et figuré, mais désigne l’altérité d’un passé qui n’a jamais été présent.” Op. cit., p. 99.

²⁰⁶ Idem, ibidem, op. cit., p. 98.

²⁰⁷ Nesse sentido, a reversibilidade da sensibilidade descrita por Merleau-Ponty, isto é, a sua capacidade de produzir e receber a sensação ao mesmo tempo – a capacidade do corpo se sentir tocando-se e sendo tocado, por exemplo –, constituiria tão somente uma contrafação dessa “afetabilidade primária” mencionada por Levinas, a qual, de um lado, não é mera suscetibilidade a ser afetado por quem *faça as vezes* de outro (ainda que seja eu mesmo), mas pelo Outro em sentido eminente; e não reduz-se à *sensação* de ser afetado, mas antes significa ser convocado ou responsabilizado por quem me afeta.

²⁰⁸ Idem, ibidem, p. 98.

alimentação e medicina”.²⁰⁹ Nesta afeição por e para o Outro, dor e sofrimento abrem uma imprevista profundidade, como aliás já vimos, pois padeço “para além da doença e da dor que me reduzem a meu próprio corpo”; por sua vez, a angústia “não mais se relaciona ao nada ou à morte, à finitude ou à limitação, ou à insignificância” – não é angústia pelo vazio ontológico incrustado na consciência, mas pelo “demais pleno” do Outro em mim, de cuja vulnerabilidade me encarrego; e a vigília ou “insônia” do espírito não têm doravante a conotação de correspondência solitária da consciência transcendental às essências, ou de cuidado do *Dasein* pelo ser *a si* confiado – como em Husserl e Heidegger, respectivamente –, mas é não-indiferença pela diferença *do Outro*, cujo apelo fere o sujeito antes que este possa recusá-lo.²¹⁰

Antes – pois, como reitera de vários modos Levinas, a maternidade é “an-árquica”, isto é, dá ao sujeito um sentido anterior ao seu começo em si mesmo, vem de “passado irrecuperável, pré-ontológico” (AE, 138), do “pré-nascimento” da sensibilidade (AE, 126); é significação “pré-original”, anterior à “perseverança no ser no seio da Natureza”. (AE, 111) Por isso mesmo, a maternidade a que se refere o filósofo não se confunde com a “maternidade natural” descrita pela biologia e pela medicina, que começa com o feto, ainda *conatus*, ainda “instinto materno”, de fêmea que estreita contra si a *sua* cria, não propriamente para sair de si e pôr-se em seu lugar, mas fundida e identificada com ela, a própria vida no ponto mais alto de sua renovação.²¹¹ Por mais difícil que seja discernir, na maternidade “natural”, o *conatus* do para-o-Outro, o fato é que, na perspectiva ética aqui considerada, a maternidade não somente não é momento do mundo, mas o modo por excelência de “dizer adeus ao mundo”, sem dele sair.

Se a maternidade da sensibilidade acrescenta algo ao esforço de ser do sujeito – à sua hipóstase –, é somente na medida em que, já votado ao Outro, o sujeito materno descobre em

²⁰⁹ SUSIN, L. Carlos, op. cit., pp 350-351.

²¹⁰ Idem, ibidem, pp 352-355.

²¹¹ A interpretação da maternidade elaborada por Jean-Luc Thaysé inclina-se predominantemente nessa direção. Cf. op. cit.

si mesmo forças inauditas para conquistar um mundo que, entretanto, de saída não lhe pertence; se a maternidade acrescenta algo ao gozo de ser, é por descortinar uma possibilidade estranha ao reino natural: a de gozar com o gozo do Outro para quem está votado. *Como tal*, porém, a maternidade da sensibilidade nada acrescenta ao esforço ou ao gozo de ser – é esvaziamento de si; e, no entanto, em seu nada “menos que nada”, ela acende na essência do ser um sentido – o mais radical dos sentidos – que este simplesmente não tem como dar a si mesmo.²¹²

²¹² “[...] a *essência* só significa a partir de uma *assignação de sentido* que remonta ao um-para-o-Outro, a partir da significância da significação.” (AE, 125, grifo nosso)

**6 EXCURSO:
A FONTE DO SENTIDO**

*A misericórdia divina é uma comoção
de entranhas maternas.*

6.1 RELIGIÃO

O Outro é a manifestação da altura em que Deus se revela.

A seguir, passamos à exposição de alguns elementos introdutórios ao pensamento religioso de Levinas. Trata-se, a nosso ver, de uma via privilegiada de acesso ao núcleo mais íntimo e vivo de seu pensamento e, em especial, da concepção ética do humano que acabamos de considerar.

Parece-nos oportuno lembrar que, não obstante formado, desde a primeira infância, na mais pura tradição espiritual judaica, à qual se manteve fiel por toda a vida, notabilizando-se, inclusive, como talmudista de talento, Levinas não foi, e jamais pretendeu ser, um pensador “religioso” no sentido corrente da tradição ocidental.²¹³ E pensamos já encontrar-se aí, na recusa desse enquadramento, um primeiro aspecto significativo que nos conduz ao centro da questão sobre a qual pretendemos agora refletir. Pois “religioso”, no sentido corrente, greco-cristão (e atente-se para a indissolubilidade marcada pelo hífen), designa a abordagem direta do Divino, o trato com o ou a experiência do Divino. Ora, conseqüente com a pertença judaica que tão visceralmente constitui a sua sensibilidade, e atento à exaustão da perspectiva onto-teo-lógica, na qual Deus viera a reduzir-se a Ente supremo produtor de entes, Levinas parte precisamente da impossibilidade de estabelecer-se qualquer relação imediata com Deus, de abordá-lo, quer como objeto de visão ou de experiência, quer como interlocutor.

Mas isto não significa que o filósofo judeu tenha se posicionado pela mera impossibilidade de pensar a questão de Deus, ou que tenha se resignado a um silêncio sempre ambíguo. Ao tomar distância em relação à tradição onto-teo-lógica, Levinas decide-se por

²¹³ Cf. PIVATTO, Pergentino. “A questão de Deus no pensamento de Emmanuel Levinas”. Porto Alegre: 2002, p. 1. Texto manuscrito.

outro lugar de sentido, a partir do qual – e unicamente a partir do qual, a seu ver – tornar-se-ia possível pensar Deus sem objetivá-lo, até o esvaziamento de sua divindade mesma.

Este outro lugar de sentido é a *ética*. Porque, já de saída, como se viu no capítulo anterior, a ética é a única dimensão da existência na qual o homem se encontra impossibilitado, por princípio, de exercer-se como poder. Na dimensão ética, tal como Levinas a entende, o homem não se encontra propriamente *diante* de Deus, como se acha diante dos entes intramundanos e, portanto, não tem como apropriar-se de seu sentido, do modo como se apropria do sentido das coisas, seja como objetos da percepção, seja como objetos de uso. O Deus que desponta do horizonte ético (se é que “horizonte ético” não constitui uma contradição nos termos), a rigor, não aparece. É tão distante, tão transcendente, que quase periga confundir-se com a absoluta ausência de presença do anônimo *il y a*.²¹⁴ Mas é dessa transcendência mesma, a salvo de qualquer visada, contato ou locução, que advém o novo sentido do Divino – o sentido do Divino sempre Novo – enquanto aquele que cria o homem, separado e livre (a-teu), *para ordená-lo ao outro homem*. O vestígio de Deus não é um fulgor, mas uma ordem. Deus faz sentido no mandamento ético que me envia ao outro homem; Ele se comunica em se retraindo, para que o Outro se faça ouvir, e seja acolhido, como Outro. O sentido do Divino se abre como epifania ética.

Portanto, pensar religião e ética, em Levinas, não é pensar uma dimensão após a outra e estabelecer a articulação possível entre ambas, mas já pensar *eticamente* a religião.

Em Levinas, *religião* diz a relação face-a-face com o Outro, o recebimento do Outro antes e para além de qualquer laço prévio, visão ou querer que me vincule a ele. Essa “relação sem relação” se consuma como justiça: reconhecimento da alteridade de outrem que já é reposta à sua palavra; não-indiferença pela diferença de outrem ou responsabilidade. É na altura

²¹⁴ Cf. PIVATTO, P., op. cit., p. 16.

descortinada pela revelação da alteridade de outrem – de sua santidade ou distância absoluta – que “Deus se revela.” (TI, 65)

Ao encarar a possibilidade de pensar Deus mantendo-se a igual distância da “mera opinião” e da tradição filosófica corrente²¹⁵, Levinas assume em nível rigorosamente filosófico a tarefa de “descontaminá-Lo”²¹⁶ da subjetivação levada a cabo pela tradição ocidental.

Mas – em que consiste propriamente essa subjetivação? De que modo, sob a sua vigência, a idéia de Deus vem a perder sentido?

Na tradição ocidental, todo sentido radica, em última instância, na “gesta de ser”. (DVI, 86) O que cai sob o raio do pensamento, já significa enquanto *é*. Significar indica participar, de algum modo, no ato de ser. A co-participação no ser estabelece entre os entes, por assim dizer, uma comunidade fundamental de sentido que conclui em unidade: na medida em que todos os entes são, *é o mesmo* ser que vige e significa em cada um deles.

A filosofia ocidental é a celebração dessa *mesmidade* ontológica que vibra e triunfa em cada dimensão da existência.

Conforme o Mesmo se projete como Cosmos, Espírito, História, Estado ou outro âmbito qualquer de sentido, os entes receberão o seu sentido último da participação nesse âmbito total (pois não há outro âmbito possível além dele) a partir do qual vêm a ser.

A filosofia ocidental é a marcha de uma totalidade onicompreensiva, através de suas várias estações de sentido.

O sentido radica na gesta de ser. Mas, dada a co-pertinência de ser e pensar, também se pode dizer que o ser se afirma enquanto sentido – tema – para o pensar. Ser diz a presença do que, sendo, se oferece à consciência intencional. Nessa atividade representadora, a consciência se cumpre como assimilação do real a si, o que significa que, ao “sair” para

²¹⁵ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que Vem à Idéia**, op. cit., p. 88.

²¹⁶ Cf. PIVATTO, P., op. cit., p. 2.

conhecer as coisas, ela não faz senão reencontrar-se a si mesma em cada coisa conhecida. À unidade do ser corresponde, portanto, a identidade da consciência consigo mesma. Ali onde se diz “é”, a consciência já fincou o seu império de luz.

A filosofia ocidental é a história de uma consciência idêntica a si mesma em sua “aventura entre o claro e o obscuro” (DVI, 88), em luta para submeter o que lhe resiste.

Mesmidade, totalidade e identidade constituem, assim, o tecido do sentido na tradição ocidental.

O que o filósofo judeu indigita nesse modo de constituição do sentido é a radical solidão e onipotência que ele supõe. Como se disse, pensar não é sair de si, mas possuir o outro a ponto de assimilá-lo a quem o possui. O pensamento é o triunfo da imanência.

Não há, portanto, como pensar Deus sem que o seu sentido seja trazido à medida da subjetividade ou, o que dá no mesmo, sem que se integre à totalidade do sentido, ainda que como seu fundamento (*causa sui*, primeiro motor etc.) ou *telos* últimos.

A questão decisiva, aqui, é se há para a subjetividade alguma possibilidade de transcender a si mesma, numa viagem sem retorno na qual Levinas reconhece o sentido originário da aspiração meta-física. Afinal, há no âmbito da existência alguma relação que não seja conhecimento – assimilação do outro a si à luz da idéia –, ou economia – apropriação do outro pelo trabalho? Dito de outro modo, há alguma constituição de sentido que não implique redução do outro ao mesmo?

Levinas reconhece essa porta de saída na idéia de infinito. Noção recebida de Descartes, o infinito designa a própria perfeição, por ser a única idéia que *não nasce no cogito e não cabe nele*.

6.2 O INFINITO

O infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. O infinito fala.

A idéia de infinito inaugura a possibilidade de pensar para fora de esquemas ontológicos – aferrados à mesmidade do ser – ou transcendentais – redutíveis à identidade da consciência. É idéia *não adequada*: o pensado não corresponde à intencionalidade do pensante, não apenas porque a transborde, mas antes porque, como sustenta Descartes, não se origina nela. A relação com a idéia de infinito abre à subjetividade a possibilidade de não começar em si mesma, de não ter a iniciativa da condução do sentido, de “pensar mais do que pensa” (DVI, 98 e ss); é *impossibilidade da própria possibilidade*, como a morte. Por dar à subjetividade a chance de pensar mais do que pensa, o “in” do infinito significa, ao mesmo tempo, a negação do finito pelo infinito (que sobrevém de fora) e a colocação do infinito no finito, traduzida como “profundidade da afecção da subjetividade”, “profundidade do sofrer que nenhuma capacidade compreende.” (DVI, 99) Nesse sentido, não há como “experimentar” o infinito, se por experiência se entende uma abordagem comandada por aquele que experimenta, a partir e no interior de seus esquemas de apreensão. No sentido, por exemplo, em que podemos fazer experiência com um elemento químico ou experimentar uma bebida. A idéia de in-finito advém ao pensamento como traumatismo, “desigualando-o a si mesmo”, “devastando-o” e, entretanto, “pondo-o no lugar”. (DVI, 198-99) É despertar.

Mas Levinas começa a tomar o seu próprio caminho em relação a Descartes ao não restringir-se a uma abordagem formal – ou teológica – da idéia de infinito. Para o filósofo judeu, o que torna concretamente possível a idéia de infinito é o acontecimento, em meu mundo, da alteridade do Outro, e justamente na medida em que este – e apenas ele – significa e só pode significar a partir de si mesmo, como *rostro* ou fala, expressão de si por si (TI, 37-38), conforme vimos no capítulo anterior. Só posso me relacionar com outrem recebendo-o na

pura escuta, instalando-me numa passividade de última instância, mais passiva que a passividade da sensibilidade cognitiva que, afinal, “recebe” as impressões sensíveis para concluir na atividade aperceptiva do “eu penso”. Face a face com outrem, o eu, a rigor, não pensa, não atua, não pode – é pura intransitividade.

Em suma, outrem, e só ele, traz a transcendência ao mundo. Ele é, por excelência, o Novo, o Estrangeiro: impossibilidade de sincronicidade do tempo ou do fim da história.

Outrem é a epifania do infinito.

Ora, se a idéia de infinito refunda o sentido para além da consciência, outra novidade radical de Levinas em relação a Descartes, e à tradição ocidental, é sustentar que o conteúdo desse sentido é ético. Ou seja, o Outro não significa, antes de mais nada, mostrando outra realidade – o que seria ainda orbitar em torno da relação sujeito-objeto –, mas chamando à responsabilidade aquele que o visa, ordenando-lhe ao acolhimento. O rosto de outrem “não reluz, fala”. (TI, 53) E esta fala já impera, e mesmo no menor balbuceio desse imperar se escuta o “não matarás!” como mandamento que preside a todo outro mandamento.

Levinas chama *desejo* a essa resposta ética suscitada pela epifania do infinito em outrem. Mas, conforme vimos no capítulo anterior, desejo aqui não significa carência ou aspiração à satisfação, como no senso comum, no qual o desejável conta na medida em que preenche alguma falta em quem deseja. O desejo do infinito – desejo meta-físico –, que me impele ao Outro, é desejo em um ser já satisfeito, vivendo para si, emancipado de qualquer participação ou vínculo ontológico – *eu*, em suma –, que se deixa atrair pela única coisa que absolutamente não tem como tirar de ou produzir por si mesmo: a própria alteridade do Outro. Desejo desmedido, desejo como desmedida de uma aspiração que nada pode aplacar – fome do infinito. Consagração à “maravilha da exterioridade”, o desejo é a consumação do despertar.

É importante ressaltar que essa consagração à exterioridade de outrem não tem, em Levinas, qualquer laivo místico.²¹⁷ Não há, aí, a menor possibilidade de que o eu venha a ser capturado extaticamente pela luz do Outro, diluindo-se em sua consistência de ser separado, pois o infinito “não é o numinoso” e “o eu que o aborda não é nem aniquilado, nem transportado para fora de si.” (TI, 53) Em sua relação ética com outrem, o eu, embora reinstalado, permanece integralmente eu, falando e respondendo por si, e sua racionalidade, mesmo não recebendo de si mesma a fonte do sentido, não somente não se desfaz em irracionalidade, como chega a atingir a sua estatura maior. Como resume P. Pivatto, a idéia de infinito “não se conclui em certeza, mas também não vira inconsciência”.²¹⁸ Portanto, com sua racionalidade ética – outra razão, razão do Outro –, Levinas toma uma difícil distância entre o racionalismo greco-ocidental e as formas contemporâneas de irracionalismo.

6.3 SUBVERSÃO ÉTICA

O milagre da criação consiste em criar um ser moral.

As considerações acima se referem ao horizonte conceitual de *Totalité et Infini*, obra na qual a idéia de infinito significa como desejo em um eu autônomo, constituído como gozo e posse à revelia do advento traumático do Outro. Nessa perspectiva, a originária constituição do psiquismo da subjetividade é ainda pré-ética.

Em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, ao invés, a subjetividade já surge desinstalada por outrem. É des-inter-essamento: efetivo desgarramento da potência imantadora do *conatus essendi*, possibilidade de responder por outrem antes que por si

²¹⁷ Sobre a crítica levinasiana do místico, cf. FABRI, Marcelo. “Linguagem e desmistificação em Levinas”. *Revista Síntese*, n. 91, p. 255 e ss.

²¹⁸ PIVATTO, P., op. cit., p. 7.

mesmo, anteriormente a qualquer decisão, projeto ou engajamento, possibilidade de escapar ao ser-para-a-morte como estrutura ou questão última da existência. Em *Autrement qu'Être...*, a subjetividade se dá como outramente-que-ser ou mais-além-da-essência por sua própria (in)constituição: aí, a dinâmica do desejo não é a “infelicidade do feliz”, como em *Totalité et Infini*, mas vulnerabilidade, isto é, uma dolência responsiva cravada no coração da própria subjetividade, já exposta ao Outro em sua própria tessitura, a ponto de encontrar-se em si mesma “como em exílio”. É porque a sensibilidade significa como vulnerabilidade que o sujeito “é de sangue e carne, homem que tem fome e come, susceptível de dar o pão de sua boca ou de dar sua própria pele.” (AE, 124) Em *Autrement qu'Être...*, o Outro me concerne como “pele sob a minha pele”. Talvez pela primeira vez na história da filosofia ocidental, nesta obra o sujeito é concebido sob o paradigma da maternidade: não como aquele que pensa ou trabalha sobre, mas como quem sente-com e responde-por, votado a trazer o Outro em si mesmo.

A intensificação da compreensão ética da subjetividade só faz acentuar-se em *De Dieu qui Vient à l'Idée*, terceira grande obra de Levinas, que aprofunda a tarefa levada a cabo em *Autrement qu'Être...* no sentido da “desnucleação do pétreo nó de minha substância”. (DVI, 105). Nessas obras, a responsabilidade pelo Outro envolve o sujeito “antes do tempo de inícios da liberdade”, não lhe permitindo “constituir-se como em si e para si” e fazendo-o “sempre atrasado ante o próximo”. (DVI, 105) Dando seguimento à linguagem vertiginosa, ético-exódica, de *Autrement qu'Être...*, *De Dieu qui Vient à l'Idée* descreve o eu arrancado ao “conceito de Eu”, deposto de “seu reino de identidade” e “já em dívida, para-o-Outro”, num “crescimento da obrigação na proporção da obediência”, que significa a sua própria fissão. Doravante, não há “repouso” ou “condição”, para o eu, “ao abrigo de sua forma”, pois ele se encontra definitivamente alterado (trans-formado) pelo Outro desde a sua constituição; o eu já vem a si, desperta, no chamado de outrem. (DVI, 107-108) Se o sujeito pode evidentemente

fugir dessa responsabilização pré-originária, é somente na medida em que o apelo desta já o alcançou, à revelia de sua própria decisão.

Assim, se em *Totalité et Infini* a idéia de infinito advém como porta de saída a descomprimir o psiquismo de sua repleção auto-suficiente, em *Autrement qu'Être...* e *De Dieu qui Vient à l'Idée* o infinito se encontra, por assim dizer, inscrito pré-originariamente na subjetividade, suscitando-a como tal. Por isso, o infinito não meramente esvazia, mas, muito mais que isto, des-nucleia o sujeito, isto é, impede que este venha a começar em si mesmo e a coincidir consigo mesmo. A subjetividade descobre-se, assim, não-identidade, não-lugar, puro êxodo, peregrinação, e bem se vê até onde vai o esforço de Levinas no sentido de levar às últimas conseqüências a sua compreensão da ética como sentido primeiro.

Mais do que belo registro da exuberante tradição lítero-fenomenológica francesa, a prospecção levinasiana da subjetividade em chave ética precisa ser lida como tentativa rigorosa, exaustiva e “exasperada” (para usar um termo com o qual o filósofo caracteriza o seu método), de trazer ao sentido, em nível estritamente conceitual, uma abordagem da existência a partir do outro homem assumido como dimensão fulcral.

Esperamos que as análises até aqui tenham indicado suficientemente que o infinito – nome de Deus (?), vestígio de Deus –, se de modo algum significa o Outro – o que já seria representar o infinito e trazê-lo à consciência –, significa *pelo* Outro *como* desejo e, mais radicalmente, como *um-para-o-Outro*.²¹⁹ Significar como desejo ou como um-para-o-Outro não é, pois, fazer-se representar por um conceito-objeto com propriedades discerníveis, mas, retraindo-se definitivamente como presença, dar lugar à responsabilidade pelo Outro em um sujeito que “já não é paralítico” e dele recebe “poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade” (TI, 183), recebe, enfim, de outrem o dom por excelência, que é a possibilidade mesma de dar. *O que é Deus?* – Não se sabe. Qualquer dito ou contradito, aqui,

²¹⁹ Conforme vimos, esta categoria designa a condição ética da subjetividade enquanto pré-originariamente exposta ao Outro até a responsabilidade, a qual, no limite, é *substituição* do eu (Mesmo) pelo Outro.

está fadado a desdizer-se. Qualquer palavra, aqui, já nasce peca. “Onde” se encontra Deus? – Ali onde alguém recebe outrem e responde por ele. A maravilha da criação, diz Levinas em *Totalité et Infini*, é haver criado um ser moral (DVI, 75), isto é, um ser, não propriamente capaz – pois não se trata aqui de poder –, mas antes passível de bondade. Um ser apto a contrariar a inexorável lei de persistência e expansão no ser, lei que funda a Natureza como *conatus* e a sociedade como cálculo político, e transpor o abismo que o separa irremissivelmente de outrem, recebendo a este como “coração e mãos que dão”. (DVI, 174) De tal modo a bondade subverte a lei que impera no cosmos e na polis, que o seu acontecer, por mais fátuo, assemelha-se a um novo primeiro dia da criação. Esse teor subversivo da bondade é, por excelência, vestígio de Deus. Não prova – só se provam dados –, mas indício, rastro. E indica Deus enquanto este é o que não se mede com a subjetividade, o que “não tem medida, nem nunca terá”. Deus subverte ao criar um ser a-teu, cuja ipseidade se constitui independentemente da participação em Si e, por isso, capaz de negá-lo; e subverte à segunda potência ao criar um ser votado a esse “*déficit* e loucura no ser”, sem cálculo e a fundo perdido, que é a bondade. (DVI, 102) Nesta, e não na potência do criado, que nenhuma ciência poderia exaurir, brilha a glória do infinito.

Deus significa como subversão ética!

E o sujeito é o “parceiro” desse “enigma que desconcerta o ser”.²²⁰

Talvez não seja demais insistir, caso queiramos permanecer fiéis ao pensamento levinasiano, que a bondade não pode de modo algum ser pensada, nos moldes do altruísmo, como resultado de decisão ou projeto do sujeito. Ou como uma qualidade ou mérito que viessem a cumular ainda mais a sua riqueza ontológica, da qual, como *déficit* e loucura, precisamente a bondade o permite despojar-se. A rigor, não se “é” bom, nem se “faz” o bem. Lembremos mais uma vez que é o Outro, e não o eu, quem dá a este a possibilidade de...

²²⁰ PIVATTO, P., op. cit., p. 18.

cumprir o bem, ou deixar que este se cumpra. O grande paradoxo da bondade está em que o maior bene-ficiado por ela não é aquele que dela recebe, mas aquele que a consoma – e este maior bene-fício, se é que se pode falar nestes termos, é a bondade mesma. Outrem propicia ao sujeito o sumo bem de deixar que o bem se exerça!

Estamos aqui a alguma distância do homem virtuoso kantiano, monológico, cuja bondade consiste na sujeição ao imperativo categórico da consciência, e cuja maturidade conclui em uma espécie de “auto-repleção moral”, se assim se pode dizer.²²¹

6.4 ELEIDADE

Deus é Ele no fundo do Tu.

Em *De Dieu qui Vient à l'Idée*, Levinas recorre ao conceito de *irretitude* para indicar o modo como o infinito – nome de Deus (?), vestígio de Deus – funda a possibilidade da bondade na existência regida pelo *conatus*. O infinito, aí se diz, significa como “desejo do infinito”. (DVI, 98 e ss) Não desejo de outrem, como em *Totalité et Infini*, mas desejo do infinito mesmo, que aqui ressoa como o “*sumo bonus*” da tradição ocidental. Pura transcendência, o infinito é, por excelência, o desejável. Pensá-lo em sua glória, que nenhum conceito decifra e nenhum olhar captura, já é desejá-lo por ele mesmo e acima de tudo. Ora, o que impossibilita que o desejável se feche no circuito imanente do eu, fazendo-se objeto de posse ou gozo, é o fato de que ele permanece irredutivelmente separado e para sempre distante – *Santo* – no desejo e, desejado, envia-ordena o desejante ao “não desejável” por excelência – o Outro –, despertando-o à responsabilidade por este até a substituição, na qual o

²²¹ Para uma análise comparativa das filosofias de Levinas e Kant, cf. KUIAVA, Evaldo. **Subjetividade Transcendental e Alteridade**: um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul-RS: EDUCS, 2003.

sujeito é um-para-o-Outro. Nisto consiste a bondade do bem: “inclina o movimento que suscita para afastá-lo de si rumo a outrem e, só aí, ao bem.” (DVI, 102) Irretitude. É nesse sentido que, no desejo do infinito, a “aproximação afasta”. Aproximar-se do infinito é “sacrificar-se por outrem” numa “imolação sem êxtase”.²²² É por essa *santidade* eminente do infinito – já aqui assumido como nome de Deus –, que o faz subtrair-se ao desejo por ele mesmo suscitado, que Levinas o denomina *eleidade*.

O infinito – Deus – é “Ele no fundo do Tu”. (DVI, 102) Nem ser, ou objeto, nem interlocutor. Nem mesmo algum “ele” que viesse a se juntar, como terceiro, ao “nós” da coletividade. Ele. Mas “no fundo do Tu”, pois sua transcendência – distância a mais distante – se faz proximidade a mais próxima na responsabilidade por outrem. Ele: “não o primeiro outrem”, mas “outro que outrem” (DVI, 103), *outro outramente*, diferente de todo próximo. Mas no fundo do Tu: Deus que não se some no abismo impessoal do *há*, que não acontece na interioridade, nem na Natureza, mas na retidão do face-a-face.

Mas – é o caso perguntar –, em que sentido se lê em *De Dieu qui Vient à l’Idée* que outrem é o “não desejável”, se em *Totalité et Infini* outrem é o que efetivamente desperta o desejo? Aqui, cabe um esclarecimento semântico sutil, mas bastante significativo. Não é que outrem seja não desejável – no sentido de “não apetecível” – *tout court*, ou não haveria *eros* e a “concupiscência” que, com Pascal, Levinas rejeita, não grassaria no mundo como pasto. Outrem é o não desejável-apetecível enquanto alvo da relação *comandada pelo infinito*. Ou seja, o desejo (sem retorno) de outrem só é possível se eu a este me volto ordenado pelo infinito desejado por si mesmo. Não chego a outrem por mim; volto-me a ele a partir de uma ordem, numa responsabilidade anterior a emoções, experiência, parentesco ou finalidade; dá-se aí o “nascimento da religião” (DVI, 106) como “relação sem relação” e testemunho do infinito. Em suma, o amor – não erotismo por excelência – só é possível como mandamento,

²²² Cf. FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia**: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 173.

“pela idéia de infinito”. (DVI, 100) Qualquer outra abordagem de outrem tende a absorvê-lo no circuito imanente do desejo-carência, no qual a realidade começa e termina no eu.

A eleidade do infinito funda o des-inter-essamento do desejo.

Se assim é, passa a ser decisiva, na compreensão do pensamento religioso de Levinas, a consideração de sua crítica do *sagrado*, pois, a seu ver, este implica a diluição da idéia de infinito e, com isto, o seqüestro da eleidade de Deus e da separação da subjetividade, inviabilizando a constituição do sentido ético da religião, tal como o consideramos até aqui.

Na acepção prevalente em Levinas, “sagrado” diz a experiência de participação no mistério divino, ao mesmo tempo “rompimento e debordamento da solidez” do eu e “embriaguês divina”.²²³ Êx-tase, transporte ao numinoso que arranca o eu do chão, o sagrado se expressa como entusiasmo (*en-theos-mos*), “ter-o-deus-dentro”.²²⁴ Essa experiência supõe a crença metafísica de que o eu separado é, antes, um eu parti-do, fulto, que só tem como recuperar o seu estado de integridade originária em se restituindo ao absoluto – ao todo – do qual foi desgarrado. Supõe, ainda, a possibilidade – e mesmo a inexorabilidade – da restauração desse *continuum* ontológico com o divino e dessa beatitude existencial pelo exercício de experiências e ritos que promovam a ruptura com a temporalidade linear e a restauração do tempo “sem tempo” das origens. Ora, é nessa aspiração de transposição da distância – e de con-fusão – entre o divino e o humano que reside, para Levinas, o equívoco fatal do sagrado.

Porque, como se vê, o sagrado implica anulação da transcendência de Deus, que passa a identificar-se com o complexo eu-mundo-Divino do qual é, por assim dizer, o sentido total e último. Deus, aqui, é imagem – ídolo – da plenitude na qual o eu aspira reparar sua falta. É Deus mudo, que não con-voca e desinstala o eu, mas, ao contrário, o exalta enquanto

²²³ Cf. SUSIN, L. Carlos, op. cit., p. 174.

²²⁴ Cf. idem, ibidem, p. 174.

“aparência divina”.²²⁵ É nessa perspectiva que Luis Carlos Susin refere-se, com Levinas, ao perigo do “subjetivismo sagrado”, que impele o eu-divinizado, já sem qualquer limite ontológico, a

A indiscrição, a curiosidade, o impudor, a tentativa de tocar o intocável, jogando-se ao passado definitivamente passado e tentando violar a morte e os mortos, jogando-se ao futuro para ver o imprevisível, comandar e parar a morte, criar e transformar pela simples palavra sem esforço, enfim, obrar como Deus.²²⁶

O “subjetivismo sagrado” faz que tudo seja “interiorizado, sacralmente racionalizado” e, por fim, permitido, levando à supressão da “objetividade de proibições, leis, costumes, tradições.”²²⁷ Por aí se entende a imensa devoção com que o filósofo judeu se dedica, em seus estudos talmúdicos, às considerações de minúcias legais pela tradição rabínica, nas quais reconhece não o cego apego à lei pela lei, não a letra sufocando o espírito, mas a busca intransigente de uma pureza no exterior ritual, para que a pureza interior não seja apenas verbal e acabe por confundir-se, “nos abismos niilistas da interioridade”, com a impureza. (SS, 108)

A inflação subjetivista que traga a eleidade de Deus, paradoxalmente conleva a desfiguração do próprio eu. Este, por sua participação ontológica no Divino, já não se constitui por si e não responde por si – perde-se como rosto. Divinizado, é impelido por um elã que o submete: migra para dentro do fascínio do numinoso; é possuído pelo deus que traz “dentro”. Faz-se personagem de um drama total que funda sua identidade e comanda suas ações. O ímpeto entusiástico com que se lança, sem limites, aos recessos do mistério é,

²²⁵ Cf. SUSIN, L. C., op. cit., p. 174.

²²⁶ Idem, ibidem, pp 174-175.

²²⁷ Idem, ibidem, p. 175.

paradoxalmente, violência contra si mesmo, na medida em que o impede de firmar-se em seus próprios limites. Para Levinas, o sagrado é violência, pois viola ao eu a possibilidade de ser si mesmo. Ao contrário, a ética se define quando “recuso-me a reconhecer o papel que desempenharia num drama de que não fosse o autor, ou cujo desfecho fosse conhecido por um outro antes de mim.”²²⁸

Mas – talvez seja o caso questionar –, quando em *Autrement qu’Être...* e *De Dieu qui Vient à l’Idée* Levinas pensa a subjetividade como a não-identidade do um-para-o-Outro, anterior ao “tempo de inícios da liberdade”, não haveria aí a mesma violência contra o eu que ele aponta na experiência do sagrado?

A diferença, aqui, é ténue, mas decisiva.

Na dimensão do sagrado, o eu é *retirado* de si mesmo pela participação no Divino, o que faz com que a sua constituição em próprio esteja, por princípio, bloqueada. Na dimensão do um-para-o-Outro, o eu, já separado, é pré-originariamente *chamado* a desnuclear-se até a substituição, mas essa des-nucleação só se consoma como *resposta* – livre iniciativa do eu –, na responsabilidade pelo Outro. Apenas nesta resposta cumpre-se a não-coincidência pré-originária da subjetividade consigo mesma. Portanto, no sagrado dá-se o *seqüestro ontológico* do eu; no um-para-o-Outro, *exílio ético*.

O sagrado é dimensão de indiferenciação: anula a eleidade de Deus, a unicidade do eu e, por fim, a alteridade de outrem. Este é também assimilado, pela participação, à “ultimidade” divina, seja esta vivida como “vida em deus” ou como comunhão na unidade da Natureza, da Pátria, da História, do Estado.²²⁹ Essa comunhão confere ao Outro um sentido primeiro que também não nasce dele mesmo. Seu rosto – sua fala – não é o acontecimento de seu nascimento para mim: por isso mesmo, a escuta já não é a disposição fundamental que me

²²⁸ LEVINAS, E., *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit., p. 78. *Apud* FABRI, Marcelo. “Linguagem e desmistificação em Levinas”, op. cit., p. 173.

²²⁹ Cf. SUSIN, L. C., op. cit., p. 175.

permite o acesso a ele, ou melhor, o seu acesso a mim. No sagrado, outrem vem do passado, do tempo “sem tempo” das origens.

Deus anônimo, sujeito surdo, outrem mudo: indiferenciação ontológica, indiferença ética.

Por isso mesmo, a ética não se define – não obstante sua emancipação da racionalidade greco-ocidental –, antes de mais nada, contra a relação ao teórico, mas contra a participação no sagrado.²³⁰

Como vimos, é a idéia de infinito que torna possível a ruptura com o sagrado e desperta o eu de sua “embriaguês e indiferença”, pois: 1) Vindo de *além da consciência*, o infinito é a própria irredutibilidade ao pensamento, impedindo que este assimile a realidade a si mesmo; 2) Vindo de *além do ser*, o infinito – pela criação – funda o eu como separado, inaugurando o frente-a-frente como relação metafísica; 3) Vindo de *além do eu*, o infinito significa como desejo incessante de outrem e mandamento que me responsabiliza por este antes que por mim mesmo.

Cortando o fio da participação, a idéia de infinito expulsa o sujeito “para fora do ser [...] para além da visibilidade idolátrica”²³¹, livrando-o do fechamento na totalidade autoreferente e obstando a integração da diferença na identidade. É a “brecha”²³² na imanência, por onde Deus pode vir à idéia.

Contra a asfixia ontológica do sagrado, Levinas advoga uma “sadia secularização” que “desveste as aparências”²³³, restituindo a eleidade divina, a unicidade do sujeito e a alteridade de outrem. No entanto, também a secularização por si só não basta, pois leva à “substituição de antigos feitiços pelo feitiço da razão”, caindo-se na “sacralização do irreligioso, nas formas de ‘sagrado ateu’, e o deus ex-machina passa das forças da natureza ao eu transcendental”.²³⁴

Como alternativa válida ao sagrado e ao secular, Levinas vê na “santidade” anunciada pelo

²³⁰ Cf. FABRI, M., “Linguagem e desmistificação em Levinas”, op. cit., p. 259.

²³¹ Cf. idem, *Desencantando a Ontologia...*, op. cit., p. 173.

²³² Cf. PIVATTO, P., op. cit., p. 21.

²³³ Cf. SUSIN, L. C., op. cit., pp 176-177.

²³⁴ Idem, *ibidem*, p. 176.

monoteísmo o advento de um Deus que “salva dos deuses e da autodivinização, e onde há santidade há respeito pelo homem, há vida adulta e responsável, relações humanas e religiosas sem mitos [...] e uma razão posta a serviço das relações humanas.”²³⁵

6.5 JUDAÍSMO

Que a relação com o divino atravesse a relação com os homens e coincida com a justiça social – eis todo o espírito da Bíblia judaica.

Antes de concluir, convém dizer algo sobre a pertença judaica de Levinas que, como se vê, subjaz de modo decisivo a vários de seus mais importantes filosofemas.

Se não se pode dizer que Levinas tenha sido um pensador “religioso” no sentido corrente do termo, também é certo que seu pensamento, permanecendo em nível filosófico, arranca de uma firme e lúcida penetração no magma espiritual judaico, do qual extrai, ao que parece, o principal de sua originalidade marcante e de seu caráter desinstalador.

Para Levinas, ser judeu é “aceder à fé bíblica pela inteligência do Talmude e seus mestres”.²³⁶ E a “inteligência do Talmude” decifra o sentido da fé bíblica como relação ética. Na perspectiva talmúdica, a Bíblia *revela* (sentido religioso estrito) a ética como *revelação* (sentido filosófico) do humano. Noutras palavras, o judaísmo é uma “moral revelada”.²³⁷

A hermenêutica talmúdica orienta a própria compreensão levinasiana da Escritura e, conforme se pode atestar ao longo deste percurso investigativo, põe-se como pano de fundo de sua própria filosofia:

²³⁵ SUSIN, L. Carlos, op. cit., pp 176-177.

²³⁶ MORO, Ulpiano Vasquez. **El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982.

²³⁷ Idem, ibidem, p. 213.

As Sagradas Escrituras não significam pelo relato dogmático de sua origem sobrenatural ou sagrada, mas pela expressão do rosto do outro homem, antes de a si mesmo ter conferido uma atitude ou posição, que elas esclarecem. Expressão tão irrecusável como são imperiosas as preocupações do mundo cotidiano dos seres históricos que somos [...] Prescrevem toda a gravidade das rupturas em que, ao nosso ver, se põe em questão a boa consciência do seu estar-aí. (EI, 111)

Movemo-nos aqui num círculo hermenêutico que não pode ser desatado: o filósofo pensa o humano à luz da fé bíblica, e vive-compreende esta à luz da *ética* como sentido primeiro. Assumindo o círculo, não como vicioso, mas como virtuoso em sua própria circularidade, Levinas sustenta que a interseção dos discursos bíblico e filosófico não somente é lícita, como fecunda para ambos.²³⁸

Conseqüente com o seu pressuposto hermenêutico, para Levinas a Bíblia “não conduz ao mistério de Deus, mas às tarefas humanas.”²³⁹ Ao invés de indiferença agnóstica para com o mistério divino, à luz do que foi analisado até aqui parece-nos que esta posição significa, como se lê no próprio Livro, e Levinas cita, que “conhecer a Deus já é saber o que se deve fazer”²⁴⁰ ou, dito em termos filosóficos, significa que “Deus se eleva à suprema e última presença como correlato da justiça feita aos homens”. (TI, 64) Assim, “não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus separado da relação com os homens” e são essas relações que dão “aos conceitos teológicos a única significação que comportam.” (TI, 65)

²³⁸ Tanto mais que, como esclarece o próprio Levinas, pensar-à-luz-da-Bíblia não significa partir do texto bíblico como de uma premissa previamente aceita, a salvo da reflexão crítica, mas, *inspirado* em sua mensagem, abordar questões que concernem ao humano como tal, *movendo-se em nível estritamente conceitual e argumentativo* e dirigindo-se, portanto, a todo e qualquer sujeito racional, independentemente de suas crenças. Assim, a inspiração bíblica não é uma pré-suposição lógica de uma cadeia dedutiva, mas um lugar existencial assumido como perspectiva hermenêutica: “Considerar-me como um pensador judeu é uma coisa que em si mesma não me choca, sou judeu e, certamente, tenho as leituras, os contatos e as tradições especificamente judaicos, que não renego. Mas protesto contra essa expressão quando ela quer significar alguém que tenha a ousadia de fazer aproximações de conceitos baseados unicamente na tradição e nos textos religiosos, sem o esforço de passá-los pela crítica filosófica.” E adiante: “Uma verdade filosófica não pode basear-se na autoridade do versículo. É necessário que o versículo seja fenomenologicamente justificado. Mas o versículo pode permitir a investigação da razão”. Enfim: “Eis em que sentido a frase ‘você é um filósofo judeu’ me convém. Ela me irrita quando se insinua que uso o versículo como prova, só porque algumas vezes investigo pela sabedoria antiga e ilustro com o versículo; sim, mas não provo por meio do versículo.” In POIRÉ, François. **Emmanuel Levinas**, 1992, pp 98-99, *apud* COSTA, Márcio Luiz. **Levinas – uma Introdução**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000, pp 45-47.

²³⁹ LEVINAS, E. **Difficile Liberté**, p. 315. *Apud* MORO, ULPIANO Vasquez, op. cit., p. 218.

²⁴⁰ Idem, *ibidem*, pp 33, 187, 203. *Apud* idem, *ibidem*, p. 213.

Estamos aqui no horizonte hebraico de verdade como *emet* – retidão ou confiabilidade –, distinto da *aletheia* grega, que significa des-velamento, deixar a coisa vir à luz por si mesma.²⁴¹ No primeiro caso, é a concordância do sujeito com a justiça – acolhimento/responsabilidade anterior ao conhecimento – que conduz a relação com e a revelação da realidade; no outro, é a concordância com a realidade que conduz a busca de justiça.

Mas, afinal, por que ainda se falar em “religião”? Pensar eticamente a religião como “relação sem relação” já não é pensar a ética sem mais? Por outro lado, a possibilidade de se chegar à ética como sentido do humano por outros lugares hermenêuticos que não o bíblico (se é que Levinas considera a sério esta possibilidade), não retiraria deste o estatuto de *texto revelado* em sentido forte? E, se assim for, o que ainda asseguraria ao povo judaico a particularidade exclusiva de Povo da Aliança, que o próprio Levinas reivindica amiúde, alçado à condição de “juiz da História”?²⁴² Enfim, são questões que já beiram as fronteiras da teologia e que em muito ultrapassam nossas pretensões de leitura.

Abstendo-se de tomar uma posição definitiva sobre essa suposta necessidade, ou não, de assumir a revelação bíblica como (a) fonte de sentido da revelação ética, Ricardo Timm de Souza se vale de uma prudente posição terceira que é, a este respeito, no mínimo sugestiva, tendo em vista a delicada tarefa de refundação do sentido nesses tempos que ainda se orgulham de não mais pertencerem à tradição teológico-metafísica, mas que já dão mostras eloqüentes de tampouco se contentarem com as várias modalidades de agnosticismo à disposição:

²⁴¹ Cf. BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética**: a Relação entre a Bíblia e a Filosofia na Obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 143.

²⁴² Cf. MORO, U. V, op. cit., p. 211.

É *possível* compreender a concepção de religião no pensamento de Levinas como o processo de circunscrição do núcleo mais complexo e precioso da essência mais profunda das religiões monoteístas ocidentais, o mais *indizível*, na medida em que se constitui o que, *por sua própria natureza*, se subtrai ao poder sintético-sincronizante do Logos grego e de suas infinitamente complexas derivações histórico-imanentistas.²⁴³

Mas, continua Ricardo Timm,

Também é possível compreender esta concepção de religião – de forma *completamente não religiosa*, no sentido que o termo religião pode tomar tradicionalmente – como o ato ousado de habitar um *fulcro de sentido* que se coloca exatamente *por fora* de qualquer *ímpeto solitário* definitivamente congênito ao âmago de conceitos “ocidentais” mais tradicionais de verdade – *veritas e aletheia*.²⁴⁴

No primeiro caso, continua R. Timm, “o sentido habita a fé em Deus, um Deus ético que fala, pergunta, responde e ordena e, antes de tudo, pré-afirma: ‘somos, de início, dois, e dois que se confiam mutuamente – é nossa responsabilidade de nos fazermos muitos.’”²⁴⁵

No segundo caso, “o sentido tem de ser construído pelo *rompimento* da fé e da crença na *unidade entre realidade e razão*; à razão solitária, a realidade só pode aparecer como definitivamente só: a Totalidade.”²⁴⁶

Em suma, se a pressuposição da revelação bíblica pode não ser a única via para que se chegue à revelação ética, também é certo – para os que crêem na Bíblia – que onde há autêntica relação ética o *Deus Vivo*, (SS, 129) o Deus dos vivos, aí se encontra.

²⁴³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: Dez Ensaios sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 220.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 220.

²⁴⁵ Idem, *ibidem*, pp 220-221.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 221.

CONCLUSÃO: OS OUTROS DE LEVINAS

Pertencemos a uma geração e a um século aos quais foi reservada a provação implacável de uma ética sem socorros nem promessas.

Nesta leitura itinerante do pensamento de Emmanuel Levinas, cujo fio condutor é o processo de constituição da subjetividade, vimos que a irrupção do sujeito como tal representa, em primeira instância, um triunfo sobre o puro ato de ser. Em si mesmo anônimo, impessoal e destituído de sentido, o ato de ser é descrito por Levinas com o verbo “há” (*il y a*), que indica a sua neutra e horrível fatalidade a insistir até no coração do nada, como pura existência sem existente – ou “mal de ser”. Existir como ente e, por excelência, como sujeito, significa, pois, já ser *por si*, em próprio, acendendo a luz de um nome na escuridão anônima do mal de ser. Tal existência substantiva e nominativa – que Levinas denomina “hipóstase” – somente se garante no ser em permanente e árdua luta para conquistar o *seu* ser, a qual constitui a subsistência material com seus irrevogáveis mandatos a comer, beber, dormir, trabalhar etc. A encarnação da subjetividade se mostra, assim, primeiramente como dura luta e alto preço a pagar para manter-se, como ente, no ser.

Na seqüência de suas análises, Levinas descobre outro nível ontológico fundamental, que não mais concerne à relação do sujeito com seu próprio ser, mas com o mundo, por onde a solidão da hipóstase já não aparece como férreo e penoso encadeamento a si, mas como fruição das coisas do mundo e, a partir daí, como fruição de si mesmo. Levinas aponta então uma discreta promessa de redenção no interior do ser, que se não permite transcendê-lo, ao menos representa um precário anteparo ao seu mal: no mundo, ser é já sair de si para perder-se na fruição das coisas – numa primeira forma de “abnegação” –, ser é gozar de ser, a salvo da horrível ameaça de despersonalização inscrita na fronteira do ente com o puro e anônimo ato de ser. Tais são o poder e a suficiência deste imperioso mandato a gozar inscrito na

tessitura mundana do sujeito, que não é sequer certo dizer, por exemplo, que se come para viver, mas come-se para comer, respira-se para respirar, dorme-se para dormir, numa sinceridade vital que a si mesma se basta, como se o mundo fosse um reino. Nesta perspectiva, o corpo aparece como o movimento pelo qual a subjetividade enrola-se sobre si mesma no gozo, constituindo-se em e para si, e agüentando-se como identidade em meio às alteridades do mundo. Portanto, embora não exista sem relação com os outros, neste nível mundano o sujeito permanece cativo da própria solidão, pois a fruição do outro não é senão condição e passagem para a fruição de si mesmo.

No sofrimento e na morte, deparamos agudas ameaças ao reinado mundano do sujeito, que o cravam na passividade de um padecer puro, destituído de qualquer sentido ou justificativa. Impossibilidades da possibilidade, o sofrimento e a morte transtornam a permanência do sujeito no ser, corroendo seu gozo, paralisando seu poder de poder, mas não chegam a constituir vias de transcendência, pois mesmo visitado por uma presença estrangeira, invisível ainda que sumamente sensível, que ameaça arrancá-lo de si, o sujeito permanece orbitando em torno de si mesmo. Não fala com ninguém e não responde a ninguém.

Somente o Outro em sentido eminente – não somente outro eu, mas outro *que* o eu – pode propiciar a transcendência para além do império mundano do sujeito, e Levinas situa na relação erótica com o feminino – desde o ponto de vista de um sujeito viril, que frui e se apropria do mundo – a primeira relação com a alteridade do Outro. No entanto, se a relação com o feminino me abre ao mistério absoluto de uma alteridade que resiste a qualquer tentativa de devassa ou apropriação, de outro lado põe ao meu alcance um outro corpo que acena com as mais extremas possibilidades de fruição; se a relação erótica é face-a-face e retidão, é também concupiscência e indiscrição, vigorando entre a sinceridade do rosto e a sensualidade da carne, constituindo assim uma ambígua *fruição do transcendente* “quase contraditória em seus termos”.

Para Levinas, uma passagem por inteiro e sem retorno à alteridade do Outro somente se cumpre como relação ética, que radica na impossibilidade de permanecer indiferente ante o rosto “despojado” e “nu” que me chama à responsabilidade. Caracteriza a relação ética, primeiro, a *assimetria*, pois já por sua alteridade o Outro permanece estrangeiro e vulnerável em relação a mim, ordenando-me *do alto* à responsabilidade, sem chance de esquivar; e a *irreciprocidade*, pois a responsabilidade a que sou instado é sem medida e sem retorno, correspondendo à infinita altura de sentido inscrita na epifania do rosto. Assim, na relação ética a alteridade de outrem passa a contar para o sujeito antes que a sua identidade para si mesmo, trazendo uma definitiva contestação ao império mundano do eu, ao revelar a precedência de sentido da responsabilidade por outrem sobre o próprio mandato ontológico a fruir do mundo. No entanto, se esse êxodo ético transcende o mundo como *reino*, tampouco se consuma sem que o sujeito “abra as portas” de sua morada mundana ao Outro, pondo-lhe à disposição os próprios recursos, a ponto de reconhecer-lhe uma primazia de direito sobre eles. A ética não somente não passa ao largo da vida econômica como a supõe, propiciando uma nova e definitiva *encarnação da consciência*, que a faz transbordar em “poderes de acolhimento, dom, mãos cheias, hospitalidade”, “atravessando” toda a corporeidade do sujeito “até mãos que dão”, transfigurando a economia em ecumenia. Em suma, a ética descreve ao mesmo tempo a passagem do gozo à responsabilidade, e da posse ao dom.

Escavando o sentido da responsabilidade segundo o método enfático, Levinas descobre em seu coração uma radical suscetibilidade a ser afetado pelo Outro – anterior ao poder de decisão do sujeito –, à qual o filósofo denomina “vulnerabilidade”. Esta constitui a própria inspiração ou psiquismo da subjetividade enquanto *sensibilidade*, tecendo-a como um-para-o-Outro desde passado imemorial, numa predisposição a sofrer pelo Outro e pôr-se em seu lugar, a carregá-lo em si e oferecer-se por ele, que encontra na maternidade o seu *analogon* por excelência. A vulnerabilidade da sensibilidade tece a encarnação numa “intriga mais

ampla”, pela qual “estou atado aos outros antes que ao meu corpo”. Pela vulnerabilidade, trago o Outro “sob minha pele”, como se o seu corpo me fosse ainda mais íntimo que o meu mesmo, como se a sua vulnerabilidade pudesse contar para mim antes que o meu próprio gozo. Esta substituição do Outro pelo Mesmo até a fissão do “pétreo nó” do eu, encontra a sua mais veemente expressão sensível, segundo Levinas, na aptidão a arrancar o pão da própria boca e dá-lo a outrem, não para ter o mérito de dar – como se não fosse outrem quem desse ao sujeito a possibilidade mesma de dar –, e sim porque não é possível dar-se ao Outro senão oferecendo-lhe tudo o que se goza e se tem, uma vez que é no gozo e na posse que se tece a identidade do sujeito. Portanto, se é na sensibilidade do gozo que o sujeito vem ao mundo e constitui-se como eu, existindo para si, é na sensibilidade da vulnerabilidade, isto é, na suscetibilidade a sofrer pelo Outro e dar-se a ele, que o sujeito arranca-se do mundo e de si mesmo, constituindo-se como um-para-o-Outro, despedindo-se do mundo como reino e aventurando-se a uma vida ética que já não é apenas êxodo para além de si, mas definitivo exílio.

Estabelecido o fato de que a ética da alteridade traz um significativo aporte ao pensamento ocidental, ao retirá-lo de uma perspectiva transcendental que termina por reduzir a ética à solitária adesão a princípios universais, conforme mostra com abundância a média dos estudos consagrados ao pensamento levinasiano, quer-nos parecer que o paradigma da sensibilidade abre nova profundidade – e mesmo radicalidade – à compreensão da ética, ao mostrar que a disposição responsiva da subjetividade radica em sua constituição sensível, pré-consciente, isto é, numa suscetibilidade imemorial a ser afetado e sofrer pelo Outro, que de tal modo altera e convoca o sujeito a ponto de convertê-lo em Outro-no-mesmo e, não menos, em um-para-o-Outro; mas também agrega novo realismo, ao indicar, desde uma rigorosa descrição da subjetividade a partir de sua constituição mundana, porque não é possível conceber a responsabilidade senão como *transmutação* – impensável sem sofrimento – do gozo em dom,

do para-si em para-o-Outro, caso não se queira reduzi-la a uma abstrata aplicação de normas *dissociada da vida da subjetividade*.

No entanto, nem por isso deixamos de reconhecer no pensamento levinasiano alguns vãos que em certo sentido não fazem senão refletir pelo avesso a própria força de seu núcleo conceutivo.

Em primeiro lugar, não nos parece pacífico que o ato de ser se reduza a *mal de ser*. Como pode ser mal um ato cuja possibilidade recua, em última instância, segundo o próprio pensamento bíblico do autor, à Palavra criadora pronunciada pelo Bem? Com efeito, não constitui o ser o primeiro dom da criação? Vir ao ser já não é, *tout court*, recebê-lo de graça? Enfim, o ser não se decifra como *chamado a ser*?²⁴⁷ Tampouco nos parece claro que o mal de ser – na medida em que este seja ainda considerado um mal – não depare outra via de saída ou descompressão que a relação ética. Não constituiria, por exemplo, a arte – como acenamos no “Contraponto” do primeiro capítulo – a possibilidade privilegiada de encontrar um sentido no interior da ordem ontológica, com sua glorificação do sensível e do senso de gratuidade e mistério?²⁴⁸ Aliás, reduz-se a arte a degradada “cópia da cópia”, “imagem da imagem” do ser, como sugere Levinas em *La Réalité et son Ombre*, no rasto de Platão, ou não abre ela o âmbito de um diálogo largo e profundo com o mistério – mistério falante, mistério-linguagem, e não mal – do ser?

Também não partilhamos a incondicional suspeição reservada pelo filósofo judeu contra a abordagem da Natureza sob o prisma do simbólico e do sagrado, como se a reverência dedicada aos vestígios divinos recolhidos no cosmos incorresse, por si só, em idolátrica e panteística substituição do Santo por sua criação. Se assim fosse, haveria que pôr de lado parte substancial das manifestações religiosas latinoamericanas, por exemplo, nas quais vibra fundo respeito pela figura da *mãe-Terra*, herdado especialmente de fontes espirituais

²⁴⁷ Sobre essa co-pertinência de ser e dom, há que conferir a *fenomenologia da doação* de Jean-Luc Marion.

²⁴⁸ Sobre este aspecto, deve-se mencionar o pensamento de Nietzsche, sobretudo em sua fase inaugural, e a ontologia estética do “Ser Selvagem” do último Merleau-Ponty.

ameríndias.²⁴⁹ O próprio senso de pertença à *terra* – à Terra-planeta e à terra-pátria –, que Levinas desdenha exemplarmente no artigo “*Heidegger, Gagarine et nous*” (DL), não nos parece disputar espaço com a compreensão da subjetividade como êxodo e exílio éticos, a partir de sua relação com a santidade de outrem. A ligação à palavra responsiva do Outro e a ligação à própria ambiência vital – a pertença como desarraigo ético e como abrigo simbólico²⁵⁰, respectivamente – situam-se em níveis de sentido e referem-se a dimensões do mistério humano inteiramente distintos, incomutáveis e complementares entre si.

Por outro lado, e em sintonia com o que acabamos de afirmar, não vemos porque o reconhecimento da prevalência do sentido ético deva se dar em detrimento de outros âmbitos de sentido, tais como o cultural e o político, por exemplo. Noutras palavras, se o rosto significa, por excelência, como apelo à responsabilidade, nem por isso ele deixa de ser de “terra”²⁵¹, e pertencer a uma comunidade e a uma história, e falar uma língua, e ocupar uma classe na sociedade, com toda a gama de significados e, inclusive, de desafios éticos, que tudo isto implica. Não se trata de pulverizar o sentido, como sugere Levinas no artigo “*La signification et le sens*” (HAH), referindo-se especialmente ao aspecto cultural, mas de implantá-lo na vida comunitária da subjetividade, sem descuidar o que permanece de distinto e prioritário na dimensão propriamente ética do sentido.

Enfim, em sua descrição enfática da subjetividade, Levinas afirma que a proximidade marca a passagem da intencionalidade à ética, ou a subversão do *conatus*, abrindo a “fome gloriosa do desejo insaciável” do próximo, num contato de “amor e de responsabilidade”. Mas amor, em Levinas, já não aparece com a acepção de “sensação tátil e agradável”, senão como

²⁴⁹ Considerar a esse respeito o emblemático e ainda pouco comentado encontro ocorrido entre filósofos europeus e latinoamericanos, na década de '80, cujas atas foram coligidas sob o título **Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía** – Dialogo Internacional en torno de una Interpretación Latinoamericana, op. cit. Cf. ainda o nosso artigo “**O sagrado e o santo**: notas preliminares ao diálogo intercultural Emmanuel Levinas-Juan Carlos Scannone”, in **Éticas em Diálogo** – Levinas e o Pensamento Contemporâneo: Questões e Interfaces, op. cit.

²⁵⁰ A reivindicação dessa dimensão simbólica da existência constitui importante aspecto do pensamento de Paul Ricoeur.

²⁵¹ A expressão “rosto de terra” é colhida em Juan Carlos Scannone, e também encontra forte ressonância no pensamento de Enrique Dussel, dentre outros pensadores latinoamericanos.

procura incessante deste Outro que, entretanto, encontra-se mais próximo a mim do que qualquer proximidade. Ora, chama a atenção em Levinas, justamente, a redução da carícia – da ternura – à responsabilidade, até a exasperação de uma subjetividade acusada-obcecada-perseguida por outrem. Na vulnerabilidade – responsabilidade à flor da pele, ou sob a pele, como “gemido de entranhas” –, a sensibilidade é arrancada por outrem de sua complacência em si mesma, a ponto de converter-se numa espécie de *conatus essendi* às avessas. É certo que isto não anula a “ambigüidade insuperável” de uma subjetividade que é a todo tempo, e sem solução, complacência em si e, a seu pesar, para-o-o-Outro. Mas permanece o fato de que o sujeito compraz-se apenas consigo, e não com outrem. Não há, em Levinas, com-placência a dois, ou a três. A gravidade irremissível da responsabilidade expulsa da sociabilidade qualquer vestígio do gozo pelo qual o eu vem a si. A dois – responsabilidade-vulnerabilidade; em comunidade – responsabilidade-justiça. Mas, no prazer, o sujeito encontra-se definitivamente só.

Ora, não poderia haver um autêntico com-prazer-se a dois ou em comunidade, que não seja um com-prazer-se consigo em detrimento dos outros? O pão da alegria não é, acaso, compartilhável? Reduz-se o gozo terrestre à necessidade e ao egoísmo? Estou condenado a afogar-me nos abismos do gozo, ou estes podem jorrar para a vida – para outrem, para o infinito – sem deixar de brotar de si mesmos? Embora em *Totalité et Infini* Levinas pareça conciliar *eros* e ética quando afirma que a transcendência do Outro é ainda visada em uma relação de gozo sempre retomada, prevalece em sua obra, e exemplarmente em *Autrement qu'Être...*, a primazia da ética sobre – mas, sobretudo, contra – *eros*. Levinas chega a afirmar que “não há libido na relação ética”. Mas – a ética terá que ser uma superação de *eros*, que o deixe para sempre para trás, ou não poderá ser uma trans-figuração de *eros* que, ao cabo, ainda recebe de suas chamadas? A sensibilidade ética é “abandono sem retorno”, “corpo sofrente para o outro”, “renúncia” e, enfim, “maternidade”, misericórdia (*rakhamin*) como

“comoção de entranhas maternas”. Não vemos como desconsiderar a radicalidade (judeo-cristã) dessa descrição. Aliás, reconhecemos nesta radicalidade o que há de propriamente incontornável para a significação de qualquer humanismo por vir, pois fora da perspectiva das “entranhas de misericórdia”, toda ética corre o risco de deter-se no cálculo de normas, degradar-se em ideologia ou extinguir-se no fogo-de-palha das “belas palavras”. Mas questionamos se a sensibilidade acima descrita vem a “perder significação” na alegria do *conatus essendi*, pois se é certo que, abandonado a si mesmo, este conduz às várias formas de indiferença pelo Outro, aos jogos de poder e até à guerra, é bem possível que, re-implantado a partir do um-para-o-Outro e da misericórdia, o gozo de si venha (re)encontrar sua medida, à medida do humano. Em suma, se a alegria do gozo – a alegria de pertencer à terra – é insuficiente para constituir significação, não vemos como a significação possa fazer sentido sem permanecer *conciliada* com ela.

Estes e outros vãos indigitáveis no pensamento de Levinas guardam relação com o próprio zelo extremado com que o filósofo se dedicou, ao longo de quase toda a sua obra, a esmerilar em suas tantas faces o diamante de uma única proposição – a do *sentido ético da subjetividade* –, cuja grave atualidade dificilmente se ousaria pôr em dúvida ainda hoje. Levinas é o pensador da pureza ética do sentido – da *santidade* do sentido – levada às últimas conseqüências. A vigilância insone com que se dedicou à tarefa de guardar esta pureza ética no seio do labor filosófico parece-nos muito mais do que mero sinal de fidelidade à sua filiação judaica, à qual, aliás, jamais renunciou; ela é antes o modo como Levinas responde, desde o *locus* judaico, a um perigo que parecia pesar sobre o seu tempo – o século XX – como sobre nenhum outro: o de que o homem definitivamente deixe de gravitar em torno do humano, e de que o sentido da existência deixe de *fazer sentido*. O perigo de que a razão se reconheça integralmente válida, eficaz e coerente consigo mesma, ainda que permaneça violenta desde os seus princípios. Diante deste perigo, e da tarefa maior que ele impõe,

qualquer desatenção colateral de pensamento parece mais que compreensível.

BIBLIOGRAFIA

DE EMMANUEL LEVINAS:

LEVINAS, Emmanuel. **La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1980.

_____. **De l'Évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

_____. **De l'Existence à l'Existant**. Paris: Vrin, 1990.

_____. **Da Existência ao Existente**. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. São Paulo: Ed. Papyrus, 1998.

_____. **Le Temps et l'Autre**. Paris: PUF, 1983.

_____. **El Tiempo y el Otro**. Tradução de José Luis Pardo Tório. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

_____. **Totalité et Infini**. Paris: Ed. Martinus Nijhoff, 1980.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Ribeiro. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1994.

_____. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Quatre Lectures Talmudiques**. Paris: Éditions de Minuit, s/d.

_____. **Cuatro Lecturas Talmúdicas**. Tradução de Miguel García-Baró. Barcelona: Ed. Riopiedras, 1996.

_____. **Humanisme de l'Autre Homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1973.

_____. **Humanismo do Outro Homem.** Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1993.

_____. **Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence.** Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

_____. **De Otro Modo que Ser, o Mas Allá de la Esencia.** Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ed. Sígueme, 1999.

_____. **Sur Maurice Blanchot.** Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. **Noms Propres.** Montpellier: Fata Morgana, 1976.

_____. **Difficile Liberté:** Essais sur le Judaïsme. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. **Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques.** Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. **Do Sagrado ao Santo:** Cinco Novas Interpretações Talmúdicadas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.

_____. **L'au-delà du Verset. Lectures et Discours Talmudiques.** Paris: Minuit, 1977.

_____. **De Dieu qui Vient à l'Idée.** Paris: Vrin, 1982.

_____. **De Deus que Vem à Idéia.** Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2002.

_____. **Éthique et Infini.** Paris: Fayard, 1982.

_____. **Ética e Infinito.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **Transcendance et Intelligibilité.** Genève: Labor et Fides, 1984.

_____. **Transcendência e Intelligibilidade.** Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, s/d.

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

_____. **À l'Heures des Nations**. Paris: Minuit, 1988.

_____. **De l'Obliteration**. Paris: La Différence, 1990.

_____. **Entre Nous** – Essais sur le Penser-à-l'Autre. Paris: Grasset, 1991.

_____. **Entre Nós** – Ensaio sobre a Alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1997.

_____. **Dieu, la Mort et le Temps**. Paris: Grasset, 1993.

_____. **Altérité et Transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

_____. **Nouvelles Lectures Talmudiques**. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

_____. **Novas Interpretações Talmúdic**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Rivages, 1998.

SOBRE EMMANUEL LEVINAS:

AKOHA, Théophile B. **De l'Amour de la Sagesse à la Sagesse de l'Amour**. Roma: Lateran University Press, 2004.

BAILHACHE, Gerard. **Le Sujet chez Emmanuel Levinas: Fragilité et Subjectivité**. Paris: PUF, 1994.

BANON, David *et al.* **Emmanuel Levinas: Philosophe et Pédagogue**. Paris: Édition du Nadir, 1998.

BLANCHOT, Maurice *et al.* **Textes pour Emmanuel Levinas**. Paris: Jean-Michel Place Éditeur, 1980.

BAUW, Christine de. **L'Envers du Sujet**. Lire Autrement Emmanuel Levinas. Bruxelles: Ousia, 1997.

BERNET, R. "Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)". In: **Revue Philosophique de Louvain**, n. 95, 1997.

BONAN, Egle. **Soggetto ed Essere**: Indagini sul Pensiero di Emmanuel Levinas. Treviso: Piazza Editore, s/d.

BRAYNER, André. **Para Além da Essência**: Racionalidade Ética e Subjetividade no Pensamento de Emmanuel Levinas. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Orientação de Ricardo Timm de Souza.

BUCKS, OCD, René. **A Bíblia e a Ética**: a Relação entre a Filosofia e a Sagrada Escritura na Obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BURGGRAEVE, Roger. **Emmanuel Levinas**: une Bibliographie Primaire et Secondaire: 1929-1985. Avec Complément 1985-1989. Leuven: Peeters, 1990.

_____. **Emmanuel Levinas et la Socialité de l'Argent**. Leuven: Peeters, 1997.

CALIN, Rodolphe. **Levinas et l'Exception du Soi**: Ontologie et Éthique. Paris: PUF, 2005.

_____. "Passivité et profondeur: l'affectivité chez Levinas et M. Henry". In: **Les Études Philosophiques**, n. 3, 2000.

CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David (Dir.). **Le Vocabulaire Levinas**. Paris: Ed. Ellipses, 2002.

CASPER, B. "La temporalisation de la chair". In: **Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendance**. Paris: PUF, 2000.

CASTELLI, Enrico (Org.). **Herméneutique et Sécularisation**. Rome: Aubier – Éditions Montaigne, 1976.

CHALIER, Catherine. **La Persévérance du Mal**. Paris: Cerf, 1987.

_____. **Pour une Morale au-delà du Savoir.** Kant et Levinas. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1998.

_____. **La Trace de l'Infini.** Emmanuel Levinas et la Source Hébraïque. Paris: Cerf, 2002.

CHALIER, Catherine et ABENSOUR, M. (Dir.). **Emmanuel Levinas.** Cahier de L'Herne. Paris: LGF, 1991.

CHOPLIN, Hugues. **De la Phénoménologie à la Non-Philosophie:** Levinas et Larruelle. Paris: Kimé, 1997.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et Éthique:** Essai sur Levinas. S/l: Ousia, 1990.

COHEN-LEVINAS, Danielle et TRIGANO, Shmuel (Dir.). **Emmanuel Levinas:** Philosophie et Judaïsme. Paris: Éditions in Press, 2002.

COSTA, Márcio Luis. **Levinas – uma Introdução.** Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

CRAIG M., Vasey. “Le corps et l'Autre”. In: **Exercices de la Patience.** Paris: Obsidiane, s/d.

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). **The Cambridge Companion to Levinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DEBÈS, Joseph. **Levinas. l'Approche de l'Autre:** Lire Emmanuel Levinas au Coeur des Banlieues. S/l: Éditions de l'Atelier, 2000.

DE GREEF, J. “Le lointain et le prochain”. In: **Tijdschrift voor Filosofie**, n. 31, 1969.

DEKENS, Olivier. **Politique de l'Autre Homme:** Levinas et la Fonction Politique de la Philosophie. Paris: Elipses, 2003.

DERRIDA, Jacques. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”. In: **L'Écriture et la Différence.** Paris: Seuil, s/d.

_____. **Adieu à Emmanuel Levinas.** Paris: Éditions Galilée, 1997.

DIPROSE, Rosalyn. **Corporeal Generosity**: on Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas. S/l: SUNY Press, 2002.

DONADIO, F. "Levinas: dall'evasione all'esodo". In: **Rassegna di Teologia**, n. 5, 1981.

DRABINSKI, John E. **Sensibility and Singularity**: the Problem of Phenomenology in Levinas. S/l: SUNY Press, 2001.

DUPORTAIL, Guy-Félix (Dir.). **Intencionnalité et Trauma**: Levinas et Lacan. Paris: L'Harmattan, 2005.

DUPUIS, Michel. **Levinas en Contrastes**. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1994.

DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E. **Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

DUVAL, R. "Exode et alterité". In: **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, n. 59, 1975.

EAGLESTONE, Robert. **Ethical Criticism**: Reading After Levinas. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia**: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. "Linguagem e desmistificação em Levinas". In: **Revista Síntese da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus**, v. 28, n. 91, mai./agos. 2001.

FÉRON, Etienne. "Respiration et action chez Levinas". In **Études Phénoménologiques**, ns. 5-6, Vrin, 1987.

_____. **De l'Idée de Transcendance à la Question du Langage** - l'Itinéraire Philosophique d'Emmanuel Levinas. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

_____. **Phénoménologie de la Mort**: sur les Traces de Levinas. Paris: Klumer Academic Publishers, 1999.

FERRETTI, Giovanni. **Soggettività, Intersoggettività, Alterità**: in Dialogo con Husserl e Levinas. Il Totalità e Infinito di Emmanuel Levinas. Macerata: Università di Macerata, 1993.

_____. **La Filosofia di Levinas**: Alterità e Transcendenza. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996.

_____. **Il Bene al-di-là dell'Essere**: Temi e Problemi Levinassiani. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

FEU, Bonaventura P. **Le Sujet Convoqué**: Étude Transversale de la Pensée de Buber, Rosenzweig, Levinas, Marion et Ricoeur. Sous direction de Jean Greisch. S/l.: s/n, 1995.

FINKIELKRAUT, Alain. **La Sagesse de l'Amour**. Paris: Gallimard, 1984.

FORTHOMME, Bernard. **Une Philosophie de la Transcendance**: la Métaphysique d'Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1979.

FORTHOMME, B. et HATEM, J. (Dir.). **Affectivité et Altérité selon Levinas et Henry**. Paris: Cariscript, 2000.

FRANK, Didier. "Le corps de la différence". In: **Philosophie**, n. 34, 1992.

FROGNEUX, Nathalie (Dir.). **Emmanuel Levinas et l'Histoire**. Paris-Namur: Cerf, 1998.

FURGALSKA, Beata. **Fedelà all'Umano**: Responsabilità-per-l'Altro nella Filosofia di Emmanuel Levinas. S/l: Verso l'Umano, 1999.

GOMEZ-MÜLLER, Alfredo (Dir.). **L'Éthique en Dialogue**: Paroles Croisées (1979-1999). Entretiens de Alfredo Gomez-Müller et de Raul Fornet-Betancourt avec Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Michel Foucault et al. Nantes: Pleins Feux, 2005.

GREEF, Jean de. "L'affectivité chez Levinas". In: FLORIVAL, G. **Figures de la Finitude**. Études d'Anthropologie Philosophique. S/l: s/n, 1988.

GREISCH, Jean de. "Heidegger et Levinas interprètes de la facticité". In **E. Levinas, Positivité et Transcendance**. Paris: PUF, 2000.

GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques (Dir.). **Emmanuel Levinas**. L'Éthique comme Philosophie Première. Paris: Cerf, 1993.

GRITZ, David. **Levinas Face au Beau**. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2004.

GUIBAL, Francis. **Emmanuel Levinas**. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

_____. **La Gloire en Exil: le Témoignage Philosophique d'Emmanuel Levinas**. Paris: Cerf, 2004.

_____. "Approches d'Emmanuel Levinas. L'inspiration d'une écriture". In: **Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses**, n. 81. Paris: PUF, 2005.

_____. **Emmanuel Levinas ou les Intrigues du Sens**. Paris: PUF, 2005.

GUILLAMAUD, P. "L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de M. Henry et E. Levinas". In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 94.

HAUAR, M. "L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme". In: **Cahier de l'Herne: E. Levinas**. Paris: Le Livre de Poche, 1991.

HABIB, Stéphane. **La Responsabilité chez Sartre et Levinas**. Paris: L'Harmattan; Montreal: L'Harmattan Inc., 1998.

_____. **Levinas et Rosenzweig: Philosophies de la Révélation**. Paris: PUF, 2005.

HAYAT, Pierre. **Emmanuel Levinas, Éthique et Société**. Paris: Édition Kimé, 1995.

_____. **Individualisme, Éthique et Philosophie chez Levinas**. Paris: Ed. Kimé, 1997.

HISASHIGE, T. "Pour une éthique pratique. En référence à la pensée d'E. Levinas". In: GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques (Dir.). **E. Levinas: l'Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Cerf, 1993.

JANICAUD, Dominique. **La Métaphysique d'Emmanuel Levinas**. Nice: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 1999.

JARNUSZKIEWICZ, Antoni. **Separazione e Prossimità**: Studio Filosofico sulla Possibilità di una Teoria della Persona Fondata sul Metodo e sulle Analisi di Emmanuel Levinas. Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1982.

JEDRASZEWSKI, Marek. **La Relazioni Intersoggettive nella Filosofia di Emmanuel Levinas**. Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1990.

KEMP, Peter. **Levinas**: une Introduction Philosophique. Tradução de Hélène Politis. La Versanne: Encre Marine, 1997.

KORELC, Martina. **O Problema do Ser na Obra de Emmanuel Levinas**. Tese de Doutorado. Pergentino S. Pivatto (Orient.). Porto Alegre: PUCRS, 2005.

KOVAC, Eduard. **L'Intrigue de l'Altérité**: la Philosophie d'Emmanuel Levinas. Sous direction de Pierre Colin. S/l: s/n, 1987.

KRAYSE, Paulette. **Emmanuel Levinas**: la Trace du Féminin. Paris: PUF, 2000.

KUIAVA, A. Evaldo. **Subjetividade Transcendental e Alteridade**: um Estudo sobre a Questão do Outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul-RS: EDUCS, 2003.

LABATE, Sergio. **La Sapienza dell'Amore**: in Dialogo con Emmanuel Levinas. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.

LANNOY, Jean-Luc *et al.* **Emmanuel Levinas**. Bruxelles: Ousia, 1990.

LESCOURRET, Marie-Anne. **Emmanuel Levinas**. Paris: Champs Flammarion, 1994.

LÉVY, Benny. **Visage Continu**. La Pensée du Retour chez Emmanuel Levinas. Lagrasse: Éditions Verdier, 1998.

_____. **Être Juif**. Étude Lévinassienne. Paris: Éditions Verdier, 2003.

LLEWELYN, John. **Emmanuel Levinas**: the Genealogy of Ethics. New York; London: Routledge, 1995.

LUUTU, Tsonglo Vincent. **Penser le Socio-Politique avec Emmanuel Levinas**. Lyon: PROFAC, 1993.

MALKA, Salomon. **Emmanuel Levinas**. La Vie et la Trace. Paris: Jean-Claude Lattès, 2002.

_____. **Lire Levinas**. Paris: Cerf, 1989.

MARCOLUNGO, Ferdinando Luigi. **Ética e metafísica in Emmanuel Levinas**. Milano: Istituto di Propaganda Libreria, 1995.

MARGARIA, Luca. **Passività e Attività, Categorie della Realtà: Levinas e Ricoeur a Confronto**. Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 2003.

MARION, Jean-Luc (Dir.). **Emmanuel Levinas: Positivité et Transcendance**. Paris: PUF, 2000.

MARTON, F. “Il desiderio dell’altro nel pensiero di Emmanuel Levinas”. In: **Studia Patavina**, n. 17, 1970.

MARZANO, Silvia. **Levinas, Jaspers e il Pensiero della Differenza: Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard**. Torino: Silvio Zamorani, 1998.

MÉIR, E. “La philosophie de Levinas, sacrificielle et naive? S’agit-il d’un drame?” In: **Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses**, n. 1, Janvier 2000.

MELO, Nélvio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre/Recife: EDIPUCRS/INSAF, 2004.

MENEZES, Magali Mendes de. **O Dizer: um Ensaio desde E. Levinas e J. Derrida sobre a Linguagem do Outro, da Palavra e do Corpo**. Tese de Doutorado. Ricardo Timm de Souza (Orient.). Porto Alegre: PUCRS, 2005.

MINANI, Patrice. **L’Autre dans la Pensée d’Emmanuel Levinas**. Romae: s/n, 1989.

MORO, Ulpiano Vasquez. **El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982.

MOSÈS, Stéphane. **Au-delà de la Guerre**. Trois Études sur Levinas. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2004.

MÜNSTER, Arno (Dir.). **La Différence comme Non-Indifférence**: Éthique et Altérité chez Emmanuel Levinas. Le Séminaire du Collège International de Philosophie. Paris: Édition Kimé, 1995.

MURAKAMI, Yasuhiko. **Levinas Phénoménologue**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.

MUYEMBE, Bernard Munono. **Le Regard et le Visage**: de l'Altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Levinas. Berne; Frankfurt; New York: P. Lang, 1991.

NARBONNE, Jean-Marc. **Levinas et l'Héritage Grec**. Paris: Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 2004.

NDAYIZIGIYE, Thaddee. **L'Anthropologie Biblique sous l'Eclairage de la Philosophie de l'Alterité selon E. Levinas**: Essai d'Analyse. S/l: Peter Lang, 1997.

NEMO, Philippe. **Job et l'Excès du Mal**. Paris: Albin Michel, 2001.

NORD, Joan (Dir.). **Emmanuel Levinas**: a Bibliography. Santa Cruz (USA): Reference and Research Services, 1997.

NUNES, Etelvina Pires L. **O Outro e o Rosto**: Sondagem sobre os Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas. Braga: A.P.P.A.C.D.M, 1992.

OLIVIER, Boulnois (Dir.). **Le Problème du Mal et la Question de Dieu après Auschwitz**. S/l: S/n, 2000.

OUAKMIN, Marc-Alain. **Méditations Érotiques**: Essai sur E. Levinas. S/l: Balland, 1992.

PELIZOLLI, Marcelo. **A Relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. **Levinas – a Reconstrução da Subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEPERZAK, Adrian Theodoor. **To the Other: an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas**. West Lafayette (Ind.): Purdue University Press, 1993.

PEREZ, Félix. **D'une Sensibilité à l'Autre dans la Pensée d'Emmanuel Levinas**. Paris: L'Harmattan, 2001.

PETITDEMANGE, Guy. "Emmanuel Levinas ou la question d'autrui". In: **Études**, n. 37, 1972.

_____. "Éthique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Levinas". In: **Recherches de Science Religieuse**, n. 64, 1976.

PETITDEMANGE, Guy et ROLLAND, Jacques (Dir.). **Autrement que Savoir: Emmanuel Levinas**. Paris: Osiris, 1988.

PETROSINO, Silvano et ROLLAND, Jacques (Dir.). **La Vérité Nomade**. Paris: La Découverte, 1984.

PHILLIPS, Gary A. et JOBLING, David (Dir.). **Levinas and Biblical Studies**. Atlanta: Tamara Cohn Eskenazi, Society of Biblical Studies, 2003.

PIVATTO, Pergentino Stefano. **La Relation à la Transcendance dans l'Oeuvre d'Emmanuel Levinas**. S/l: s/n, 1980.

_____. "A ética de Levinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos". In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 37, n. 147, set. de 1992.

_____. "Ser moral ou não ser humano". In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. de 1999.

_____. **"A questão de Deus no pensamento de Levinas"**. Porto Alegre: 2002. Texto manuscrito.

PLOURDE, Simonne. **Avoir-l'Autre-dans-sa-Peau: Lecture d'Emmanuel Levinas**. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 2003.

POCHÉ, Fred. **Penser avec Arendt et Levinas - Du Mal Politique au Respect de l'Autre**. Lyon: Chronique Social, 2003.

POIRÉ, François. **Emmanuel Levinas**: Essai et Entretiens. Arles: Actes Sud, 1996.

POMA, Iolanda. **Le Eresie della Fenomenologia**: Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.

PONZIO, Augusto. **Sujet et Altérité sur Emmanuel Levinas**. Paris: L'Harmattan, 1996.

REQUENA TORRES, I. "Sensibilidad y alteridad en E. Levinas". In: **Pensamiento**, n. 31, 1975.

REY, Jean-François. **Levinas: le Passeur de Justice**. Paris: Michalon, 1997.

_____. **La Mesure de l'Homme**. L'Idée d'Humanité dans la Philosophie d'Emmanuel Levinas. Paris: Éditions Michalon, 2001.

RIVA, Franco (Dir.). **Il Pensiero dell'Altro con un Dialogo tra E. Levinas e P. Ricoeur**. Roma: Ed. Lavoro, 1999.

RICOEUR, Paul. **Outramente**. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

ROLLAND, Jacques. **Parcours de l'Autrement**. Paris: PUF, 2000.

SAINT-GERMAIN, Christian. "Pouvoir de la singularité: le *pathos* du visage dans le texte d'Emmanuel Levinas". In: **Laval Théologique et Philosophique**, v. 49, n. 1, Février 1993.

SANDFORD, Stella. **The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas**. S/I: Continuum International Publishing Group, 2001.

SANTOS, Luciano Costa. "A outra lucidez: apontamentos sobre Totalidade e Infinito". **Revista do Instituto Salesiano de Filosofia**. Recife, ano1, 2000.

_____. "Pequeno roteiro do Deus Vivo: religião e ética no pensamento de Emmanuel Levinas". **Análise & Síntese – Revista do Instituto Teológico São Bento**. Salvador, ano 1, 2002.

_____. “O sagrado e o santo: notas preliminares ao diálogo intercultural Juan Carlos Scannone-Emmanuel Levinas”. In: **Éticas em Diálogo**. Levinas e o Pensamento Contemporâneo: Questões e Interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SANZ, Jose Antonio M. **Subjectividad, Tiempo y Langaje en la Filosofia de Emmanuel Levinas**. Salamanca: Imprenta Kadmos, 1986.

SATHUD-BAZOLA, Fidele. **La Responsabilité Éthique chez Emmanuel Levinas**. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 1993.

SEBBAH, François-David. “Eveil et naissance: quelques remarques à propos de M. Henry et d’E. Levinas”. In: **Alter**, n. 1, 1993.

_____. “Aux limites de l’intencionnalité: Michel Henry et E. Levinas lecteurs des Leçons sur la Conscience Intime du Temps”. In: **Alter**, n. 2, 1994.

_____. “Faut-il sortir de l’intencionnalité? Les aventures de l’intencionnalité dans le parcours levinassien”. In: **Cahiers Philosophiques**, n. 81, décembre 1999.

_____. **Ambigüités de l’Altérité**. Paris: Belles Lettres, 2000.

_____. **L’Épreuve de la Limite**. Derrida, Henry, Levinas et la Phénoménologie. Paris: PUF, 2001.

_____. “La fraternité selon Levinas”. In: **Cahiers Philosophiques de Strasbourg**, n. 14, automne 2002.

_____. **Levinas**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SIDEKUM, Antonio. “Levinas e sua influência na filosofia latinoamericana”. In: **Cadernos da FAFIMC**. Viamão-RS, n. 13, 1995.

_____. **Ética e Alteridade: a Subjetividade Ferida**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2002.

SILVEIRA DE BRITO, J.H. **A Subjetividade Passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém**. Tese de Doutorado. Braga: 1992.

SMITH, Michael B. **Toward the Outside**. Concepts and Themes in Emmanuel Levinas. Pittsburgh-Pennsylvania: s/n, 2005.

SIBONY, Daniel. **Don de Soi ou Partage de Soi? Le Drame Levinas**. Paris: O. Jacob, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O Infinito para Além do Infinito**: Estudo sobre a Questão Filosófica do Infinito de Emmanuel Levinas e seu Sentido para a Filosofia Contemporânea. Dissertação de Mestrado. Edvino Rabuske (Orient.). Porto Alegre: PUCRS, 1991.

_____. “A inversão ética da intencionalidade – ética e metafenomenologia na obra de Emmanuel Levinas”. In: **Revista Conjectura**. Caxias do Sul-RS, v. 4, ns. 1 e 2, dez/jan de 1999.

_____. **Sujeito, Ética e História**. Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **Sentido e Alteridade**. Dez Ensaios sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de *et al* (Orgs). **Éticas em Diálogo** – Levinas e o Pensamento Contemporâneo: Questões e Interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUGIMURA, Yasuhiko. **Sur la Subjectivité Éthique**: Levinas et Nabert. Kyoto: Société de la Philosophie, 1998.

SUSIN, Luis Carlos. **O Homem Messiânico**: uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1984.

_____. “Levinas e a reconstrução da subjetividade”. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 37, n. 147, set. de 1992.

_____. “A ética é a ótica”. In: De Boni, Luis A. e STEIN, Ernildo (Dir.). **Dialética e Liberdade**. Porto Alegre; Petrópolis-RJ: UFRGS; Ed. Vozes, 1993.

TAMINIAUX, Jacques. **Sillages Phénoménologiques**. Auditeurs et Lecteurs de Heidegger. Bruxelles: Ousia, 2002.

THAYSE, Jean-Luc. **Eros et Fécondité chez le Jeune Levinas**. Paris: L'Harmattan, 2000.

_____. "Fécondité et evasion chez Levinas". In: **Revue Philosophique de Louvain**, n. 96 (4), 1998.

TITTANEGRO, Gláucia R. **A Vida e o Feminino em Levinas: uma Proposta de Fundamentação Metafísica para a Bioética**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003.

TORNAY, Alain. **L'Oubli du Bien: la Réponse de Levinas**. Genève: Slatkine, 1999.

VANNI, M. "La séparation chez E. Levinas". In: **Alter**, n. 6, 1998.

_____. (Dir.). **L'Impatience des Réponses**. L'Éthique d'Emmanuel Levinas au Risque de son Inscription Pratique. Paris: CNRS Éditions, 2004.

VASSELEN, Cathryn. **Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty**. S/I: Routledge, 1998.

VERSTRATEN, Philippe. **Le Soi et la Mort Incarnés**. S/I: Osiris, 1994.

VILA-CHÃ, J. "Enigma da transcendência. Elementos para uma ontologia do exílio segundo Emmanuel Levinas". In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, XLVII, fasc. 1, jan./mar de 1991.

ZIELINSKI, Ágata. **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le Corps, le Monde, l'Autre**. Paris: PUF, 2002.

_____. **Levinas: la Responsabilité est sans Pourquoi**. Paris: PUF, 2004.

OBRAS GERAIS:

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o Herói sem Nenhum Caráter**. 20ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Ltda, 1985.

AUROUX, Sylvain (Dir.). **Les Notions Philosophiques. Dictionnaire – II**. 2ª. éd. Paris: PUF, 1998.

- BANDEIRA, Manuel. **Poesia Completa e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 1996.
- BARTHOLO, Roberto. **Você e Eu** – Martin Buber, Presença e Palavra. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2003.
- BATAILLE, Georges. **L'Érotisme**. Paris: Les Éditions De Minuit, s/d.
- BLAY, Michel (Dir.). **Grand Dictionnaire de la Philosophie**. Paris: Larousse/CNRS Éditions, 2003.
- BRUYERON, Roger. **La Sensibilité**. Paris: Ed. Armand Colin, 2004.
- BUBER, Martin. **El Humanismo Hebreo y Nuestro Tiempo**. Tradução de Eleonora Dorfman. Buenos Aires: Ediciones Porteñas y Departamento de Cultura de AMIA, 1978.
- _____. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquilles. São Paulo: Martins Editora, s/d.
- _____. **Do Diálogo e do Dialógico**. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- _____. **Histórias do Rabi**. 2ª ed. Tradução de Marianne Arnsdorff *et al.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1995.
- CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- CHÂTELET, F. (Org.). **História da Filosofia** – de Kant a Husserl, v. III. Lisboa: Ed. D. Quixote, 1995.
- _____. **História da Filosofia: o Século XX**, v. IV. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1995.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. **L'Appel et la Réponse**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.
- _____. **Symbolique du Corps: Tradition Chrétienne du Cantique des Cantiques**. Paris: PUF, 2005.

CINTRA, Benedito Eliseu L. **Paulo Freire: Entre o Grego e o Semita**. Col. Educação: Filosofia e Comunhão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

DARTIGUES, André. **Qu'est-ce que la Phénoménologie?** Toulouse: Edouard Privat Éditeur, 1997.

DAVID, Alain et GREISCH, Jean (Dir.). **Michel Henry, L'Épreuve de la Vie**. Paris: Cerf, 2001.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle. **L'Art et la Sensibilité: De Kant à Michel Henry**. Paris: Vrin, 1996.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latinoamericana**, 5 v. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola; Piracicaba: Editora Unimep, 1980.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a Terra: Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza**. Tradução de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

FRANCK, Didier. **Chair et Corps: sur la Phénoménologie de Husserl**. Paris: Les Éditions De Minuit, 1981.

GILES, Thomas Ransom. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1989.

GODDARD, Jean-Christophe (Dir.). **Le Corps**. Paris: Vrin, 2005.

GROLLI, Dorilda. **Alteridade e Feminino**. São Leopoldo-RS: Ed. Nova Harmonia, 2004.

GULLAR, Ferreira. **Toda Poesia**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo – I**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 2ª. ed. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1988.

_____. **Ser e Tempo – II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1989.

_____. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão *et al.* Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2002.

HEIDEGGER. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

HENRY, Michel. **Phénoménologie Matérielle**. Paris: PUF, 1990.

_____. **Incarnation**. Une Philosophie de la Chair. Paris: PUF, 2000.

_____. **Philosophie et Phénoménologie du Corps**. Paris: PUF, 2003.

HUSSERL, E. Investigações Lógicas. In: **Col. Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1980.

_____. **A Idéia de Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Tradução e Introdução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

KELKEL, Arion L. e SCHÉLER, René. **Husserl**. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, s/d.

LACOCQUE, André et RICOEUR, Paul. **Penser la Bible**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

LALLANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. 16^a éd. Paris: PUF, 1988.

LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a Pensar - I**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1991.

_____. **Aprendendo a Pensar - II**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1992.

LOBATO, Monteiro. **Viagem ao Céu**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1972.

MALHERBE, Michel. **Trois Essais sur le Sensible**. Paris: Vrin, 1998.

MARCEL, Gabriel. **Diário Metafísico**. Tradução de Felix del Hoyo. Madrid: Ed. Guadarrama, 1969.

_____. **Homo Viator**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.

MARION, Jean-Luc. **Prolégomènes à la Charité**. Paris: La Différence, 1986.

_____. **Étant Donnée** – Essai d'une Phénoménologie de la Donation. 2^a éd. Paris: PUF, 1998.

_____. **Le Phénomène Érotique**. Paris: Bernard Grasset, 2003.

MATE, Reyes. **Heidegger y el Judaísmo y Sobre la Tolerancia Compasiva**. Barcelona: Ed. Anthropos, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994.

_____. **O Visível e o Invisível**. 4^a ed. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

MERTON, Thomas. **Na Liberdade da Solidão**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino (Orgs.). **Deus na Filosofia do Século XX**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Ed. José Aguilar Ltda, 1960.

PLATÃO. O Banquete. Tradução de José Américo Motta Pessanha. In: **Col. Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. Fédon. Tradução de José Américo Motta Pessanha. In: **Col. Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. 7ª ed. São Paulo: Ed. Siciliano, 1997.

REY, Alain (Éd.). **Le Robert Micro**. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1998.

RICOEUR, Paul. “A maravilha, o descaminho, o enigma”. Tradução de Eglê Malheiros. In: **Revista Paz e Terra**, n. 5, out. de 1967.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 36ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSENZWEIG, Franz. **El Nuevo Pensamiento**. Tradução de Isidoro Reguera. Madrid: Ed. Visor, 1989.

_____. **La Estrella de la Redencion**. Tradução de Miguel García-Baró. Salamanca: Ed. Sígueme, 1997.

ROY, Ana. **Tu me Deste um Corpo**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2000.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpos de Passagem**: Ensaios sobre a Subjetividade Moderna. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SANTOS, Luciano. “A **gratuidade impensada**: Heidegger e a técnica”. Manuscrito. Porto Alegre: 2003.

_____. “O sensível e o sentido (sobre Merleau-Ponty)”. In: **Revista Análise & Síntese**. Faculdade São Bento da Bahia, n. 6, Salvador, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1997.

SEVERINO, E. **A Filosofia Contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1987.

SCHNEIDER, Delmar. **Metafísica e Historicidade**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2003.

SCANNONE, Juan Carlos (Ed.). **Sabiduria Popular, Símbolo y Filosofia** - Diálogo Internacional en Torno de una Interpretación Latinoamericana. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1984.

_____. **Nuevo Punto de Partida de la Filosofia Latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.

SIDEKUM, Antonio. (Org.). **Ética, Alteridade e Multiculturalidade**. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e Desagregação**: sobre as Fronteiras do Pensamento e suas Alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **O Tempo e a Máquina do Tempo**. Estudos de Filosofia e Pós-Modernidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **Existência em Decisão**: uma Introdução ao Pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

_____. **Ética como Fundamento**: uma Introdução à Ética Contemporânea. Porto Alegre: EDIPUCRS; São Leopoldo-RS: Ed. Nova Harmonia, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de e OLIVEIRA, Nythamar F. (Orgs). **Fenomenologia Hoje**: Existência, Ser e Sentido no Alvorecer do Século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea – I**. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1977.

VANCOURT, E. **A Estrutura da Filosofia**: Filosofia e Fenomenologia. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1964.

VELOSO, Caetano e GIL, Gilberto. **Tropicália 2**. Universal Music. 1 CD, 1993.

WAHL, Jean. **As Filosofias da Existência**. Tradução de I. Lobato e A. Torres. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

ZAMBRANO, Maria. **Hacia un Saber sobre el Alma**. Madrid: Ed. Hispánica, 1987.

ZITKOSKI, Jaime José. **O Método Fenomenológico de Husserl**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.