

Sandro Cozza Sayão

**Sobre a Leveza do humano:
um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas**

Porto Alegre, 2006

Sandro Cozza Sayão

**Sobre a Leveza do humano:
um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Pergentino S. Pivatto

Porto Alegre, 2006

*Ao meu farol amigo Pergentino Pivatto, em
reconhecimento ao seu amor à vida e ao ser
humano.*

Agradecimentos

À Universidade de Caxias do Sul, em especial à professora Corina Michelin Dotti pelo apoio e confiança;

À Marlene, Rubilar e André, amores incondicionais.

Ao Rodrigo, meu ombro e meu amparo nos dias de turbulência.

Ao Paulo, irmão espiritual, por todo carinho e pelo conforto transmitido em palavras encharcadas de esperança e afeto.

Ao Jairo;

Ao Leandro;

À Marisa Moré, minha formiguinha encantada e amiga.

À Marlem Cardoso, meu coração moleque e poeta.

À Rita e Nilda.

À Eva Lizety Ribes, meu exemplo de generosidade.

À Tânia, pela ajuda na reconstrução de meus pensares.

Resumo

Na contramão das pesquisas sobre a *humanitas do homo humanus* no século XX, principalmente a que se fez no exercício da filosofia como fenomenologia em Heidegger, Sartre e Levinas, ergo aqui a possibilidade da *Leveza*. Considerando que nestes se delinea, *pari passu* ao sentido do humano, um peso existencial expresso como o fardo da finitude (Heidegger), do excessivo centramento em si (Sartre) e da responsabilidade infinita (Levinas), sugiro a Tese de que é viável filosoficamente coadunar, a um só tempo, *humanidade e leveza*, sem que se decaia a um sentido dionisíaco ou alienado da descrição do que é o homem. Em síntese, transito aqui no fato de que é *sustentável a Leveza do Humano*, quando do olhar para a fenomenalidade do evento da generosidade e quando se adentra de vez no sentido do humano tecido a partir da responsabilidade, o que desde Levinas se delinea como disposição anárquica ao *Bem* anterior ao ser. Reino da Bondade que de nenhum modo é um fardo e um peso sobre os ombros do homem.

Palavras-Chave: Leveza, Sentido do Humano, Bem, Responsabilidade, Generosidade.

Abstract

Opposing 20th century studies on *humanitas do homo humanus*, and specifically studies that represented an exercise of Philosophy - phenomenology in Heidegger, Sartre and Levinas - this work aims at discussing the possibility of Lightness. Having in view that the weight of existence in such studies - *pari passu* the sense of human – is expressed as a burden allied with finitude (Heidegger), excessive self-focus (Sartre), and infinite responsibility (Levinas), this work suggests that it is philosophically possible to incorporate humanity and lightness at once, without providing dionisiac or alienated descriptions of what man is. In short, this work deals with the fact that *Human Lightness* is *bearable* when the phenomenality of a generosity event is observed and the sense of human based on responsibility is penetrated, which since Levinas represents an anarchical disposition to *Good* that precedes being. It is a kingdom of Goodness and not a burden or weight on the shoulders of man.

Key-words – Lightness, Sense of Human, Good, Responsibility, Generosity.

Abreviaturas

Martim Heidegger

ST	Ser e tempo
CH	Carta sobre o humanismo
IM	Introdução à metafísica

Jean-Paul Sartre

SN	O ser e o nada
EH	O existencialismo é um humanismo

Emmanuel Levinas

TI	Totalidade e infinito
HH	Humanismo do Outro homem
AE	Autrement qu'être
DQVI	De Deus que vem a idéia
DEHH	Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger
EN	Entre nós

Índice

1. APRESENTAÇÃO - ABRINDO CAMINHOS AO HUMANO.....	10
2. O HUMANO EM HEIDEGGER.....	32
2.1 Como introdução: o ser como condição elementar do modo-de-ser-humano-no-mundo.....	32
2.2 A pergunta pelo ser e a fenomenologia.....	36
2.3 O sentido do ser e a analítica ec-sistencial.....	47
2.4 A ec-sistência como pensar do humano do próprio homem.....	54
2.5 Compreensão do ser e temporalidade.....	57
2.6 Ser e Espírito e a potencialização do humano.....	62
2.7 Facticidade e mundaneidade.....	65
2.8 Temporalidade e finitude : o ser-aí e o peso de não ser mais.....	69
3. O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO – SARTRE.....	77
3.1 Como Introdução: somos condenados a liberdade.....	77
3.2 Existencialismo, liberdade e Humanismo.....	82
3.3 O fenômeno.....	90
3.4 O Em-si e o Para-si.....	98
3.5 O Homem: liberdade e nada.....	103
3.6 Subjetividade/Existência – Projeto/Escolha.....	109
3.7 O humanismo sartreano e a angústia.....	115
3.8 Projeto Inicial e a Psicanálise.....	123
3.9 A psicanálise Existencial e as implicações do peso da liberdade.....	131
4. LEVINAS E A TESSITURA DO HUMANO.....	145
4.1 Como introdução: a face responsável do humano.....	145
4.2 Ainda além do ser: a busca de sentido como renúncia da totalidade.....	162
4.3 Em diálogo com Descartes.....	170
4.4 Socialidade e infinito.....	177
4.5. Psiquismo e Desejo.....	189
4.6 Desejo e culpa.....	196
4.7 O sentido além do ser e da essência em <i>Autrement qu'être</i>	201
4.8 Entre o Dizer e o Dito.....	214
4.9 Proximidade e passividade.....	225
4.10 Dizer: Sensibilidade e maternidade.....	233
4.11 Eis-me aqui e o peso da responsabilidade.....	238
5. CONCLUSÃO: SOBRE A LEVEZA DO HUMANO.....	244
6. BIBLIOGRAFIA.....	260

Conhece-te a ti mesmo.

1. Apresentação - abrindo caminhos ao humano

*Quanto mais pesado é o fardo, mas
próxima da terra está nossa vida, e mais real e
verdadeira ela é.*

Kundera, Milan. *A insustentável Leveza
do ser.*¹

*A fenomenologia nos fez aprender a
explicitar ou a elucidar um sentido a partir do
psiquismo irreduzível em que ele é dado, a buscar
assim o sentido em sua origem, a buscar o
sentido originário.*

Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée.*²

Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre e Emmanuel Levinas, todos autores do século XX, visitaram, cada um a seu modo, a histórica e desde muito conhecida pergunta por quem é o *homem*.³ Via Fenomenologia e inspirados pelas proposições husserlianas, na qual o *eu sou* do cogito não mais se confunde com a *existência* de uma alma pertencente ao mundo e norteadora de sentido para a reflexão filosófica, em cada um deles é possível perceber uma radical mudança de orientação e uma profunda alteração no próprio modo de se fazer filosofia, que vai resultar na resignificação do próprio modo de se compreender e se perceber o sentido de humanidade. Em linhas gerais, em todos eles, mesmo que Sartre tente se manter num contexto existencialista, mais que fenomenológico, o que se percebe é um mesmo

¹ Kundera, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. Teresa Bulhões da Fonseca. São Paulo: Companhia das letras, 1999. p.11

² Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1986. (Doravante DQVI) p.193

³ Cabe frisar que todos eles escrevem textos específicos sobre o Humanismo: *Carta sobre o humanismo* de Martin Heidegger, publicada em 1947 na coleção *Überlieferung und Auftrag*, anexada ao ensaio *Platons Lehre der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*; *O existencialismo é um Humanismo – L'existentialisme est un humanisme* de Jean-Paul Sartre de 1946 e, por fim, *Humanisme de l'autre homme* de Emmanuel Levinas, publicado em 1972.

esforço por extrapolar os limites da relação dual entre sujeito-objeto, bem como, as regras e jogos da ontologia que outrora se faziam limite último à condição subjetiva. Em todos eles reverbera um mesmo desejo implícito por tatear o incomum e o extraordinário que sustenta e singulariza a humanidade. Ou seja, em todos eles, o que se busca tatear é o sentido *original* que anima a vida humana e que não é dito e compreensível dentro de uma reflexão comum, como comum é a reflexão sobre os entes e as coisas. Em todos eles, o sentido que se quer olhar, extrapola os termos das coisas ordinárias, porque é mais do que um *algo qualquer*, porque é muito mais que uma coisa e um conceito qualquer capaz de nos definir em essência e nos encerrar dentro de um mesmo universo ao lado dos objetos.

Tanto para Heidegger, quanto para Sartre e Levinas, o que suporta a condição humana, o que nos singulariza verdadeiramente enquanto entes *sui generis* diante do mundo, não pode ser compreendido e atribuído a uma substância qualquer. Nosso existir, em suas palavras, não estaria atrelado a um *algo entificável*, a uma qualidade peculiar, ou em decorrência de uma mera condição racional que se alie à animalidade. Todos eles sabem que isso é pobre demais. Sabem que se a originalidade da vida *espiritual* que nos anima, viesse daí seríamos apenas mais uma espécie onde a diversidade seria apenas uma metamorfose de um mesmo centro gestor de sentido. Nesse sentido, em todos há o consenso de que não vem da materialidade, nem de uma natureza qualquer, como tampouco de um conceito vindo de alhures, o sentido que nos *anima*. A vida humana extrapola a essas questões.

Transitando sobre a evidente morte de Deus, na certeza do fim dos absolutos e da insuficiência da idéia de que somos em razão de um conceito universal, como expressões singulares de um *algo transcendental*, todos eles nos afirmam peculiares em razão de que não mais somos frutos da materialidade física dos corpos ou de um substrato qualquer passível de ser confundido com um ente. A não confusão do que é o humano com a materialidade dos corpos ou com a estrutura dos entes, torna-se o fio condutor que conduz à ***inscrição de sentido do humano*** que em cada um deles se delinea e cintila. Ou seja, se não há mais uma natureza humana, se não há mais um conceito divino que diga quem somos, há que buscar um outro veio de possibilidades para expressar o que somos. Se não há um conceito universal,

porque não há mais uma natureza e uma substância, há que buscar um outro modo para expressar esse mistério original que nos trama e singulariza. O desafio posto vai, nesse sentido, expor a necessidade de se coadunar a um só tempo a descrição do humano com a possível singularidade e peculiaridade livre de cada um de nós.

Por isso, que tanto em Heidegger, quanto em Sartre e Levinas, o caminho trilhado jamais nos reduz a um conceito ou a uma idéia que nos possa definir em essência, assim como em essência são definíveis as coisas e os entes. Por isso, é possível apontar entre eles uma sutil ligação própria desse cuidado em pensar o homem para além de toda possibilidade de objetivação. O que se delineia, principalmente em razão do fato de que todos partem, de certo modo, das conquistas filosóficas husserlianas que dizem de uma original abertura humana ao mundo. Onde se extrapola os próprios limites da superfície consciente e a própria idéia da representação. Elementos esses de um novo cenário filosófico, que se tece desde um novo âmbito de sentidos ao agir reflexivo.

Desde Husserl, perguntar por nós mesmos é adentrar num outro contexto de possibilidades. Embora a redução *eidética* e a especulação a respeito da intencionalidade como matriz significativa anterior à dialética entre particular e universal, não se descole de todo dos liames da consciência, não há como negar que, desde aí, surgem novos tons e novos sentidos à pergunta pelo que somos. A partir daí, abre-se um novo campo às investigações filosóficas, no qual se alarga o horizonte humano subjetivo a uma nova dimensão de inteligibilidade.

Operando no universo da experiência transcendental, desde um contexto epistemológico em que a verdade não mais estaria disponível no real, nem na representação do real na consciência, a fenomenologia husserliana ensinou que por trás de todas as significações, significados e significantes, que por trás de toda realidade considerada, visível ou invisível, há um universo íntimo de sentidos *a priori*. Isso, como contexto radical e elementar no qual estão suportadas às próprias tramas da vivência subjetiva particular e todo sentido de realidade que conhecemos. Por trás de tudo, suportando todos os aspectos da realidade humana e como condição de possibilidade a todos os processos de conformação do conhecimento, vislumbrou-se aí horizontes de

sentido fundamental.⁴ Nisso, por trás da realidade conhecida, por trás dos fenômenos visíveis e perceptíveis pela disposição racional, se começou a buscar a trama subjetiva peculiar, como contexto primeiro desde o qual se deveria começar a pergunta pelo que se é. Desde então, se percebeu que é nesse contexto **fundamental** e **original** que estariam as respostas sobre o que somos. Aí estaria o **sentido** que capaz de conduzir a reflexão sobre o homem para além do comum e do ordinário.

Desse modo, com vistas à busca de uma filosofia absoluta, no intuito da possibilidade de ir às coisas mesmas, refletindo sobre o horizonte no qual as coisas são o que são e sobre que termos se dá a dação de sentido, Husserl afirma que nas realizações humanas e na própria gênese dos processos significativos há um contexto implícito de sustentação ainda mais radical que as próprias tramas das estruturas psíquicas. A vida em sua espontaneidade e a realidade em sua concretude são, segundo ele, suportadas por todo um contexto elementar, que futuramente vai ser dito **fundamental** e ainda mais **radical** que a consciência. E a partir daí, como num solavanco, a Filosofia foi conduzida a uma nova e radical dimensão de inteligibilidade, não experimentável e nem testável, como testáveis são as leis físicas da matéria e as coisas em sua essência, mas uma realidade de um tipo diferente, desde a qual seria possível conjugar a um só tempo, verbos como saber, conhecer, interpretar ou ainda exprimir e compreender.⁵ Como numa espécie de *propedêutica*, a fenomenologia husserliana, abriria, assim, espaço à cognoscibilidade primeira, na qual se exaltaria um novo contexto elementar, nesse caso, como **dimensão espiritual**, desde o qual a própria máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo” funcionaria novamente como ponto nodal e vértice de toda e qualquer atividade intelectual e a toda e qualquer possibilidade especulativa. Em outras palavras, Husserl, ao remeter a especulação filosófica ao si mesmo, como ego *apodítico*, desde o qual todas as coisas têm sentido, no intuito de preparar o campo filosófico como base do edifício de todas as ciências⁶, abriria à possibilidade de um novo orbe significativo que representaria exatamente uma nova dimensão de inteligibilidade, cujo

⁴ A esse respeito ver, Stein, E. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.33

⁵ Ver Stein, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.p.112

⁶ Ver. Pelizzoli, Marcelo. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.p.31

pensar sobre a verdade e sobre a vida como um todo, assim como de toda a possibilidade do conhecimento, deveria, desde então, passar necessariamente sobre o próprio pensar sobre *si*. A partir daí, a própria busca pelo conhecimento, como busca filosófica pelo sentido da realidade se confundiria com a busca pelo sentido da verdade íntima, como busca antropológica pela verdade de *si*, no que se traduziria novamente pela retomada da pergunta sobre “quem somos?”.

Desde então, todo o olhar para fora seria imediatamente convertido num olhar para dentro, revelando que na interioridade do sujeito estaria a razão do próprio sentido da realidade psíquica e da própria realidade externa. O que não deixaria de ser também a reverberação e exaltação da própria **humanitas** do homem, isso como *locus* original das coisas mesmas e como substrato desde o qual se dá toda conformação de sentido e toda possibilidade cognoscitiva. Em vista disso, no humano do próprio homem se encontraria o sentido de seu ser e estar no mundo e as razões de pensarmos da forma como pensamos. Nas tramas íntimas da subjetividade, nesse caso, ainda mais elementares que a idéia de presença e condição de possibilidade das próprias teias psíquicas, se encontraria o sentido elementar de toda a verdade e de toda realidade humana. Embora por trás disso esteja a conjugação de antigos ideais totalitários de toda uma tradição que pretende apreender e abarcar sobre o *si-mesmo*, o sentido das coisas e o fluxo da vida, isso como pretensão de uma síntese identificatória cujo vértice é exatamente a adequação⁷ do objeto analisado aos trâmites da consciência egológica, não há como desconsiderar o fato de que Husserl abre a um novo contexto de sentido, a pergunta pelo homem. Desde aí, reverbera com força significativa o fato da hipótese de uma trama **espiritual**, como lugar e não lugar original do qual emerge nossa forma de nos relacionarmos com o mundo e com os outros, no qual nossa compreensão das coisas e toda nossa idéia de realidade estaria então referida. Sentido íntimo da subjetividade, como instância elementar e original.

⁷ *Tal se percebe no momento em que a correlação indica para um modo de dação do sentido na experiência transcendental da consciência que implica esse tipo de relação (de adequação); isto pelo aspecto da abertura de um acesso – retorno às coisas mesmas – em que a Sinngebung pré-figura o dado no modo da adequação ao mesmo tempo que da originariedade – implicadas no papel de cristalização identificatória da consciência.* Pelizzoli, Marcelo. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*.p.32

Nesse ponto, é importante ressaltar que isso fez com que a filosofia se direcionasse ao estudo daquilo que nos singulariza diante do mundo e das coisas, a ponto de, a partir daí, se retomar a pergunta pelo humano do próprio homem, na investigação do próprio lugar anárquico desde o qual emerge nossa peculiaridade diante das coisas. Nisso, toda busca de sentido do século XX não mais se poderia dar alheia à análise da intimidade do sujeito, toda busca de verdade não mais se poderia dar independente à pergunta de si e das tramas que suportam nossa própria condição de ser no mundo. A declaração da intencionalidade como suportando toda realidade, indicaria que não está do lado de fora do homem o sentido do mundo e da realidade, que não é na análise empírica dos fatos e tampouco nas razões de um transcendental absoluto que encontraríamos o sentido de verdade desejado e a concretude pretendida, mas que na interação entre mundo e vida, no entremeio ente homem e mundo, estaria o sentido da verdade pretendido.

A partir disso, surge também o fato de que toda pergunta pelo mundo, assim como toda pergunta sobre si, vai trazer consigo também a consideração de que a **vida subjetiva** não se dá alheia à **vida mundana**. Que a vida do espírito é uma vida atrelada à concretude do mundo, isso embora o desejo husserliano de um *ego cogito transcendental* invariante e resistente a todo devir e temporalidade.

Embora não fosse o desejo de Husserl, a fenomenologia desemboca, aí, no fato de que toda perspectiva de sentido não mais deixa de ser também decorrente do próprio envolvimento íntimo do homem com a *existência*. Isso como um entrecruzar *a priori* entre vida e mundo, no qual todo sentido de realidade e todo sentido da vida se tece aquém à operacionalidade lógica naturalista e às regras do objetivismo clássico. Desde Husserl, aquilo que somos não mais pode ser encontrado na identificação de um transcendental absoluto (idealismo), nem tampouco numa ou outra forma de redução naturalista como numa espécie de correlação racional lógica de fundo operativo determinista. Mesmo em meio ao desejo de promover uma adequação transcendental do dado à consciência egológica, num âmbito de sentidos livre da interferência das sensações e do tempo mundano, ressoa em Husserl a afirmação de uma relação peculiar desde a qual reverbera a perspectiva de um novo conceito filosófico – *Lebenswelt* - *mundo da vida*, no qual, ao determinar

que é na instância intencional que se encontra o lugar privilegiado da experiência humana no mundo, como contexto peculiar desde o qual se funda a inteligibilidade e as sensações, as proposições, os enunciados e todas as afirmações, Husserl conduz a uma conexão inusitada e intransponível entre o próprio mundo e a vida, entre a própria esfera transcendental e o mundo.⁸ O que aponta para o fato de que a matriz de significância está relacionada no fundo à própria **existência humana** em si, no que pode ser dito como **modo de existir humano**.

Abrem-se aí perspectivas de um novo contexto significativo que trouxe à tona a idéia de uma proximidade elementar em relação às coisas e ao mundo, na abertura definitiva de um campo de investigações que, desde então, não mais se permitiu distanciar dos próprios horizontes mundanos em que se está inserido. Por essa via, o próprio conceito de mundo da vida – *Lebenswelt* – escapa ao controle de Husserl, conduzindo à uma necessária configuração significativa que afirma que a vida humana é uma vida atrelada às texturas mundanas, quer dizer, atrelada ao próprio **existir** mundano. Mesmo que a contragosto, abriu-se, nisso, um outro lado do **idealismo intelectualista** de Husserl. Superou-se o centramento na autoconsciência do cogito e no domínio legislativo do ego, e se adentrou na **vida** do **espírito**, como uma **vida encarnada**, onde uma outra possibilidade ao próprio conhecimento, numa terceira via de acesso à verdade, se tornou possível. O que não se trata nem de termos metafísicos de uma razão absoluta (idealismo), nem de termos de uma lógica naturalizante que restringe a humanidade à materialidade físico-química dos corpos (naturalismo). O que se pode perceber é que o sentido original pretendido conduziria ao próprio fato de se *estar peculiarmente no mundo*. Isso, como uma *textura humana tecida* pelo seu próprio mergulho na **encarnação**, pelo seu próprio mergulho no *existir*. O que vai se promulgar posteriormente na própria análise da **fenomenalidade dos fenômenos**.

Os fenômenos seriam portadores de uma marca ou rastro. Exclamariam um peculiar entrecruzar da *vida* e do *mundo* como modo próprio da experiência subjetiva humana no mundo. E, no modo como esses se

⁸ *É interessante que justamente esse filósofo tenha surgido uma conexão entre duas palavras – mundo e vida – que é precisamente aquilo que não diz respeito às tarefas para as quais enquanto filósofo ele se propunha.* Stein, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-moderna.* p.112

apresentam, estariam os indícios capazes de remeter à verdade sobre o nós mesmos, no que se refere principalmente ao entrecruzamento entre mundo e vida; revelando nossas próprias entranhas subjetivas como uma tessitura entremeada de vida. Fato dito principalmente a partir da análise heideggeriana da diferença ontológica entre ser e ente e do *modo-de-ser* humano no mundo (*Da-sein*) no qual a temporalidade, como demarcação da finitude, será tônica de sentido ao próprio homem e fonte de todas as possibilidades desse diante da vida.

Heidegger percebe de forma extraordinária e brilhante essa conexão entre *mundo* e *vida*, entre homem e mundo. Ao estabelecer analiticamente a diferença entre ser e ente, exclamando que não há como tratar ambos da mesma forma, em que homem e ente não são e nunca foram a mesma coisa, ele adentra numa singular conexão em que a *condição espiritual* humana é na verdade uma *condição espiritual encarnada*, tecida e tramada na concretude do mundo, reveladora de sentido e condição de possibilidade a todos os processos de conformação do conhecimento e significação. Para ele, toda busca pela realidade e pela verdade desemboca necessariamente na instância fundamental desde a qual reverbera o *modo-de-ser-no-mundo*, como condição de possibilidade do próprio existir humano. A *analítica existencial* conduziu definitivamente à compreensão da verdade, à compreensão radical e fundamental do *modo-humano-de-ser-no-mundo*, no qual, segundo Heidegger, a ontologia vai ocupar o papel de *prima philosophia* e a abertura ao ser, como Dom, a tônica de nossa peculiaridade no mundo. O que dá também suporte à crítica severa que profere à metafísica da tradição no que tange principalmente à falta de acuidade dessa ao se dispor sobre a afirmação do homem como *animal racional*.⁹ Para Heidegger, a agregação de um adjetivo ou de um outro substantivo à animalidade não faz jus à peculiaridade humana no mundo. Em termos heideggerianos, ela não estamparia e esclareceria em nada o *modo-de-ser-no-mundo* desde o qual cintilaria a diferença entre o homem e os demais seres.

Embora declare já no início de *Ser e tempo* que o que lhe interessa é chegar à verdade sobre as coisas, Heidegger também assume como campo de

⁹ Cf. Heidegger, M. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Guimaraes editores. 1973. (doravante CH)

investigação o humano do próprio homem. Isso, na peremptória exclamação de que se está *aí*, se está no mundo, existencialmente posicionado numa abertura singular ao mundo, nesse caso a abertura ao ser, posicionado na clareira do ser, em que a humanidade não se encontra nem do lado de lá (identificada a um reino transcendental das idéias), nem do lado de cá (num reino material tecido por disposições naturais). Para Heidegger, só o homem teria mundo, só ele seria *formador* de mundo, por que somente ele está *aí*. Os animais ao contrário do homem seriam, nesse sentido, pobres de mundo, lhes faltaria a abertura ao ser como condição desde a qual o mundo emerge enquanto mundo de significação e sentidos e, por isso, seriam parte “*achatada*” da realidade, ou seja, elementos ou peças anônimas da vida, como anônimas e silenciosas de sentido são as células de um sistema orgânico. Assim, as considerações que faz a partir da *analítica existencial* do *Dasein*, adentram também numa terceira via de acesso ao *humano*, nesse caso, uma via que assume a pretensão de demarcar e exaltar a *humanitas* do próprio homem, numa clara transposição da dicotômica relação entre corpo e espírito e entre razão e pulsão. O que, a meu ver, não deixa de estar também erigido sobre o desejo implícito de franquear bases suficientemente sólidas ao advento de um novo e consistente modelo *civilizatório* que, segundo Stein, resulta no claro começo de um novo paradigma.¹⁰

Creio que a filosofia deve muito a Heidegger. É por ele que se adentra de vez na concretude humana como modo de ser, onde se abandona definitivamente a pergunta substancialista sobre *que é o homem?* e se passa a questão existencial sobre *como é o homem?*. Nesse sentido, se Husserl ensina para onde olhar, Heidegger ensina o que olhar *aí*. Ele assume de maneira original e definitiva que na instância fundamental da subjetividade se estaria na verdade num contexto de extrema concretude. Para ele *contexto* em que o *ser* se entrecruza com o *tempo*, em que o *ser* se encontra com a *finitude*.

Por tudo isso, é possível dizer que a partir das afirmações de Husserl e da disposição heideggeriana do *modo-de-ser-no-mundo* como *modo-de-ser-humano-no-mundo*, adentramos de vez no *fenômeno da vida subjetiva* e em sua revelação de sentido, desde o qual se expõe a experiência *concreta* que

¹⁰ A esse respeito ver Stein, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. pp. 20-23

sustenta a possibilidade humana de ser, o que definitivamente acentua o caráter laborioso e inquieto de nossa vida sem que atrás dela haja algo.¹¹ Através disso adentramos numa abertura irremediável àquilo que podemos dizer ser o *humano* do próprio homem, o que comporta o redimensionamento da própria pergunta sobre o que somos no situar do homem na existência. Isso visitando o próprio olhar humano pelo viés da sua encarnação, pelo sentido expresso na fenomenalidade dos próprios fenômenos, para daí perceber o funcionamento do próprio *modo humano de existir*, o que se coloca para além de qualquer forma de enraizamento natural e mesmo transcendental, numa dimensão de sentidos *fundamental e original*. Em outras palavras, seria possível dizer que a filosofia, desde então, vai operar sobre o palco da *encarnação do espírito*.

Disso, surgem como margens de um rio dois grandes fatores que vão direcionar o *labor* filosófico desde então: de um lado, a consideração de que o sentido de humanidade extrapola as regras do objetivismo clássico, sendo nesse caso suportada por condições subjetivas anteriores à trama psíquica, isso referido à concretude própria da vida humana em si; e do outro, o fato desses se expressarem na *fenomenalidade* dos próprios fenômenos. O que, como veremos adiante, está presente tanto nas afirmações de Levinas, mesmo que esse assuma um sentido diferente, analisando um outro contexto fenomenal, nesse caso o fenômeno da *generosidade infinita* e não propriamente o fenômeno da significação, como também na tese de Sartre do *existencialismo* como *humanismo*. Em todos eles está presente o fato do homem não poder ser restrito a uma espécie de natureza material ou a uma ou outra forma de essência mesmo que de caráter transcendental, sem que se recaia numa determinação aviltante na qual o homem se confundiria a própria causa que o precede. Todos eles sabem e compreendem que a realidade a ser analisada é exatamente a realidade da *fenomenalidade dos fenômenos* em sua concretude. Todos eles sabem que a definição de uma causa *a priori*,

¹¹ *O próprio da filosofia da existência não é pensar o finito sem se referir ao infinito – o que teria sido impossível, mas estabelecer para o ser humano uma relação com o finito que precisamente, não é um pensamento – é a existência. Daí encontrarmos, em toda a filosofia existencial e já na fenomenologia de Husserl, uma reflexão que não consiste em meditar sobre a definição dos fatos humanos, nem em estabelecer uma relação entre esses fatos, em função dessa definição, mas a análise da intenção que anima esses fatos. O fato já não é um indicio, nem um sintoma de um processo ontológico, nem a verificação de uma lei cósmica universal: é o próprio processo, é esse acontecimento.* DEHH p.126

conduziria ao “achatamento” e “aviltamento” do homem a uma ou outra realidade, assim como os animais se encontram confundidos a causa que os determina. Por tudo isso, se trata então de buscar pelo **sentido do humano**.

Tanto Heidegger, Sartre e Levinas vão nesse caminho, ou seja, extrapolam a toda e qualquer pretensão de alienação a uma ou outra regra exterior à própria trama do existir, para dizer de um **sentido** que *suporta* a condição subjetiva. Desde aí, o que interessa é a conformação humana à vida, isso como chave de possibilidade de todo conhecimento e de toda verdade. Em todos eles, há a culminância na investigação *antropológica* pelo **sentido** que sustenta a vida humana em meio a outras formas de vida, em que ao se pensar sobre o humano não se deixa também de considerar até onde vai nossa diferença em relação às coisas e até que ponto é possível dizer que realmente nos distinguimos e nos tornamos sujeitos próprios de uma outra realidade. Isso, a propósito de um desejo implícito de exaltação da própria humanidade, justificado pela necessidade da reconfiguração do lugar do homem diante do mundo. Em sendo assim, não é por acaso que todos eles adentram na temática do humanismo, mesmo que se confrontando radicalmente com esse, como é o caso específico de Heidegger. Se tomarmos o termo *Humanismo* como busca do lugar original do homem no mundo, na valorização do humano como caráter diferenciador, é compreensível o fato de que todos eles escrevam sobre o tema e se preocupem com a questão. O que, de certo modo, pode ser lido também como um elemento de aproximação entre eles, embora as diferenças em sua maneira de pensar. Pode-se dizer que em todos eles reverbera um mesmo desejo de compreender até onde é possível dizer nossa real sutileza e os reais motivos de nossa estranheza diante do universo e o que nos possibilita pensar igualmente que somos únicos na capacidade de sentir e perceber o mundo e a nós mesmos nesse mesmo mundo. O que nos leva também ao fato de que, aí, a forma de se perguntar pelo humano, no modo como esses autores pretendem saber quem somos, de maneira nenhuma assume o mesmo contexto de sentido em que se estabelece a descrição e a compreensão das estruturas orgânicas materiais que sustentam a vida. Embora isso seja dito e pronunciado com mais ênfase a partir das considerações de Heidegger, em todos eles, essa película humana que chamamos homem não estaria mais estampada na materialidade amorfa das

leis físico-químicas, nem tampouco estaria disponível nas alegorias idealistas de fundo lógico, ou na especificidade de um espírito vindo de um absoluto imaterial. A humanidade é em todos eles de outro modo em relação a isso, visto que aí há apenas uma outra face de idéia de natureza, num outro modo de enraizamento da humanidade do homem. Transita-se, assim, num contexto de des/naturalização, isso como saída tanto do universo da materialidade, campo de investigação das ciências empírico-analíticas (realismo e naturalismo), assim como da instância de sentido que aspira ao aprisionamento dos sujeitos a realidades previamente elaboradas pela dinâmica ideal-transcendental de um modelo de natureza igualmente ideal; fatos que, aparentemente ambíguos, se olhados atentamente respondem por uma mesma espécie de achatamento e encarceramento atemporal à vida, num estatuto de linearidade amorfa incapaz de movimentos de transcendência ou de autonomia.

Nesse sentido, justifica-se porque tanto Heidegger, Sartre e Levinas vão perseguir o que chamo da **inscrição** de **sentido do humano**. Cada um deles, a seu modo e com peculiaridades marcantes, vai responder à pergunta pelo humano do próprio homem e ao respondê-la chega a uma interpretação do sentido peculiar daquilo que somos.

Em Heidegger, o homem será dito *pastor do ser*, desde sempre jogado na clareira do ser¹² e atravessado pelo Dom do ser, e se tivermos que fazer referência ao seu ser a fim de alcançar sua humanidade, essa deve considerar o seu *aí* com abertura e disposição temporal ao ser. Nesse caso, abertura pré-ontológica que é em síntese a condição de possibilidade ao próprio existir, *modo-de-ser-no-mundo*, frente ao qual o mundo se abre e se apresenta e que jamais pode ser confundido à condição animal, mesmo que racional, mesmo que com psiquismo. Em Heidegger, ao pronunciar *eu* o homem está na verdade apontando para o seu próprio *modo-de-ser*, que tem a ver com a *abertura pré-ontológica ao ser*. A partir disso chega à conclusão de que a humanidade tem a ver exatamente com essa abertura original e peculiar ao ser, em que o homem é o único ser para o qual o ser se mostra. Nisso o homem heideggeriano não é mais um ente entre outros entes. Ele é o ente por

¹² HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. (Trad. Ernildo Stein) p.86

excelência, aquele para o qual o ser das coisas se mostra e para o qual o mundo tem sentido.¹³

Sartre, por sua vez, vai conceber a *existência humana* como anterior à própria essência e nisso a define como um *projeto de liberdade*. Desde aí, o homem não é primeiro para ser depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ser livre, mas desde a morte promulgada de Deus pela filosofia, estamos sempre sobre um plano onde só existem homens e, nesse caso, sobre um plano onde reverbera apenas a liberdade.¹⁴ Isso, segundo Sartre, revela que o homem se encontra no mundo, surge e emerge no mundo e depois, somente depois se define, numa existência que se consubstancia por si mesma e que se revela a partir do *Nada*. A humanidade para Sartre tem a ver com isso, ou seja, com os movimentos relacionados ao próprio estar aí, em suas escolhas próprias e aos próprios projetos individuais que não ressoam a partir das regras de uma natureza prévia, mas sim de um contato autônomo e livre no mundo contornado pelo ser. O ser humano sartreano primeiro repousa no bojo do ser, recebe aí seus contornos e em seguida faz-se consciente por um impulso nadificador que tem por condição a liberdade. O *Nada* faz parte e é condição do humano, mas não é sentido para ele. O *Nada* só é significativo no sentido de que toda vida humana segue sendo sua negação, e, por ele, não há como aderir a si mesmo como se adere ao ser das coisas. A cada tentativa de objetivação a consciência se descobre livre e disposta pelo *Nada* à transcendência de si mesma. Nisso, o homem sartreano se define em oposição ao *Nada* “condenado à liberdade”.

De outro modo, porém, um modo que se pretende além do ser,¹⁵ no qual o foco de análise não é mais o fenômeno da significação e do conhecimento, mas o próprio fenômeno banal da generosidade infinita, expressa nas relações sociais cotidianas dos homens e das mulheres, Levinas propõe como estatuto do humano não mais a conformação *a priori* com o ser, mas uma espécie de *susceptibilidade* pré-origenária própria da encarnação que

¹³ *Desaparece, então, o animal vivo, o animal com psiquismo ou o animal com espírito, visto que o ser humano é Dasein é ser-no-mundo. Por isso não podemos objetificá-lo como um objeto no espaço e tempo. Nem podemos tratá-lo propriamente como um objeto denominado eu.* Stein, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas.* p.97

¹⁴ SARTRE, J.P. *L'existencialisme est un humanisme*, p.36.

¹⁵ O título de uma das mais importantes obras de Levinas já define essa pretensão, seja ela: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974.

em si é já pura *responsabilidade*. Percebendo que nem todas as possibilidades humanas são ditas no *evento* do *ser*, que nem todos os fenômenos repousam sobre um fundo de significação *a priori*, chega a uma outra **face** do próprio homem, uma **face responsável por excelência**, em que é a ética e não a ontologia que ocupa o papel de *prima philosophia*. Embora pretenda olhar para os contornos íntimos da subjetividade, num mesmo caminho radical e fundamental que desde Husserl se aprendera a trilhar, o que veremos adiante é uma subjetiva *transida* na ressonância da responsabilidade infinita, uma subjetividade que se exerce na oferta a fundo perdido no que se pode chamar de exercício de absoluta gratuidade. Desde então, Levinas se compromete a descrição de um sentido do humano em que se é num tempo sem identidade, sem as circunstâncias da dinâmica do ser, o que extrapola a pura duração e se é para além do famoso *ser-para-a-morte*, isso não como um pensamento banal, mas como passagem ao tempo do Outro.¹⁶ Nisso Levinas, se propõe afastar de qualquer espécie de aproximação com teorias positivistas em que o interesse por si é a tônica de restrição a um universo onde só cabe a identidade em sua dinamicidade e nada mais. A partir da consideração da idéia do infinito em seu fundo cartesiano e da própria análise da gratuidade distinta do jogo, Levinas considera a necessidade de se buscar novos contornos ao humano. Sem esses não seria possível compreender um contexto significativo que extrapola às próprias tramas ego-lógicas. A idéia de alteridade, o infinito além do ser, é, nesse caso, fonte de sentido subversivo que conduz ao fato de que a subjetividade é outra em reação a prioridade da abertura ontológica, ao próprio medo da morte e da angústia relacionada ao centramento em si. Se há o infinito, se é possível pensar em algo que extrapola aos próprios termos da interioridade e da ação intencional, isso em superação aos próprios mecanismos de conformação do conhecimento, esses na verdade revelam uma textura humana que é outra em relação à abertura ao ser e a dinamicidade do ser-em-ato. Nesse caso, sublinha-se aqui um caráter de orientação assegurado na paciência, convertido em sentido pelo próprio impulso ético que vibra na tramas da própria subjetividade. Ao considerar a

¹⁶ *Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso “ser para a morte” – não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro.* Levinas, E. *Humanisme de l’autre homme*. Paris: Fata morgana, 1972. p.45 (Doravante HH)

possibilidade da alteridade, não como *alter ego*, mas *alter do ego* Levinas faz reverberar uma **face humana esquecida**, em que a subjetividade se mostra acolhedora, disponível, aberta e feminina. Aí, o sentido não é de ação, mas de acolhimento e hospitalidade, em que antes de todo verbo, a carne se mostra disponível e gratuitamente disposta ao Outro sem intenções e necessidades. Ou seja, o **espiritual humano**, aí, não é um espiritual que diz ou significa o mundo, mas o acolhe como o coração que acolhe a dor do outro sem querer, sem pestanejar, sem decidir e sem escolher. Levinas reflete sobre a possibilidade de uma subjetividade tramada como a textura da carne que se deixa atravessar pelo apelo da **epifania** do Outro, que cintila no olhar acanhado de quem nada pede a não ser justiça. Aqui reverbera uma *face humana* que se permite *transer*, que se deixa levar não pela arte, não pela técnica, não pela dinâmica da razão, mas uma face que se permite entregar ao próprio apelo inusitado, onde dizer eu é revelar-se já responsabilmente, infinitamente comprometido com a não morte do Outro. Levinas percebe a sutileza dessa possibilidade e a torna ressonante na descrição de uma subjetividade eminentemente responsável, que se regozija na gratuidade de um presente de pura abertura, de pura entrega e de pura generosidade. Por tudo isso, o cerne de suas considerações e questões não se fazem especificamente à capacidade significativa e associativa da razão, mas à **abertura** e à possibilidade do **acolhimento** da alteridade, da **hospitalidade** Outro como absolutamente Outro, que no fundo expressa uma disposição para além da dinâmica da presença e da própria consciência e da liberdade. Levinas descobre que na **generosidade** entre os homens, haveria uma dinamicidade humana que extrapola aos termos da ontologia, da presença e do jogo da consciência. E nisso indica que na redução *eidética* da **generosidade**, adentraríamos numa outra sorte de fenômeno que expressaria uma outra possibilidade da própria vida, em que não se estaria sobre um fundo em que reverbera o sentido da finitude e do cuidado de si como em Heidegger, e nem sobre o fantasma da ameaça da objetificação como em Sartre, onde todas as relações humanas se tornam infernais. Mas se fala aqui numa textura singular de sentido desconhecida onde reverbera um sentido único onde o *eu* é descentralizado e desnucleado, onde o que importa não é a manutenção de suas próprias necessidades, mas das necessidades do Outro. Fenômeno esse

que estamparia a humanidade em sua excelência sem nenhum resquício de animalidade, embora sua textura fenomenal seja descritivamente associada ao aspecto corporal/carnal.

Nisso, como veremos adiante, as descrições que se fazem, a partir e por meio da ontologia, mesmo que de caráter fundamental, como em Heidegger, e a proposição da liberdade como condição de possibilidade ao homem, em Sartre, não seriam suficientes para Levinas. Para ele, o humano não está dito aí. O que o homem é em sua peculiaridade humana tem a ver com a responsabilidade própria de um atributo carnal como pura exposição, como pura abertura, como pura responsabilidade. A meu ver, para Levinas, é apenas na responsabilidade, na redução *eidética* da generosidade infinita, análise do bem além do ser, que se poderá pensar sobre o homem sem adentrar e converter a humanidade em natureza, em substância e *conatus*.

Diante desse cenário, a proposta é analisar as teses antropológicas de Heidegger, Sartre e Levinas, a partir de textos específicos desses autores, escolhidos em razão da suposição de que nesses é possível observar o modo peculiar da inscrição de sentido do humano feita por cada um deles. Para daí explicitar um outro fator que serve, a meu ver, de trampolim à **Tese sobre a Leveza do humano**, ou seja, o fato de que tanto em Heidegger, Sartre e, de certo modo, também em Levinas, há, um cerceamento e uma limitação das possibilidades humanas pela demarcação do que chamo ser **peso existencial**. Peso que se faz em razão da demarcação da finitude e do cuidado em Heidegger, pelo excesso de si mesmo em Sartre, e do excesso da responsabilidade em Levinas. Ao definirem sua leitura sobre o humano, ao discorrerem sobre o sentido do humano, todos eles criam, a meu ver, um *peso* sobre os ombros humanos, o **peso** do próprio do existir. Nesse sentido, o problema central da pesquisa parte da seguinte suspeita: seria possível sustentar a idéia não de um **peso existencial**, mas da **leveza**? Seria possível pensar e sustentar filosoficamente a idéia da **leveza do humano**? De um humano que vive subjetivamente sem que sobre seus ombros haja peso algum? Seria possível coadunar **humanidade e leveza**?

Em linhas gerais, a idéia é mostrar, principalmente a partir de Levinas, a superação da órbita ontológica, na demarcação de um tempo que extrapola a pura duração de um *para si*. Isso como passagem ao tempo do

Outro que abre para a perspectiva de um **sentido do humano** não só transcende em relação à dinamicidade da lógica do *conatus* e da ontologia, mas um sentido cuja gratuidade e a generosidade representam o adentrar no reino no **Bem**, onde não há peso algum. A Tese é de que no **Bem** não há nem o peso da infinita responsabilidade, nem o peso do centramento excessivo em si, mas **leveza**. Desse modo, penso que Levinas indica não só um humano tecido além do peso da dinâmica da ontologia e do esforço em ser, mas um humano infinitamente responsável que, ao mesmo tempo, que absolutamente voltado para o Outro é também **leve**. Assim, minha proposta caminha na direção da própria resignificação do contexto em que se dá a idéia de responsabilidade em Levinas, já que nele responsabilidade e leveza não são sinônimos.

Trata-se assim, na verdade, de dois grandes contextos de reflexão:

a) Um que considera o sentido do humano descrito em cada um dos autores aqui analisados e o **peso existencial** aí referido;

b) E um segundo, no qual se passa à resignificação da própria atmosfera em que se dá a responsabilidade como sentido do *humano*. Isso, no que concerne a reverberação do contrapeso do **Bem**, que leio aqui como **Leveza**.

Em outras palavras, temos aqui: num primeiro momento a descrição do modo como Heidegger, Sartre e Levinas, fazem a leitura sobre o sentido do humano, no modo como cada um deles explicita o sentido de humanidade como o humano do próprio homem; para em seguida indicar como em todos eles há a conversão a um **peso existencial** que não deixa de ser também um aviltamento e um cerceamento das possibilidades humanas. Daí, penso que se tem condições de refletir sobre um modo de existir em que é possível associar a um só tempo humanidade e leveza, sem que se extrapole a termos diáfanos de uma subjetividade **alienada** ou **dionisiaca**. Ou seja, a partir daí é possível visualizar um horizonte subjetivo eminentemente radical, desde o qual a tessitura do humano aparece não a partir de esquemas sufocantes, mas de um contexto no qual há o regozijar da própria existência. Isso sem a decadência a um modo de existir amorfo, alienado ou meramente frutivo. Por isso, o contexto é fenomenológico, mas o vértice de sentido não se desdobra referido ao fenômeno da significação, no que concerne aos aspectos de conformação

do conhecimento, mas se dá relacionado ao evento da **generosidade**, que cintila nas relações fraternais entre os homens. O que desde Levinas se mostra capaz de expressar uma outra **face** de nós mesmos - a **face** do **Bem**. Nesse sentido, é a partir da análise do **evento da bondade**, expresso no fenômeno da **generosidade humana**, que assumo a possibilidade de se conjugar **responsabilidade e leveza**.

Nesse sentido, o ponto de partida é levinasiano, gravita-se aqui sob o contexto no qual se recoloca sobre o âmbito de uma vida encarnada, a partir da subjetividade descrita em termos de sensibilidade e suscetibilidade, o sentido maior da própria Filosofia e de tudo o que se pode dizer sobre o homem. Isso num contexto em que se extrapola aos limites da relação dual entre sujeito-objeto, bem como, as regras e mecanismos da lógica totalitária em que consciência e racionalidade, ontologia e ser se colocam como cerne e pontos de referência a tudo o que se possa dizer sobre a humanidade. A proposta é adentrar de vez nos horizontes subjetivos que se definem para além das instâncias representativas da razão e da consciência, para além do ser e da própria presença e do centramento em si. Isso, a fim de descrever **o sentido do humano** a partir da suscetibilidade da carne, como subjetividade desde sempre disposta para-o-outro, pura generosidade que se promulga anarquicamente na **leveza**, que, nesse caso, como veremos, é indicativo da própria **leveza anárquica do Bem**.

Desse modo, seguem agora três grandes passos:

a) No primeiro, intento compreender como Heidegger pensa o humano a partir da abertura ao ser, no que chamo de inscrição de sentido no ser, sendo os textos centrais *Ser e tempo*, *Introdução à metafísica* e *Carta sobre o humanismo*. A intenção, aí, é delinear como na opção pelo ser, Heidegger desemboca no **peso existencial** de um homem que ao compreender o ser se compreende finito, e nessa forma de compreensão tem sobre si o peso de não ser mais;

b) Logo a seguir, passo para as análises de Sartre, exaltando a inscrição de *sentido do humano a partir da idéia de liberdade*. Nesse caso, os textos centrais são *Ser e Nada* e *O existencialismo é um Humanismo*. Aqui, o ponto chave, gravita entorno da exposição de como há nisso um ainda

encarceramento angustiante em si, em que pesa sobre o homem o peso angustiante de um desde sempre centramento em si;

c) E por fim a descrição da subjetividade em Levinas a partir da inscrição de sentido na responsabilidade. Nesse ponto, como sigo os passos de Levinas no que concerne a abertura de caminho a novos contornos à subjetividade, a bibliografia utilizada é de um amplitude maior, sendo os textos centrais *Totalidade e infinito*, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, *Humanismo do Outro homem e Outramente que ser ou mais além da essência*. Aqui, caminho no sentido de uma resignificação da própria idéia do contexto em que se dá a responsabilidade. Que em Levinas aparece, de certo modo, como um fardo, como o peso infinito da responsabilidade, o que, a meu ver, não esgota a possibilidade de leitura da disposição ao outro. Compreendo existir a possibilidade de se descrever, a partir daí, uma face do humano em que esse se regozija no *Bem*, em que esse é *leve* porque está no *Bem e de-centrado de si*.

Antes, porém, gostaria de fazer ainda algumas considerações a respeito do tema e do fim pretendido. Como penso ser já possível notar, a questão que acabo de propor não é de nenhum modo simples ou de fácil lida, a começar pela complexidade dos autores e das teses envolvidas, o que desde já não afasta erros e possíveis equívocos. Além disso, a pretensão de exaltar a **leveza do humano**, em meio a tantos exemplos históricos onde a ignorância da alma assola o mundo, em diferentes mostras de diferentes intensidades da violência e da injustiça de uns contra os outros, poderia representar para muitos a defesa de uma proposta onde a pretensão seria aliviar o **peso** que nos cerca, isso como negação de que a vida é em sua maior parte dramática e dolorosa; o que seria imediatamente rechaçado sem grandes dificuldades por qualquer um que saiba que o mundo não é de nenhum modo um conto doce de fadas fúteis, nem um romance rosa das telas do cinema. Nesse sentido, é importante ressaltar que negar a complexidade da vida ou a dor humana que

ecoa com intensidade na pobreza ou na opulência, não é de nenhuma forma minha intenção aqui. De nenhum modo pretendo uma filosofia que se degrade em puro otimismo, que sob esse rótulo já carregaria o peso de ter que necessariamente diluir a intensidade das coisas vividas a ponto de negar a realidade dos fatos que nos cercam. Minha pretensão é outra, como outra também foi a realidade que Levinas apontou ao descrever a ética no papel de *prima philosophia*. Cabe ressaltar isso, para mostrar que não é do nada que brotam minhas suspeitas. O esforço quase titânico de Levinas em apresentar uma alternativa à certeza quase mítica da lógica e da racionalidade totalitária do *ser-em-ato* como característica fundamental do humano, inspira meu trabalho e minhas suspeitas. Ao propor que é o Outro e não o Eu que está na base e no fundamento, ao descrever o Outro dentro do Mesmo como inspiração¹⁷, Levinas ergueu de maneira original diante de mundo, no qual a racionalidade é a racionalidade do interesse por si, a possibilidade de se pensar para além das necessidades egoístas e narcisistas, o que no mínimo foi um ato de grande subversão. Levinas mostrou possível uma outra racionalidade, uma racionalidade tecida como *sabedoria do amor*. Diante disso não trago aqui nada de absolutamente novo, ou de extremamente exótico, apenas pretendo descrever um outro desdobramento de uma outra racionalidade cujo vértice de sentido extrapola a dinâmica do diálogo ente em-si/para-si e a dinamicidade do ser. Isso a partir do aprofundar do sentido de uma outra face do humano, uma face que cintila no evento da generosidade e que mostra um outro sentido do humano e outras possibilidades à vida como um todo.

Mesmo assim, gostaria ainda de me associar a Kundera e considerar que a vida cotidiana, desde os mais simples e singelos acontecimentos, quando dentro de uma determinada racionalidade que aposta no interesse por si, realmente assume um peso quase que sufocante, num desdobramento quase que incompreensível que torna inegável a *insustentável leveza* para a condição humana. Em Kundera, a vida é, de certo modo, uma intrincada trama de infinitas possibilidades, onde a complexidade humana não permite ao homem lidar com os fatos e com as circunstâncias em geral sem lhes atribuir,

¹⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être au de la de l'essence*. Paris: Mrtinus Nijhoff, 1978. p.176 (Doravante AE)

num momento ou outro, um peso quase que infinito, quase que sufocante. Em seus romances, descrevendo fatos simples da vida simples, Kundera consegue expressar com admirável sutileza, que de forma inesperada e quase que mágica, como numa peripécia do próprio existir, emerge a todo instante a envolvente e sufocante atmosfera sentidos tortos que sibilam em profundos desencontros e desentendimentos. Desde aí, é estampada a vida em meio a uma espécie de turbilhão quase que incompreensível de sons e tons dissonantes que lhe configuram em essência, isso como outra face da própria razão, como a contra medida da própria lógica vigente, na qual toda pretensão de leveza representa na verdade um distanciar-se da terra, num desterramento. Aí vida se tornaria semi-real e insignificante, num declarado ato de alienação.

Dentro dessa lógica, viver humanamente é assumir o peso do existir, onde existir como homem é existir sob o fardo da consciência de que a vida não é simples e de que existir tampouco é fruir. Dentro de uma lógica em que o interesse por si prepondera, onde nos esforçamos em ser e buscamos a liberdade como resposta a essa necessidade de ser mais, Kundera tem razão. Assim, como razão tem Sartre em descrever na *A Náusea* a realidade viscosa que nos toma assalto nos instantes mais inesperados do viver. Nesses dois momentos fundamentais da literatura, que não deixam de ser também a expressão brilhante de uma determinada racionalidade aguda, qualquer tentativa de *leveza* é no mínimo uma ofensa às almas que sofrem e um atestado de ignorância. A *leveza* aí seria um absurdo diante do frêmito da vida vivida na miséria dos dias.

No entanto, isso não pode representar um empecilho a se pensar além. Embora nossos tempos digam dessa insustentável possibilidade, isso não quer dizer que ela não exista e que não seja possível. Não quer dizer também que ela esteja associada a eliminação dos conflitos existentes, ou que ela só exista onde não exista a crise. Essas coisas não estão necessariamente atreladas umas as outras e uma não elimina necessariamente a outra. Basta levantar a possibilidade de que nosso modo de encarar as coisas pode constituir-se na reverberação de uma nova realidade, e que uma racionalidade alheia à necessidade do cuidado e do esforço em ser também é possível de ser pensar desde que se olhe para um outro evento, para um outro fenômeno

próprio da vida humana. Isso a ponto de considerar que a realidade humana não é uma realidade pré-definida como definida é a realidade dos demais entes e que a racionalidade em que uns são e outros não, não é necessariamente um destino a ser seguido, assim como a lógica de interesse em que nos esforçamos em ser e que cuidamos para ser mais, também não significa a lógica por excelência ou a única verdade possível.

Nesse sentido, a filosofia não deixa de ser também uma força na qual não se trabalha só para o presente. *Um homem, na prisão, continua a crer num futuro não revelado e convida a trabalhar o presente, para as mais distantes coisas às quais o presente é um irrecusável desmentido.*¹⁸ Nesse caso, a filosofia pode ser um modo de agir para as coisas distantes, mesmo no momento em que triunfa a dor. Por tudo isso, o que intento não é de forma alguma a tentativa de aliviar consciências culpadas em seu drama individual ou coletivo, ou de algum modo negar que diante da dor do outro sofremos, mas mostrar um outro sentido quando nos entregamos ao compromisso do *Bem*, quando estamos encharcados com a generosidade. Haveria aí a possibilidade de uma outra face humana, nem utópica nem tampouco irreal, mas cotidiana, concreta e possível, que se faz perceber em muitos contextos da vida comum. Levinas demonstrou a possibilidade de compreendermos a humanidade sobre um outro enfoque, não para si, não esforçando-se em ser, não cuidando de si, mas vivendo o tempo do Outro, disposta ao Outro, isso a ponto de indiciar uma outra forma de Humanismo, nesse caso o Humanismo do Outro homem. Isso em razão de assumir um outro fenômeno a ser investigado. É aí que encontro a bondade e é aí que encontro a leveza de uma alma que se regozija em dividir e compartilhar o pão de sua boca. É exatamente no evento da generosidade que encontro a *leveza*, a *leveza do Bem*. Nesse sentido, o que pretendo mostrar é que é sustentável sim a *Leveza*, mas somente quando mergulhados no *Bem* que cintila na generosidade, na face humana que tece como *responsabilidade e gratuidade*.

¹⁸ HH p.54 Cabe ressaltar que Levinas escreve Humanismo do Outro homem em meio ao cárcere nazista.

2. O Humano em Heidegger

2.1 Como introdução: o ser como condição elementar do modo-de-ser-humano-no-mundo

É pela hermenêutica da facticidade, pela analítica existencial, que inicia a interrogação pelo ser na zona privilegiada de sua manifestação, o mundo humano do ser-aí. A busca do horizonte temporal para a manifestação do ser pela fenomenologia hermenêutica é a tentativa de elaborar a ontologia fundamental.

Ernildo Stein. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.**¹⁹

Na trama de um modo de pensar que escapa à representação e à adequação entre *cogitans* e *cogitatum*, vigoroso em meio ao estatuir de uma nova ontologia, com tons de inversão do sentido original da metafísica vigente, Heidegger declara a necessidade de uma forma visceral e radical de se pensar e fazer Filosofia, sustentada na e pela exaltação do ser como base e condição a toda e qualquer possibilidade. Em conformidade com o que declara ser o resgate do sentido original da indagação filosófica do Ocidente, desde seu impulso grego principalmente com Parmênides e Aristóteles, parte do pressuposto de que em toda manipulação e compreensão humana do mundo, em toda forma de ação e reflexão, há como base o *fato* de desde sempre transitarmos no universo do *ser* – no horizonte do ser. Ou seja, para Heidegger, o *ser* é um *conceito fundamental e universal* para nós²⁰ e, por isso, base *extraordinária* de todos os objetos temáticos de uma determinada ciência e de

¹⁹ Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.143

²⁰ *Conceitos fundamentais são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas.* Heidegger, M. *El ser y el tempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica. 1993. §3, p.20 (Doravante ST) Opto pela tradução de José Gaos em função da tradução de Márcia Sá Cavalcante, Heidegger, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995 e 1996, parte I e parte II, trazerem alguns inconvenientes que poderiam dificultar a compreensão do que aqui pretendo.

toda e qualquer afirmação ou noção ôntica ou ontológica que se possa ter de algo ou de alguma coisa. Por trás da multiplicidade e diversidade de sentidos, da infinita variedade humana do mundo, haveria um horizonte de referência primordial, como um contexto de *analogia* igualmente *elementar*, sobre o qual se encontraria posto nosso próprio *modo-de-ser-no-mundo*, no qual tudo o que se aprende dos entes, tudo o que se tem como realidade e verdade, estaria referido e identificado. Ou seja, haveria uma espécie de condição elementar de identificação igualmente original além da qual nada nos seria acessível e qualquer possibilidade seria algo como que irreal.²¹

Nesse sentido, a vida humana seria uma vida atrelada ao ser; *aberta* desde sempre *ao ser*, onde o compreenderíamos originariamente desde nossos movimentos mais simples e peculiares aos mais complexos e múltiplos. Segundo Heidegger, o ser está posto *naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (Vorhandenheit), no valor e validade.*²² E foi exatamente a percepção disso que, segundo ele, deu sustentação e fôlego ao pensamento dos antigos poetas e filósofos gregos logo nos primórdios da arrancada da filosofia no mundo ocidental. Para ele, foram esses os primeiros a perceberem e preconizarem o ser como base e condição de possibilidade à compreensão da vida como a conhecemos²³, e os primeiros a exaltar o *extraordinário* e *incomum*, implícito nesse fato, que torna a pergunta pelo ser não uma questão qualquer, mas uma pergunta pelo próprio sentido da vida. O pensamento grego, segundo Heidegger, aponta em sua origem para essa elementar imersão que suporta os próprios entes em sua realidade e a existência em sua concretude e que vai justificar também a condição *transcendental* humana em relação ao achatamento silencioso em que se encontram os demais seres do mundo. Nessa abertura elementar ao ser, estariam as razões pelas quais extrapolaríamos a ordem comum das coisas ordinárias, sendo transcendentais em relação aos fenômenos naturais e às coisas visíveis. Ou seja, a questão do ser aponta exatamente para o *incomum*, para o que é outro em relação aos sentidos e às percepções, mas que, ao

²¹ *O ser é o mais compreensível dos conceitos. Em todo conhecer, enunciar, em todo voltar-se a um ente, em todo voltar-se relativamente a si mesmo, se faz uso do termo ser, e o termo é compreensível sem mais.* ST §1, p.13.

²² ST §2, p.16.

²³ *A unidade desse universal transcendente frente à variedade multiforme dos conceitos reais mais elevados de gênero foi entendida já por Aristóteles como unidade da analogia.* ST. §1, p.12.

mesmo tempo, lhes é também o motivo e a base. E é, por isso, que diante da pergunta pelo ser não se está diante de uma questão *solta no ar*, referida à universalidade dos universais, mas uma pergunta principal e concreta, base e condição de todas as possibilidades.²⁴

A partir disso, Heidegger vai contrapor-se ao modo como o saber e o sujeito que interroga foram compreendidos pela fenomenologia transcendental de Husserl e pela metafísica da presença, sugerindo um novo foco à indagação filosófica e um novo contexto a partir do qual se pode desdobrar a pergunta sobre a verdade das coisas e a própria pergunta sobre nós mesmos, pois antes da consciência e dos jogos da razão, da lógica e da presença, interessa perguntar pelo ser. Pergunta esta que conduz ao próprio homem em seu ser mais próprio, em sua essência mais peculiar e original, que se mostra disponível ao *ser* e que se relaciona com este desde um tempo primordial e imemorável. Diferente dos outros entes (animais e coisas) que são alheios e fechados para o *ser*, em seu *modo-de-ser originário e próprio*, o homem se relaciona com o *ser*, está aberto para ele. Sua essência *factual* dá testemunho do *ser*. E, por isso, estar humanamente no mundo é “transitar” no horizonte peculiar da abertura original em relação ao *ser*. Originalmente se está embrenhado com ele de forma que toda ação, pragmática ou reflexiva, seja ela imediata ou mediada, repercute a identificação com o ser. Nesse ponto, surge a descrição da própria abertura e compreensão do ser que se desdobra como modo peculiar de *ser-no-mundo*. Enquanto entes privilegiados, de ações e possibilidades originais ônticas e ontológicas, o ser humana estaria *aí* de uma forma original, toda própria e peculiar, que se mostra em nosso próprio modo de *ec-sistir*.²⁵

Resulta daí a configuração de um pensamento igualmente radical, com vistas a uma mais profunda e nova fundamentação ou *originariedade*, aquém dos próprios movimentos do *logos*, da intencionalidade e da própria articulação consciente que vai propor à filosofia operar *arqueologicamente*.²⁶ A intenção é adentrar neste contexto de sentido *original*, ainda mais radical que a

²⁴ Cf. ST §3, p.18.

²⁵ Utilizo doravante essa grafia para acentuar o extraordinário da existência humana, isso do mesmo modo que a tradução de Stein de Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães e Editores, 1973. (doravante CH)

²⁶ Cf. Pelizzoli, Marcelo. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.99

própria dinâmica correlacional e que todos os aspectos determinados por uma idealidade que se pretenda atemporal. E, desde então, a busca é pela descrição fenomenológica destes mesmos contornos, pela explicitação deste contexto *factual* original, a partir do qual é possível compreender e explicitar o entrelaçamento humano original com o *ser*. A busca é pelo *ente* peculiar que nós mesmos somos, na perspectiva do seu *ser próprio*, desde o qual estaria implícita a abertura original ao *ser*. Mas como compreender a especificidade do *ser*? O que se diz quando se diz *ser*? Esta foi a primeira questão de Heidegger.

2.2 A pergunta pelo ser e a fenomenologia

Deve-se colocar a questão do sentido do ser.
Tratando-se de uma ou até da questão
fundamental, seu questionamento necessita,
portanto, de uma transparência conveniente.
Heidegger. **Ser e tempo.**²⁷

Heidegger sabe que embora tudo o que se tenha do mundo, tenha como referência a textura e a conjectura do ser como prerrogativa, que toda noção de realidade e verdade tenha como fundo elementar a disposição no *ser*, isso não impede que, ao mesmo tempo, ele seja também um dos conceitos menos pensados e menos refletidos por nós.²⁸ Segundo ele, mesmo que base e condição de possibilidade a tudo que conhecemos e somos, mesmo que um conceito *fundamental e universal*, ele não deixa de ser também o mais esquecido de todos conceitos e o menos pensado de todos. Mesmo reconhecendo o mérito dos antigos gregos na exaltação da *universalidade do ser*, principalmente por parte de Aristóteles, no que diz respeito a definição de uma *unidade de analogia* elementar, em que se tornou possível visualizar a unidade desse universal transcendente frente à variedade multiforme dos conceitos, sabe que isso não impediu que o ser se tornasse um conceito *obscuro*.²⁹ Isso principalmente em razão da não distinção histórica entre *ser e ente* e do não esclarecimento dos nexos categoriais que permitem se discutir e pensar sobre ele.³⁰ Em razão disso, lança um acusativo à própria tradição metafísica ocidental e afirma: que se, por um lado, o *ser* é um *conceito universal* e se tudo que pensamos, sentimos e percebemos do mundo e dos outros se dá em função de existirmos originalmente imersos no universo

²⁷ ST §2, p.14.

²⁸ *Quando, assim, pois, se diz: o ser é o mais universal dos conceitos, isto não pode querer dizer que ele é o mais claro e nem o menos misterioso dos conceitos. O conceito ser é o mais claro e o mais obscuro dos conceitos.* ST §1, p.13.

²⁹ Cf. ST § 1, p.12.

³⁰ ST §1, p.12.

fundamental do *ser*, *fundamentalmente* posicionados sobre ele, isso não impediu que ele se torna-se também o mais vazio de todos os conceitos.³¹ O ocidente em sua tradição metafísica teria ocultado a verdade sobre o *ser*, compreendendo-o primariamente, no sentido de *ser* algo simplesmente dado, e por isso a confusão com o *ente*. A tradição metafísica se promulgaria nesse vácuo de sentidos, que nos faria transitar sobre afirmações não devidamente pensadas de bases igualmente não bem compreendidas, como por exemplo, a própria afirmação de que o ser humano é um animal racional. Desde então, Heidegger critica profundamente a ontologia da tradição e relaciona a ela a confusão e os motivos de historicamente se permanecer preso a um fundo significativo que busca na coisa a resposta pelo sentido da verdade e pela própria noção de realidade, na qual se ignora as estruturas sobre as quais essas se encontram já previamente suportadas e o modo próprio sobre os quais essas podem se revelar.

Em razão disso, se compromete ao que se pode chamar de um acerto de contas com a própria tradição metafísica. Isso a ponto de propor um novo modo de pensar, isso como *ontologia fundamental*, que, em linhas gerais, intenta por uma determinação mais precisa e segura a partir de uma estrutura metodológica com pretensão de validade também *transcendental* e *universal*. E, por isso, claramente se pode observar em *Ser e tempo* esse desejo implícito de alcançar o que sustenta o conceito de realidade (ontologia) e o próprio conceito de verdade (teoria do conhecimento) como propósito de pensar com acuidade sobre o que se torna possível compreender e sobre o que é possível observar em relação ao próprio homem e ao mundo.

Nesse projeto, no entanto, Heidegger sabe que perguntar pelo *ser* não é algo fácil. A tarefa exige antes de mais nada a preparação da possibilidade de uma escolha correta do que vai ser investigado e do método a ser usado. Disso surgem algumas questões que se tornaram base de toda a tarefa investigativa daí por diante. A primeira demarca o fato de que o *ser* não é um conceito evidente por si mesmo. Por si mesmo o *ser* não se mostra. Ao mesmo tempo em que se desvela, ele também se oculta e, por isso, a análise imediata dos fenômenos e da realidade não lhe explicita com clareza, mas ao

³¹ ST §1, p.11.

contrário, apenas indica que algo se evade quando de qualquer determinação categorial. Embora em todo conhecimento, comportamento ou relação com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo faz-se uso do ser e, nesse uso, se compreenda a palavra sem mais, por outro lado, essa compreensão revela no fundo apenas uma incompreensão original. Há apenas aí a evidência de um enigma *a priori*, que sustenta a própria presença humana no mundo.³² Ou seja, embora transitemos sobre uma compreensão elementar, numa *abertura* original que nos dispõe a lidar e manipular com as coisas de forma *extraordinária*, essa *abertura*, no entanto, não nos chega de forma imediata. O modo como isso se dá, a forma como isso em síntese se configura, não nos é imediata e em muitos momentos é absolutamente obscura. E disso surge a segunda questão a ser considerada por Heidegger, ou seja, o próprio fato de que o *ser* não pode ser dito e não se deixa determinar por outra coisa ou a partir de outra coisa a não ser pelo seu próprio *sentido*. O *ser* só pode ser dito por ele mesmo; e não por qualquer figura ou forma ilustrativa que o busque representar. O *ser* não é um ente, e, desse modo, não pode ser associado a uma qualidade ou substância qualquer que possa ser agregada ou combinada a algo para, assim, tornar-se visível e intelectível. Ele não está disponível como disponíveis estão os fatos e as coisas de valor objetivo, mas ao contrário disso ele se revela num jogo de mostração e ocultamento. Se o *ser* está em tudo, se ele é base e *condição de possibilidade* a tudo o que conhecemos, sentimos e percebemos do mundo, dos outros e de nós mesmos, ele não pode ser dito como ditas são as coisas e enquanto tal não pode ser tratado como um ente entre outros. Por ente, entenda-se aqui tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, isto é, ente é o que e como nós mesmos somos.³³ Isso justificaria o fato do sentido ser o único viés de possibilidade pelo qual o *ser* poderia ser dito.³⁴ E, por isso, Heidegger trata e se mantém na questão do *sentido*.³⁵ O sentido teria, para ele, como expor a relação fundamental e original com o *ser*. Pelo sentido se poderia adentrar no conceito sem se apoiar em nada e sem lhe tornar um objeto, quer

³² Cf. ST§1, p.13.

³³ Cf. ST § 2, p.16.

³⁴ ... o ser não é o que se diz de um ente. ...A indefinibilidade do ser não dispensa de reiterar a pergunta que interroga pelo seu sentido, mas intima justamente a isso. ST § 1, p.13.

³⁵ Cf. ST § 2, p.16.

dizer, sem *entificá-lo*. A partir disso, na intenção de dizer o ser ultrapassando a mera definição tosca de uma ciência dos fenômenos que sempre lida com coisas relativas a algo, Heidegger chega à necessidade de definir o que entende por fenomenologia.

Para ele, a *fenomenologia* é um *método*; e o que ela é em essência só pode ser compreendido, quando compreendidas forem suas partes mais elementares. Nesse sentido, esclarece que para ele a expressão *fenômeno* vai apontar para aquilo que se mostra em si mesmo e no qual se torna possível chegar, por diferentes desdobramentos, aos próprios indícios de algo que aparece, mesmo quando esse algo não se mostra por uma simples aparência. Nesse caso, o *fenômeno* indicaria aquilo que se mostra mesmo em não se mostrando, mesmo quando ofuscado e oculto, o que nada tem a ver com a aparência imediata das percepções, mas com aquilo que se constitui *ser*. O aparecer desdobra-se, assim, sobre a base de um mostrar-se que da mesma forma não se mostra.³⁶ Isto é, o mostrar-se considerado, significa, ao mesmo tempo, um não mostrar-se.³⁷ Chega-se aí a indicação de algo que não aparece, como aparecem os fenômenos perceptíveis pelos sentidos, mas que ao mesmo tempo é base desses. Nesse contexto, Heidegger esclarece que o fenômeno pretendido está na verdade pressuposto na própria manifestação das coisas, está implícito e dando sustentação ao que aparece. Por isso, considera a manifestação uma palavra ambígua. *Pois, aquilo em que alguma coisa se manifesta diz somente aquilo em que uma coisa se anuncia, isto é, não se mostra.*³⁸ O esforço aqui é por apresentar o que é e está *pressuposto* na manifestação de algo. Pressuposto que em si mesmo não é uma manifestação, mas que significa um mostrar-se a si mesmo quando se oculta.³⁹ Desse modo, os fenômenos a que se refere nunca são manifestações, mas ao contrário, as manifestações é que dependem desses fenômenos.⁴⁰ Ou seja, fenômenos, para Heidegger, nunca se mostram em si mesmos, mas significam um modo privilegiado de encontro com algo elementar numa determinada

³⁶ Cf. ST. §7 p.40.

³⁷ *Mostrar-se é um não mostrar-se.* ST. §7 p.40.

³⁸ ST. §7 p.40.

³⁹ Cf. ST. §7 p.40.

⁴⁰ Cf. ST. §7 p.40.

manifestação. Manifestação que indica uma remissão referencial, isto é, referente, o que anuncia.

Nesse sentido manifestação e aparência se fundam nos fenômenos.⁴¹ O fenômeno é aquilo que sempre se mostra na manifestação de algo. E, nesse sentido, propõe-se a compreender fenomenologicamente o *fenômeno*⁴² como aquilo que se mostra em si mesmo e por *fenomenologia a ciência das estruturas fenomenais*⁴³ onde o alvo é exatamente as instâncias de sentido do que se constitui *ser*. Já por *logos*, segundo elemento que junto com a idéia de fenômeno forma o que Heidegger pretende à *fenomenologia*, assume por contexto aquilo que permite que se veja algo. A expressão *logos* teria como liame a linguagem e se manifesta como um determinado modo de permitir que se veja algo. Ou seja, a função do *logos*, para Heidegger, reside, assim, num puro deixar e fazer *perceber* aquilo que em toda interpretação e discussão, já está sempre presente como *fundo e fundamento*.⁴⁴ Na junção dessas expressões, *logos e fenômeno*, a *fenomenologia* se mostraria como o método pelo qual há possibilidade de se ver o que se mostra tal como se mostra em si mesmo e efetivamente por si mesmo, o que não determina o objeto de suas investigações, mas *indica como mostrar e tratar o que deve tratar-se nessa ciência*.⁴⁵ Ela se torna um exercício de um puro deixar e fazer ver, que para mostrar, refere-se sempre a outra coisa.

Nesse sentido, a *fenomenologia* que aí se delineia nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza seu conteúdo quüdidoativo.⁴⁶ A *palavra se refere exclusivamente ao modo como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado*.⁴⁷ Ela não indica o que deve ser olhado, ela se coloca como mero método de como poder fazer com que as coisas se mostrem verdadeiramente em si e por si mesmas. Por isso, para Heidegger a fenomenologia assume um caráter descritivo. Descrição que deve partir

⁴¹ Cf. ST.§7 p.41.

⁴² *Fenômeno – o mostrar-se em si mesmo – significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo.* ST §7, p.41.

⁴³ Stein, E. *Exercícios de Fenomenologia: limites de um paradigma.* p.197.

⁴⁴ ST § 7, p.44.

⁴⁵ ST § 7, p.45.

⁴⁶ Cf. ST § 7, p.45.

⁴⁷ ST § 7, p.45.

exatamente dos *fenômenos* que vêm ao encontro.⁴⁸ Fenômenos que, como vimos, assume aqui um sentido privilegiado, ou seja, exatamente aquilo que não se mostra diretamente, mas que ao mesmo tempo pertence essencialmente ao que se mostra diretamente. Desse modo, a *fenomenologia*, para Heidegger, será um modo de mostrar aquilo que não se mostra, mas que está implícito em toda mostraçãõ. Nesse sentido, é o *fenômeno* que irá indicar aqui o lugar para onde se olhar.

No entanto, isso não revolve ainda o problema do que poderia revelar o *ser* e do que lhe poderia estampar em essência. A dificuldade aqui surge em razão de estarmos acostumados a lidar com os entes, mas não com o *ser* em sua essência. Compreendemos os entes facilmente porque previamente compreendemos o *ser*, mas não é da mesma forma o entendimento do *sentido* do *ser* que os suporta. E a partir disso, observa que a filosofia antiga grega seria ainda o melhor exemplo de identificação da força e vigor fundamental de como extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.⁴⁹ Isso num modo de filosofar que justificaria a pretensão da busca hermenêutica da verdade, num processo nomeado constantemente de *exegético*.⁵⁰ Processo no qual a verdade antes de ser enunciada precisa ser descrita e desvendada, colocada para fora, explicitada, arrancada da intimidade e exposta à luz. O que não pode ser feito pela análise dos fenômenos naturais, como tampouco pela busca mítica de sentido divino transcendental.⁵¹ Como pudemos supor pelo exposto acima, todas essas são formas de substantivar e entificar o que, nesse caso, sustenta a realidade e todo o dizer dos entes. Por isso, em suas obras Heidegger faz constantemente também uma reinvençãõ e uma retomada do sentido grego das palavras. Essa retomada do sentido grego seria exatamente a retomada desse possível

⁴⁸ *Descrição não indica aqui um procedimento nos moldes, por exemplo, da morfologia botânica. A expressão tem novamente um sentido proibitivo: afastar toda determinação que não seja demonstrativa.* ST § 7, p.45.

⁴⁹ *Physis é o surgir (Ent-stehen), o extra-ir-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.* Heidegger, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999. p.53. (Doravante IM)

⁵⁰ Veja-se as inúmeras vezes que a palavra *exegese* aparece em *Ser e tempo*.

⁵¹ *Filosofia deve ser a-teística de princípio, em sua questionabilidade radical, que somente se apóia em si mesma. Ela não pode justamente ousar, devido a sua tendência fundamental possuir Deus e determiná-lo. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinado é seu afastamento dele; portanto justamente em sua efetivação radical deste afastamento, ela é um difícil junto dele muito próprio. De resto, ela não se deve perder em especulações sobre ele, mas deve realizar suas tarefas.* Heidegger. In Stein, Ernildo. *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988. pp.8-9

adentrar no original das coisas, na essência não substancializada das coisas, naquilo que as suporta em sua realidade e concretude. Fato que para muitos irá se desdobrar também num mito tão encantador quanto perigoso.⁵²

O próprio termo *physis*, que em *Introdução a metafísica* ele se preocupa em descrever, é uma prova disso. Segundo ele, esse termo se justifica e se determina por uma clareza que aponta para a própria essência da verdade do *ser*, do *ser* propriamente dito. *Physis* e *meta-physis*, como antigas palavras gregas, seriam retomadas e resignificadas por ele dentro dessa prerrogativa.⁵³ Ou seja, para Heidegger, o termo *physis*, ao preconizar o ente, manifesta não uma natureza ou uma idéia de essência, como a sua tradução latina *natura*, mas uma dada abertura que evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo, quer dizer, o desabrochar, o que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece, em outras palavras, aquilo que se pode compreender como vigor dominante. *A physis é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável.*⁵⁴ No entanto, como o próprio Heidegger faz referência, e como, de um certo modo, já o dissemos acima, os gregos não experimentaram a *physis* nos fenômenos naturais. Ao contrário, foi a força da experiência fundamental com o *ser*, facultada pela poesia e pelo pensamento é que se desvelou o que lhes aprouvera chamar de *physis*. E, por essa via direcionaram seus olhos para a natureza. E é exatamente, nesse sentido, que demarca o termo *physis* como um exemplo de abertura originária ao *ser*, sem *entificação* e sem confusão.⁵⁵ Mais tarde é que

⁵² John Caputo em *Desmistificando Heidegger*, apresenta como estrutura mítica, as pretensões heideggerianas de um purismo essencial. O que ele preconiza é que Heidegger pretende indicar os alemães como fies depositários do legado intelectual dos gregos antigos. Segundo Caputo, desde aí se justifica uma espécie de supremacia de uma determinada forma de se conceber a realidade e o homem, na exaltação de um paradigma e de um tipo de linguagem, nesse caso o paradigma e a linguagem alemã. A língua alemã se identificaria ao processo de abertura grega ao sentido primevo fiel ao vigor do ser e não seria de estranhar que se confirmada essa hipótese se pudesse perceber em Heidegger um fundo de pensar e agir que exaltasse um determinado modo de estar-aí. Veja-se essa passagem de Heidegger em IM pp.79-80. *A decadência da terra já foi tão longe, que os povos se vêem ameaçados de perder a última força de espírito, capaz de os fazerem simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser). Essa simples constatação não tem nada a ver com o pessimismo cultural nem tão pouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo o que é criador e livre, já atingiu, em todo o orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há muito se tornaram ridículas. Estamos entre tenazes. A Alemanha, estando no meio, suporta a maior pressão e, desse modo, o mais ameaçado, mas em tudo isso, é o povo metafísico.*

⁵³ Cf. IM, pp.52-53.

⁵⁴ IM, p.52.

⁵⁵ *O ente enquanto tal em sua totalidade é physis – isso quer dizer que sua Essencialização e seu caráter consistem em ser o vigor dominante que brota e permanece.* IM, p.55.

o termo *physis* iria assumir, com mais vigor, o sentido restrito de *ta physica*, ente natural, e é, a partir disso, que surge a necessidade de um outro termo que possa representar a saída desse campo de investigação, nesse caso, o termo *meta-physica*. Heidegger, no entanto, vai indicar que logo cedo houve também aí uma restrição da palavra que se fez caminho ao próprio ocultamento futuro do ser, no modo como já relatei acima. O que interessa, no entanto, é mostrar que essa restrição não fez desaparecer por completo a experiência da significação originária. O termo *meta-physica* representa exatamente a investigação do ente enquanto tal, ou seja, investiga algo que está além do ente.

E é, desde aí, que Heidegger encontra os elementos e pistas para um acerto de contas com a própria história da filosofia ocidental. Ou seja, suas reflexões caminham no sentido de resgatar e explicitar o que chama de força vigorosa e sustentadora do ser; a fonte de sentidos e possibilidades sob o qual se constitui tudo que conhecemos. Fato que se manteve oculto e difuso por todo um modo de pensar que confunde a realidade vigorosa, a força gestora do ser, com a manifestação dos fenômenos naturais, ou seja, com os entes. O sentido do ser é, para ele, como que o elo perdido do mundo ocidental, e é a esse que pretende se dirigir.⁵⁶ Por isso, em *Ser e tempo* determina que o objetivo geral de suas reflexões vai no fundo responder à necessidade do resgate radical e fundamental da investigação temática sobre o ser, na multiplicidade de suas manifestações.⁵⁷ Isso a partir do *re-visitar* do mais original da própria Filosofia sob o amparo de um novo paradigma e da proposição de um novo argumento nascido da fenomenologia. Desde aí, torna-se, segundo ele, possível se escavar, quase que arqueologicamente, o sentido fundamental que funciona como base e condição de possibilidade a todo e qualquer ação de caráter *ôntico* ou *ontológico*. A partir disso, faz uma espécie

⁵⁶ *Esse vigor dominante que não pode ser confundido a uma substância, foi, segundo Heidegger, profundamente distorcido já nas primeiras traduções das palavras gregas para o "romano". E afirmar a fidelidade da linguagem original grega caminha dentro da perspectiva de extrapolar a ordem cotidiana, para atingir o ser como virtude do qual os entes se tornam e permanecem observáveis. A physis é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável. Em outras palavras, o processo de tradução e o desdobrar histórico a partir do qual essas traduções se constituíram, preconizaram, segundo Heidegger, apenas a alienação à essencialização originária capaz de conduzir a uma deturpação e a um eminente encobrimento do sentido originário. O ocultamento do ser dessa essência vigorosa, via tradução para as línguas latinas do mais essencial da língua grega, fez com que se assumisse por manifestação fundamental, a natureza entificável das coisas.* IM, pp.52-53.

⁵⁷ Cf. ST §1.

de junção entre o sentido original grego e o instrumental fenomenológico que desde Husserl ensinava a olhar para a fenomenalidade dos fenômenos. O apelo às coisas mesmas, repercute em Heidegger como a possibilidade da recuperação da unidade na multiplicidade de seus sentidos, na possibilidade de adentrar no *sentido* original que os fundamenta. A partir daí, a fenomenologia encontraria o caminho onde seria possível resgatar uma espécie de elo no qual e desde o qual todas as coisas assumem também sua realidade e concretude. O que não deixa de responder também por um desejo implícito de compreender e determinar o que está por trás de todas as disposições, para, assim, ter o domínio das coisas que servem de base a todos os objetos temáticos de uma ciência, na compreensão prévia e diretiva de toda a investigação positiva.⁵⁸

O projeto da *ontologia fundamental* vai introduzir uma maneira totalmente peculiar de se conceber a relação entre o ser humano e as coisas, na qual à toda atitude consciente e objetivante precede algo que é condição de possibilidade dos próprios objetos e que não tem a mesma estrutura de um algo concreto. Por isso, o buscado não está disponível e ao acesso das mãos *como a chuva lá fora ou uma montanha ou, simplesmente, um objeto qualquer*.⁵⁹ A *poética* exaltada aqui, revela uma exata intenção de dizer algo que extrapola o pensamento científico, o *fenômeno* pretendido não está acessível à busca científica, mas é o palco sob o qual se desdobra a vida humana em sua cotidianidade e mundaneidade.⁶⁰ Nesse sentido, a pretensão de Heidegger é exaltar exatamente o que sustenta se falar na estrutura das coisas em sua materialidade, assim como a possibilidade poética de dizer o sopro do vento e a textura da chuva sobre a pele nua. Sua aproximação à poesia tem a ver com essa pretensão de dizer o que sustenta a peculiar abertura humana para o que não está estampado fisicamente aí, mas que é

⁵⁸ Cf. ST §3, p.20.

⁵⁹ Cf. Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1966. (Doravante IM) pp.66-67.

⁶⁰ *Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são, por sua vez, coisas iguais. Falar do Nada, constituirá sempre para a ciência um tormento e uma insensatez. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menos rigor e sim por imperar nela (pensa-se somente na poesia autêntica e de valor), em oposição a toda simples ciência, uma superioridade de espírito vigorosa. Em razão dessa superioridade o poeta fala sempre, como se o ente se exprimisse e fosse interpelado pela vez primeira.* IM, p.66.

parte carnal das coisas vividas. Para ele, *no poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade.*⁶¹ Por tudo isso, aos poucos se começa a perceber que para Heidegger a textura da vida humana, é uma vida disposta como existência *espiritual* incomum e não-ordinária, que tem a ver com uma disposição de abertura a algo também incomum que extrapola o ordinário e comum da materialidade dos corpos, e que, dentro dessa lógica, é já condição desses. Questão que justifica o distanciamento do seu pensamento do pensamento científico. Segundo ele, só a Filosofia e a poesia autêntica falam de um *Nada* que de fato é alguma coisa, só elas apontam para o sentido essencial do *Nada* que é parte presente da vida.⁶² E, por isso, a realidade pretendida aqui é outra, tem um outro sentido, uma outra conformação.

A grande questão, no entanto, e que vai se desdobrar em indicativo de um novo método, é que Heidegger intui que o sentido elementar pretendido não é transcendental, como transcendental era em Husserl o contexto desde o qual se fundava a intencionalidade. Ou seja, o *sentido* pretendido agora não provém de fora, como de fora vinha o sentido que fundamentava a fenomenalidade dos fenômenos na fenomenologia husserliana. Para ele, os fenômenos não podem ser separados da sua *facticidade* histórica referida a própria condição vivida, ao *mundo vivido*. Haveria na base de tudo um entrecruzamento fundamental entre *tempo e ser*, anterior a todo e qualquer *ante-predicativo* e a todo e qualquer sentido exterior. E a partir disso compreende que a questão a ser buscada vai se referir exatamente *ao modo de ser* sobre o qual as coisas se dão e sobre o qual tudo o mais assume sentido. O *modo-de-ser-no-mundo* é nesse caso revelador do próprio *aí* desse ente privilegiado que na descrição de si torna possível compreendermos o

⁶¹ IM, p.66.

⁶² Heidegger cita “Após anos e dias” do poeta Knut Hamsum, poeta que me ficou conhecido apenas pela citação de Heidegger. Nele Hamsum descreve os últimos dias de Augusto, que, segundo Heidegger, representava a personificação da onipotência sem raízes do homem de hoje na forma, mas que não pode perder as relações com o extraordinário, por conservar-se autêntica e superior em toda a sua impotência desesperada. Transcrevo na íntegra o trecho de Hamsum citado por Heidegger: “*Instala-se entre seus ouvidos e escuta o vazio verdadeiro. De todo curioso, uma alucinação. No mar (antes de Augusto havia viajado muito) se mexia (ao menos) alguma coisa. Havia um som, algo perceptível, um coro de águas. Aqui, porém, o Nada sobre nada. Não há nada, nem sequer um buraco. Só se pode balançar resignadamente a cabeça.*”

sentido do ser. E, por isso, a palavra *fundamental*, como pretensão e disposição para investigar o fundamento de todas as coisas, vai ressoar estabelecendo o domínio onde as coisas aparecem e são verdadeiramente, onde a questão do *ser* é feita não apenas para as condições *a priori* de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo sempre já se movem numa compreensão do *ser*. Ao contrário, o que Heidegger pretende extrapola e permanece inacessível ao pensamento científico. A questão do *ser* vai às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências *ônticas*.⁶³ O que, sob outra perspectiva, não deixa de ser também uma resposta à crise dos fundamentos e das certezas da humanidade do início do século XX, onde a morte anunciada de Deus e o fim dos universais, demarcaria a inviabilidade de se afirmar com segurança algo de alguma coisa.

⁶³ Cf. ST. §3, p.37.

2.3 O sentido do ser e a analítica ec-sistencial

Considerando que o ser é o conceito fundamental e universal e que ele não é em si um outro ente⁶⁴; Heidegger exclama que, aí, se revela a originalidade de um modo de perguntar eminentemente novo que passa inicialmente pela necessidade de tornar transparente o próprio modo de chegar a coisa que se procura.⁶⁵ Isso principalmente pelo fato de que a pergunta feita aí não é uma pergunta comum, assim como o buscado também não o é. A busca não é por um ente e, nesse caso, a forma como se pode chegar ao buscado de forma nenhuma pode caminhar no mesmo sentido do modo como se estrutura e se conduz a pergunta por algo. O ser não é um algo e por isso a necessidade de um novo modo de perguntar que tem como premissa o esclarecimento da própria estrutura formal da *questão* no próprio modo de como essa se constitui.

No entanto, se por um lado, Heidegger, sabe que embora o ser não seja um algo, e que o que se procura não seja um ente como outro, sabe também que ao se questionar sobre alguma coisa há sempre implícito um *perguntado*. Sabe que em toda pergunta que se faça sobre alguma coisa, há já inerente um questionado, ou seja, *todo questionamento de...é, de algum modo, um interrogatório a cerca de....*⁶⁶ Assim, quando a pergunta que se faz é exatamente sobre o sentido fundamental que sustenta a própria pergunta, e sobre o que serve de base a toda e qualquer possibilidade ôntica ou ontológica, haveria a necessidade de adentrar antes nos próprios momentos constitutivos da questão. Ou seja, a questão sobre o sentido do ser leva aos próprios momentos estruturais sobre os quais ela se constitui e isso exige uma orientação ao próprio procurado. De alguma maneira este deve já estar

⁶⁴ *O ser dos entes não é em si mesmo um outro ente.* Cf. ST §2, p.15.

⁶⁵ *Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam legitimidade e fundamentação mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo setor.* ST §3, p.20.

⁶⁶ ST §2, p.12.

disponível no próprio momento da pergunta. E outras palavras, se a pergunta pelo sentido do ser não é uma pergunta direta, como direta é a pergunta por algo, ela deve conduzir a um ente, que de algum modo já deve antes, para se evitar falsificações e entificações, ser tornado acessível tal como é em si mesmo. A descrição desse ente privilegiado é fundamental para se chegar ao *sentido* do ser em si mesmo sem distorções. Desse modo, na busca da verdade do *ser*, Heidegger chega, por uma outra via, ao ente em que poderia ser lido de forma eficiente e sem ainda outras distorções o sentido do *ser*, sendo o desafio principal fixar-se e aproximar-se devidamente desse ente privilegiado capaz de explicitar, na correta definição do mais próprio dele, o *sentido* do ser em sua essência, sem que se caia num processo de *entificação* daquilo que se procura.⁶⁷

A partir daí, declara que o único ente por excelência capaz de explicitar o sentido do ser seríamos nós mesmos. Ao tomar como base o fato de que desde sempre nos movemos numa compreensão do ser e que desde sempre lidamos com ele sem que tenhamos nos fixado conceitualmente a ele, estaríamos nós sobre uma compreensão do *é*, da qual, brota exatamente a pergunta sobre o *sentido* do ser. A partir disso, a compreensão do ser já desde sempre disponível e, de certo modo, flutuante nas bordas da consciência, revelaria por si mesmo um fenômeno positivo que vai significar a possibilidade de uma fonte ao conhecimento do *sentido* do ser.⁶⁸ Dele Heidegger retira o fio condutor que servirá de base para a análise da verdade sobre o ser. Ou seja, o ente exemplar desde o qual seria possível compreender e apreender conceitualmente o *sentido* do *ser* será exatamente o ente que em seu próprio modo de ser estampa a compreensão do *ser*, nesse caso, nós mesmos.⁶⁹ E, a partir disso, define, como veremos adiante, que sua fenomenologia será na verdade uma *analítica ec-sistencial*. Isso como *analítica* hermenêutica da própria *facticidade* humana, como ontologia hermenêutica da própria *compreensão original do ser* que faz parte dos momentos estruturais do próprio modo-de-ser-no-mundo. O que não deixa de ser também uma chamada à consciência, como posse definitiva dos próprios processos pelos quais somos o

⁶⁷ Cf. ST §2, pp.16-17.

⁶⁸ Cf. ST §2, p.15.

⁶⁹ Cf. ST §2, p.17.

que somos. Isso no modo como agimos e criamos o próprio mundo a partir de estruturas elementares que nos mostram abertos e disponíveis ao ser, em que diferente dos animais, somos capazes de adentrar nos elementos que suportam nossa própria condição a ponto de especular a respeito do que suporta nossa dimensão espiritual e nisso nossa própria peculiaridade diante da vida. Os animais estariam alienados de sua condição porque seriam achatados a um estado silencioso, alheios em relação à verdade do ser, embora sua eficiência em lidar com as coisas. Os animais seriam pobres de mundo, estariam silenciosos em relação a si e as coisas, exatamente por lhes faltar essa *abertura original* em relação ao horizonte do ser, o que confirma que não é a eles que se deve dirigir a pergunta pelo *sentido* que se deseja. É em razão da abertura ao ser, que somos o ente privilegiado ao qual em perguntando pelo seu modo-de-ser *factual* se pode chegar ao sentido do ser.

A partir daí a fenomenologia se torna *uma hermenêutica da facticidade* que vai descrever a partir da *analítica do modo-de-ser-no-mundo*, a compreensão do ser *como* o mais próprio do ser do *ser-aí*.⁷⁰ E, por isso, Heidegger afirma que é na *ec-sistência*, no modo do ser-no-mundo e nas estruturas *ec-sistenciais* do *ser-aí*, que estão os indícios da verdade a ser pensada. Ao contrário de Husserl, que ao conceber a fenomenologia como transcendental estabelece igualmente um eu transcendental não-mundano como puramente existente, Heidegger determina que aquilo que é o homem decorrente do seu próprio *estar-aí*, da sua mundaneidade. O que, segundo Stein, posiciona o homem na concretude da vida, como projeto *ec-sistencial* que se trama a partir do *aí*.⁷¹ Desde então, Heidegger vai investigar o extraordinário e o incomum que essa abertura ao ser manifesta e sob o qual, segundo ele, os entes se sustentam. E, com isso, ultrapassa o ordinário, para dizer a realidade viva pelo que justifica que hajam os entes e não um *Nada* e o vazio absoluto.⁷² E esse investigar o *extra-ordinário* implica exatamente no retorno sobre si mesmo, no debruçar sobre si mesmo, no qual não só o investigado é incomum, porque se adentra numa realidade incomum de uma dimensão igualmente incomum, mas também o próprio ato de investigar o é. O

⁷⁰ Stein, E. *Exercícios de fenomenologia*. p.197.

⁷¹ Cf. Stein, E. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí,2004.

⁷² Cf. IM, p.50.

que, em outras palavras, vai significar a abertura à textura humana em sua peculiar forma de dizer o ser dos entes e o que está por trás do pensar cotidiano. Nisso a proposta se desdobra em pensar a humanidade a partir de seu sentido *íntimo*, visto que se a coisa pretendida não pode ser alcançada diretamente, mas sua determinação pode se dar pelo respectivo modo de acesso a ela. E isso abre um círculo hermenêutico que expõe que a coisa pretendida é determinada pelo modo de como se chega ao ser, que é, por sua vez, determinado pela coisa. O círculo pertence, dentro dessa perspectiva, à estrutura essencial do conhecimento humano onde, em síntese, a busca da verdade do ser desemboca na busca da verdade sobre o homem, que novamente aponta para a verdade do ser. Esse seria o círculo hermenêutico, o qual não pode ser encarado como um círculo vicioso, mas como um modo de se tatear o que faz o homem abrir-se ao mundo, ao sentido do mundo peculiar que não está nas coisas e que não se encontra na objetividade dos entes.

Adentra-se aí na sutileza da vida em sua peculiar forma espiritual/carnal que é condição à própria concretude palpável daquilo que conhecemos. O que retorna sutilmente para o fato do ser humano ser-no-mundo como manifestação de um estar imerso na luz do *ser*, isso como *abertura* original compreensiva do ser, no qual *ec-sistir* é um simples modo-de-ser que possibilita a entrada dos outros elementos do mundo na clareira do *ser*. Em outras palavras, é em função do modo *ec-sistir do ser-aí* como modo-de-ser-no-mundo que se estabelecem as condições de possibilidade para que as coisas se desvelem, para que as coisas adentrem e reverberam no universo do ser, para que essas sejam como são. É a partir do modo-de-ser-no-mundo do *ser-aí*, do seu *ec-sistir* mundano, que o universo do ser se abre para os demais entes. Nesse sentido, a busca pela verdade do ser passa pela busca da verdade sobre nós mesmos, no explicitar das condições de possibilidade que sustentam nosso próprio saber lidar com as coisas.

Nisso, Heidegger chega ao ente que cada um de nós mesmos somos, ao ente que em seu próprio *modo-de-ser* possui a possibilidade de questionar e perguntar pelo ser simplesmente dado (*vorhandenheit*) o que vai chamar de *ser-aí* (*Da-sein*).⁷³ A partir disso propõe a colocação explícita e

⁷³ *Esse ente que cada um de nós somos e que, ente outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos como o termo Da-sein (ser-aí). ST §2, p.17.*

transparente da questão sobre o sentido do ser na *explicitação prévia e adequada de um ente (Da-sein ser-aí) no tocante ao seu ser.*⁷⁴ Em outras palavras, a busca pelo sentido do ser vai se situar, nesse caso, na ressonância da pergunta pelo humano do próprio homem, como pergunta antropológica em que se investiga e especula sobre a própria humanidade, sobre a própria condição *extraordinária* espiritual na qual se estampa a possibilidade original de estarmos preliminarmente dispostos no ser. Desse modo, a circularidade hermenêutica é uma curiosa repercussão ou percussão prévia do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado.⁷⁵

A partir disso, ao considerar o *ser-aí* como abertura e compreensão ao ser, Heidegger determina que aí não há apenas um ente que corre entre outros entes.⁷⁶ O grande privilégio que aparece a esse ente é que do ponto de vista ôntico ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar *jogado em seu próprio ser.*⁷⁷ Na constituição do próprio ser do *ser-aí* está implícita, como característica elementar e original, uma relação com o ser como seu ser próprio. *Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreende em seu próprio ser, isto é, sendo.*⁷⁸ O *ser-aí* que nós mesmos somos só tem sentido porque sendo e, por isso, não se alcança o mais peculiar desse ente a não ser analisando esse em seu modo-de-ser. Ou seja, em seu modo de *ec-sistir*. E, por isso, da analítica *ec-sistencial* como análise do modo-de-*ec-sistir*. *Ec-sistir* que aqui designa o ser desse ente e que não tem o sentido de um existir simplesmente dado. O termo *ec-sistência* em Heidegger reserva-se para designar a determinação ontológica exclusiva do *ser-aí*, que é independente da vontade e de toda intenção.

Por tudo isso, a *ec-sistência* dispõe novas possibilidades que não se resumem à corporeidade. *Ser-aí*, como ser-no-mundo, representa em Heidegger o rompimento com as estruturas propostas pela metafísica da tradição; o que em síntese é a demarcação do rompimento para com as

⁷⁴ ST §2, p.17.

⁷⁵ *Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser. Isso, porém, significa apenas que o ente, dotado do caráter do ser-aí, traz em si mesmo uma remissão talvez até privilegiada à questão do ser.* ST §2, pp.17-18.

⁷⁶ ST §4, p.21.

⁷⁷ ST §4, p.21.

⁷⁸ ST §4, pp.21-22.

estruturas que tem como ponto central a objetivação das relações entre ser humano e as coisas e que desconhecem o modo de relação com o *ser* e com a verdade do *ser* como fundamento e como condição de possibilidade.

Heidegger parte exatamente da não aceitação da viabilidade de se falar em termos de categorias sobre o *ser* dos entes, sobre a possibilidade de se analisar o modo como aparece ontologicamente o *ser*, para considerar o *ser* a partir e por meio do *ser-aí*, em seu próprio modo de ser-no-mundo. Para ele, a essência humana, enquanto abertura ao *ser* e como modo de *ser-aí*, transcende a consideração da consciência, transcende toda tentativa de *objetificação*. O ser humano é desde sempre, ou seja, desde um passado imemorável, neste caso um passado que jamais foi presente, marcado pela *facticidade* da abertura irrestrita ao ser. Ele não pode recuar à essa própria condição. Ela é desde sempre dada. Frente a isso não há o que ser antecipado. Por tudo isso, o *estar-aí* heideggeriano manifesta na verdade o fato original e primacial de se estar desde sempre jogado na *clareira do ser, disposto ao ser*, o que determina e dá condição ao ser humano de poder desvelar e penetrar no universo idiossincrático da natureza, de Deus e das coisas. A *facticidade* do *ser-aí*, como modo-de-ser-no-mundo, abre para a realidade de um universo de sentidos e possibilidades que é vetado aos demais entes e dispõe o homem a um mundo totalmente peculiar. Ou seja, as estruturas que dão sustentação ao modo-de-ser-no-mundo, no modo-de-*ec-sistir* humano, abrem as portas para que se dê o real. E é exatamente por isso, que somente a partir da *ec-sistência* humana que o mundo e a realidade se configuram com sentido e significação.

Em razão disso, a vida espiritual seria a expressão dessa textura peculiar humana no mundo que não pode, sob qualquer espécie, ser tratada como tratados são os entes. Nisso o privilégio ôntico que distingue o *ser-aí* dos demais entes e que lhe determina a condição de ente espiritual por excelência, é exatamente o fato de que o *ser-aí* é em si mesmo *ontológico*.⁷⁹ O que não quer dizer, no entanto, um ser de ontologia, mas um ser que em seu sentido elementar compreende o ser, ou seja, *o ser-ontológico do ser-aí deve significar*

⁷⁹ ST §4, p.22.

pré-ontológico.⁸⁰ Em razão disso, a filosofia vai se situar *num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso*.⁸¹ Ou seja, a realidade que se abre à análise e à investigação e especulação filosófica vai a partir daí se direcionar a uma realidade também de outro sentido, que afirma como fato concreto e como condição a todas as possibilidades, exatamente a vida do espírito em seu modo-de-ser-no-mundo. O que, de certa forma, já se encontrava implícito em Husserl, principalmente no que compete à consideração da intencionalidade como suporte a todos os aspectos de conformação do conhecimento e de todos os processos de dação de sentido. O que Heidegger vai, no entanto, dar tons inusitados é o fato de que falar na singularidade humana, num contexto estritamente concreto do que se pode chamar de *vida do espírito* a partir de seu contexto carnal/temporal. O fenômeno que interessa e que se torna alvo de análise a partir de então, é na verdade a vida humana em seu modo peculiar de ser no mundo, histórico, temporal e finito.

⁸⁰ Cf. ST §4, p.22. Uma das críticas de Levinas a Heidegger se deve exatamente a isso. Levinas pergunta se a ontologia de Heidegger é realmente fundamental, e se não há aí uma já definição de um modo de ser que avilta o humano a um determinado modo de ser. Isso aparece no texto de Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?* In. *Entre nous: essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. Ver bibliografia.

⁸¹ IM, p.65.

2.4 A ec-sistência como pensar do humano do próprio homem

Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a humanitas do homo *humanus*. Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*.⁸²

Nesse sentido, na descrição hermenêutica daquilo que somos, Heidegger vai reafirmar que o homem já desde sempre compreender e lida com o *ser*, isso como um modo de ser do *ser-aí*. Compreensão que de maneira alguma significa conhecer, mas sim um *modo-de-ser*, um modo-de-ec-sistir. A *ec-sistência* humana em sua estrutura global, desde seu sentido mais original até seus múltiplos desdobramentos, encontra-se intimamente atrelada ao *ser*, ligada à verdade original do *ser*. Isso como *modo-de-ser-original* e particular que funciona como condição *a priori* de possibilidade a todas as possibilidades, sejam essas ônticas, sejam elas ontológicas. O que, no entanto, se configura em jogos de mostração e ocultamento referido ao próprio contexto *ec-sistencial* que justifica a prerrogativa de um modo de perguntar que assuma por princípio a essência da verdade como os gregos a pensaram, ou seja, como *aletheia*.⁸³ Nesse sentido, se em Husserl a redução *eidética* levava a fenomenologia a uma pretensão por um objetivismo radical de caráter transcendental, em Heidegger ela vai desembocar na análise do *ser-aí* em sua facticidade. Vai em direção ao *aí* – *Da*, de um *ser-aí* (*Da-sein*) que é dito como abertura e compreensão do ser. Ou seja, se em Husserl a descoberta da intencionalidade revela que todo conhecimento tem um fundo transcendental, em Heidegger o conhecimento será dado pela abertura e pela compreensão do ser como antecipação de sentido no *aí*. Nisso se opera para além de uma teoria do conhecimento investida na ordem da intencionalidade em seu fundo

⁸² CH, p.103.

⁸³ *Jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velar e re-velar constitui a essencialização da sua Verdade, tal como os gregos a pensaram originalmente como a-letheia.* Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão à tradução de IM, p.17.

transcendental, para o estatuir de uma teoria do conhecimento sustentada e elabora a partir de uma realidade que se ergue na concretude *factual* do estar *aí*, da concretude da condição humana de se estar *jogado* na *ec-sistência* enquanto abertura ao ser; disposição ao *aí* em sua compreensão pré-ontológica do ser que se afirma como encarnação.⁸⁴ Na análise do *aí* abre-se a condição elementar de compreensão do ser, como clareira do ser onde só o homem tem possibilidade de o dizer, por que só o homem está *aí*; ou seja, só o homem *compreende* o ser e só o homem tem mundo.

Desde então, adentra-se numa nova leitura antropológica na qual o homem é fazedor de mundo porque é chamado pelo *ser* para dar o seu testemunho. É diante do homem como abertura ao *ser* que o mundo se abre e se dá enquanto essência; ou seja, diante do homem o *ser* se transforma em história. Em razão disso, Heidegger radicaliza a tal ponto suas afirmações, que considera que o que se poderá conhecer do homem ou de qualquer outra coisa do mundo, passa antes por essa necessária e prévia tomada de posição, que não surge via erudição, mas da disputa com o ente. Disputa que resulta numa disposição teórico/conceitual da qual surge como resultado a *ontologia fundamental* que se volta exatamente às *condições de possibilidade* que sustentam a própria noção de verdade e a própria ontologia. E é daí que surgiu a necessidade de uma resposta à pergunta sobre o que é homem.⁸⁵ A resposta ao que é o homem segue um mesmo caminho que no fundo tem a ver com a necessidade de se auscultar o *ser*, não na exterioridade que se busca por meios pretensamente incólumes, mas na órbita da *ec-sistência*, na órbita de sentidos humanos, na vida humana e seu modo de *ec-sistir* reveladora do *aí*. Nisso pretende desvendar as condições de possibilidade para que existam os

⁸⁴ Em Husserl, *conhecer e condição transcendental, espaço do dado, se refêm ao objeto*. Em Heidegger, *conhecer é antecipado pela compreensão do ser e pela autocompreensão (mundo, antecipação do sentido)*. Em Husserl, *conhecer como relação de objeto suprime a Antropologia; em Heidegger, conhecer como compreensão existencial conduz à Antropologia*. Stein, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004. p. 196.

⁸⁵ A abertura que Heidegger propõe, fala não de uma qualidade encontrável na coisa, como predicados reais passíveis de objetivação. “Kant escreve: evidentemente *ser* não é um predicado real, ou seja, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É apenas a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. Em Kant, real nada tem a ver com efetividade ou não efetividade, mas significa apenas, de acordo com a sua derivação de *res*: referente à coisa, encontrável na coisa. Por exemplo, são predicados reais de uma mesa: redonda, pesada, etc., esteja a mesa efetivamente presente ou seja apenas imaginada. Entretanto, *ser* não é algo real que se possa encontrar numa mesa, mesmo que se a desmonte em suas inúmeras partes.” Heidegger, Martin. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC: Petrópolis, RJ:Vozes, 2001.p.34.

entes e não o *Nada*; para que existam as coisas e o pensar, ao invés da mera latência em si e do silêncio.

Nesse ponto a *analítica ec-sistencial* chega à analítica da *facticidade* do *ser-aí*, isso como fonte de sentidos e possibilidades a todas as demais ontologias. O que se dá a partir de três disposições específicas. A primeira preeminência é *ôntica*, ou seja, esse ente é, em seu ser, determinado pela *ec-sistência*; a segunda é ontológica: por ser determinado pela *ec-sistência*, o *ser-aí* é em si mesmo ontológico; e a terceira preeminência diz respeito exatamente à condição ôntico-ontológica de ser isso a possibilidade de todas as demais ontologias. Desse modo, a *analítica da facticidade* tem *raízes existenciais, quer dizer, ônticas*⁸⁶, e essa preeminência ôntico-ontológica do *ser-aí* o torna aberto e anterior a todas as coisas. Nesse caso, somos um ente privilegiado para o qual as estruturas existenciais do modo do *ser-aí* (*Dasein*) perpassam como *modo-de-ser-ec-sistencial*, ditos aqui como compreensão do ser. Por esse sentido seria o homem o único pelo qual o mundo existe. Só o homem tem mundo porque só ele *compreende o ser*, diferente dos animais que têm apenas ambiente. Mundo que, nesse caso, é sempre mundo espiritual, de sentido e significado espiritual, muito mais do que mundo prático material.⁸⁷

A partir de então, Heidegger estabelece uma série de entrecruzamentos para dizer o homem como ente por excelência, instância privilegiada de sentido na qual o ser se torna transparente e vem ao mundo, mesmo que numa dinamicidade entre *velamento* e *desvelamento*, mesmo que se ocultando em seu próprio desvelamento. Nisso se constitui o foco central de sua tese, ou seja, o homem enquanto ente privilegiado *não se limita a pôr-se diante de outros entes*⁸⁸, não está simplesmente aí, mas em seu *aí* está inscrita a abertura ao ser, isso como uma espécie de marca original de si mesmo. O ser humano é jogado originalmente pelo *ser* mesmo na verdade do *ser*, e somente a partir desse contexto primordial de abertura e imersão, desde um passado imemorável, porque desde sempre, é que se torna possível compreender quem definitivamente ele é.

⁸⁶ Cf. ST §4, p.23.

⁸⁷ *O que significa mundo, quando falamos de obscurecimento do mundo? Mundo é sempre mundo espiritual. O animal não tem mundo nem ambiente mundano.* IM, p.87.

⁸⁸ ST §4, p.21.

2.5 Compreensão do ser e temporalidade

Por esse viés, a fenomenologia heideggeriana chega à temporalidade, como tempo original que possibilita que as coisas se dêem.⁸⁹ E como *ontologia fundamental* indica, aí, um modo de ser peculiar como abertura original ao mundo em suas tramas temporais. A partir disto, Heidegger assume a tarefa de responder de maneira transcendental a pergunta pelo que é o homem, sem destituir esse de sua encarnação. E, por isso, abre a discussão a respeito da realidade humana. O *ser-aí*, em seu modo privilegiado de ser, surge enquanto constructo em decorrência da necessidade de se entender como o homem pode se relacionar com todas as coisas que fazem parte do mundo, como ele pode lidar com estas antes mesmo de objetivá-las. E, por isso, ao deter-se sobre uma das mais elementares pressuposições metafísicas que considera como óbvia a essência mais universal do homem como animal *rationale*, Heidegger demonstra que, neste ponto, se desconhece a essência do homem pertence à verdade do ser. Por isso, ao retomar a pergunta sobre o humano, exige agora um outro caminho.⁹⁰ Um caminho que transcende o esquecimento do ser e o encobrimento da abertura original do humano à verdade do ser. Isso, a ponto de inaugurar um novo paradigma à Filosofia onde descritivamente se escape das malhas da própria estrutura empírica.

Heidegger caminha, nesse sentido, sob um novo patamar de discussão, no qual a essência do homem não mais está encerrada nas determinações da metafísica, mas na abertura ao ser enquanto transcendente que na *ec-sistência* determina toda e qualquer possibilidade de sentido. O *homem é uma réplica ec-sistente do ser*⁹¹, *ele é o pastor do ser*⁹². Desde então, delinea-se um novo sentido do humano que, nesse caso, passa necessariamente por uma retomada radical da essência do homem como

⁸⁹ Stein, E. *Exercícios de fenomenologia*. p.196.

⁹⁰ Cf. CH, p.90.

⁹¹ CH, p.86.

⁹² CH, p.86.

disposição ao ser, como desde sempre voltada e circunscrita pelo ser. Pela *ec-sistência*, como ponto referencial de sentido ao humano, Heidegger apropria-se do que considera ser o mais próprio do homem, para mostrá-lo disposto sobre a verdade do ser. Sua pretensão de sentido do humano vigora, nesse caso, como inscrição na verdade do ser, na qual a *ec-sistência* é exatamente a mostraçãõ dessa abertura original. E, desde aí, o homem se mostra na possibilidade de se relacionar com os outros não pelo nível formal - do ente, mas pelo nível do próprio ser. É por essa abertura original ao ser, pela compreensão do ser, que, segundo Heidegger, o homem é capaz de reconhecer o ser e se relacionar com ele. Nisso se constitui sua característica primordial. Toda a relação humana se estabelece, assim, na clareira do ser e não mais no nível da mera corporeidade ou de uma possível relação de alteridade. O homem inscrito pelo ser, na clareira do ser, manifesta sua essência enquanto abertura; e exatamente, por isso, o mundo se desvela e se revela além da simples materialidade.⁹³

Eis aí, portanto, um dos pontos fundamentais para que se possa entender o pensamento de Martin Heidegger. *A analítica existencial de Heidegger é uma semântica da ec-sistência.*⁹⁴ O homem está no mundo de uma forma totalmente original. *Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é. Jogado*

⁹³ Chamar a atenção para o 'ser-no-mundo' como o traço fundamental da *humanitas* do *homo humanus* não significa afirmar que o homem é apenas um ser 'mundano', no sentido cristão; portanto, um ser afastado de Deus e até desligado da 'transcendência'. Com esta palavra pensa-se o que mais claramente foi denominado transcendente. O transcendente é o ente suprasensível. Este vale como o ente supremo no sentido da causa primeira de todos os entes. Mundo todavia, na expressão 'ser-no-mundo', não significa, de maneira alguma, o ente terreno, à diferença do celeste, nem mesmo o 'mundano' à diferença do 'espiritual', Mundo naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem enquanto ec-sistente. CH, p.99.

⁹⁴ Pode-se objetar dizendo que a semântica, como teoria do significado, se dá ao nível da linguagem e não há como falar em semântica viva, semântica existência. Acontece, porém, que no campo da Filosofia da Vida não havia outra maneira de falar em *Bedeutung*(significado) a não ser a partir da "materialidade" da vida, da existência. O que se vive no presente, os atos, fatos e acontecimentos, só se constituem com sentido se eles se ligarem a nós desde o passado. Daí que o importante é que os elementos singulares das ações, das decisões, recebem um outro caráter a partir da rememoração. Ela os liga a um conjunto estrutural que chamamos vida. A vida em sua estrutura se dá sempre enquanto podemos rememorar as experiências já vividas e fazer com que os atos singulares que vivemos possam ter uma certa universalidade. Essa era a proposta da Filosofia da Vida. A descrição das estruturas da vida era a expressão onde o significado se dava, mas nunca sem a rememoração. Aí está uma pretensão da totalidade, tanto ao nível do indivíduo, como ao nível da história. Mas essa totalidade nunca se dá inteiramente e, por isso, temos dificuldade de obter significado a partir de uma totalidade. Heidegger acrescenta nesse ponto, ao conjunto de atos, fatos e acontecimentos, as estruturas da existência fundamentalmente a futuridade. E é nesse sentido que ele supera a Escola Histórica em sua deficiência principal. Stein, E. Seminário sobre a verdade. p. 85.

*desta maneira, o homem está postado na abertura do ser.*⁹⁵ A partir dessa proposição fundamental é que o homem assume a possibilidade de fazer referência ao próprio ser. Através da condição de abertura, que se dá exatamente por que o ser humano compreende a si ao mesmo tempo em que compreende o mundo, funda-se a possibilidade da pergunta ontológica. Desde aí, o ser humano abriu-se ao próprio ser penetrando num mundo totalmente inusitado. Mundo como clareira do ser o que revela, mais uma vez, a essência do ser humano vinculada ao seu *estar-aí*, ao seu estar postado enquanto abertura ao ser. Dentro dessa perspectiva, estar jogado é estar incondicionalmente postado na abertura singular que se vincula ao modo-de-ser-no-mundo; na qual o *'ser-no-mundo'* nomeia a essência da *ec-sistência*, com vistas à *dimensão iluminada*, desde a qual desdobra seu ser o *'ec'* da *'ec-sistência'*.⁹⁶ Não há uma instância anterior, onde o homem sairia de si para encontrar-se com a exterioridade - isto não é admitido por Heidegger. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, *ec-sistente na abertura do ser, cujo aberto ilumina o 'ente' em cujo seio pode 'ser' uma 'relação' de sujeito objeto.*⁹⁷

Assim, no trâmite de uma *ontologia fundamental* Heidegger pretende encontrar uma possibilidade anterior à toda referência simbólica dada pelo universo do discurso e da linguagem, *para além de uma simples análise lógico-semântica, numa espécie de esfera prática, pragmática.*⁹⁸ O que expõe a necessidade de se retornar sobre aspectos anteriores à estrutura da linguagem e que são condição de possibilidade da própria linguagem, dos enunciados e de todas proposições.⁹⁹ Com isso, pensou voltar-se verdadeiramente ao *humanus do homem*, sem cair nas armadilhas que enraízam à essência deste em aspectos que a biologia e a psicologia tão bem sabem dominar. Se por um lado, pode-se dizer que Heidegger encarcerou o homem no ser e com isso o dispensou de uma série de possibilidades, por outro não há como negar que ele desagregou por completo a possibilidade de enraizamento do que é o homem à possibilidade de uma leitura naturalizante ou biologizante de sua

⁹⁵ CH, p. 99.

⁹⁶ CH, p. 99.

⁹⁷ CH, p. 100.

⁹⁸ Stein, E. *Seminário sobre a verdade*. p. 90.

⁹⁹ Cf. Stein, E. *Seminário sobre a verdade*. p. 90.

condição. Para Heidegger, a essência do homem está estampada no seu modo de ser-no-mundo, *no seu modo de ec-sistir* na clareira do *ser*. É nesta relação de abertura original ao ser que se encontra o mais essencial daquilo que é o homem e é ela que traz à linguagem sua própria condição. *A frase: O homem ec-siste, não responde a pergunta se o homem é ou não, mas responde à questão da 'essência' do homem.*¹⁰⁰ A partir disso, delinea-se a possibilidade de uma nova antropologia onde o homem é o ente que em seu ser tem como singularidade a abertura e a disposição ao ser.¹⁰¹ O homem é homem, pois está disposto ao ser, imerso no ser. E o *ser-aí* como dispositivo capaz de exemplificá-lo, mostrará exatamente essa inter-relação entre o *ser* e o *aí*, no qual o homem insurge. Ao mesmo tempo em que o ser só existe através do homem, o homem só é homem pois surge na clareira do *ser* e na relação com ele e esse fato irá determinar toda a busca em encontrar, desnudar e desvelar no homem o lugar em que o *ser* se manifesta.

Nesse sentido, esse ente que nós mesmos somos não é, portanto, uma propriedade simplesmente dada de um simples dado que possui esta ou aquela configuração.¹⁰² As características constitutivas do *ser-aí* são sempre modos possíveis de ser e somente isso. *Toda modalidade desse ente é somente ser.*¹⁰³ Desse modo, Heidegger encontra uma forma original de falar do *ser-aí* que nenhuma paridade ou quididade possui com as coisas. Forma essa que expõe o modo particular desse em sua maneira de *ec-sistir*, onde o ser que está em jogo no ser deste ente, é sempre, de certo modo, o *si* próprio. Em consequência disso o *ser-aí* nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de entes simplesmente dados. Isso porque no caso dos entes o ser desses lhes é indiferente. Os demais entes são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. Isso é para Heidegger um *fenômeno positivo* que indica que esse ente que nós somos, em seu modo de ser, está em jogo também o seu ser, isso como a sua possibilidade mais própria. Nisso se encontra em jogo a indicação de que a interpretação *ontológica* desse ente, a *problemática do seu ser deve ser*

¹⁰⁰ CH, p.60.

¹⁰¹ *Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos.* ST §6, p.33.

¹⁰² Cf. ST § 9, p.53.

¹⁰³ ST § 9, p.54.

*desenvolvida a partir da ec-sistencialidade da sua ec-sistência.*¹⁰⁴ O que se dá em razão de que todo e qualquer *ec-sistir* depende do modo de ser desse ente. O que Heidegger chama de *termo médio*.¹⁰⁵ O que, segundo ele, é onticamente o mais próximo e ontologicamente o mais distante de nós. O termo médio perfaz aquilo que constitui o ôntico desse ente em sua cotidianidade, mesmo que se esquecendo dele. O que é absolutamente diferente das determinações ontológicas dos entes que não tem o modo de ser do *ser-aí*.

¹⁰⁴ ST § 9, p.55.

¹⁰⁵ *Denominamos esta cotidiana indiferenciação do ser-aí de termo médio.* ST § 9, p.55.

2.6 Ser e Espírito e a potencialização do humano

A essas alturas se pode perceber que o humano em Heidegger deve ao *ser* sua inscrição de sentido. A abertura existencial como modo de *ser* no mundo determina aquilo que é o homem, e descreve sua essência enquanto disposição pré-ontológica ao *ser* mesmo. O homem é o ente por excelência no qual o *ser* vem, brota e se manifesta no mundo. Em outras palavras, a essencialização do homem como *ser-aí*, representa-o enquanto estrutura ôntica, assinalado ontologicamente pela abertura ao *ser*.¹⁰⁶ Ou seja, é a abertura que o potencializa como realidade humana. Por isso, segundo Heidegger, o afastamento, a deturpação ou o obscurecimento do *ser* inclui em si a despotenciação do espírito, sua dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação.¹⁰⁷ Afastar-se do *ser* e da sua exaltação, afastando-se da linguagem que o exalta ou da arte e da poesia, que da mesma forma, segundo ele, exaltam a abertura do homem ao *ser*, se deturparia o próprio espírito, obscurecendo seu mais essencial. Nesse sentido, ao pensar em disposições que valorizem o humano, Heidegger pretende atitudes que exaltem e promovam o *ser*. A busca e a exaltação do *ser* representariam aí o encontro com o mais essencial do próprio homem e sua potencialização. Por trás disso está toda uma leitura de realidade que aponta para a decomposição e desagregação da linguagem, pela banalização dos modos de agir como consequência do agravamento do ocultar da verdade do *ser*, sob o domínio da metafísica moderna. Suas críticas recaem aqui, mais uma vez, sob o modo como essa mesma metafísica recusa-se ao mais essencial do homem como abertura pré-ontológica ao *ser*. E é exatamente a partir dessa perspectiva, que Heidegger fala da banalização da linguagem, que passa pela evidência do fato da metafísica da tradição tê-la extraviado de sua essência como casa da

¹⁰⁶ *É próprio desde ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí reside em que este é ontológico.* ST, §4 p.22.

¹⁰⁷ IM, p.87.

verdade do *ser*.¹⁰⁸ Nesse contexto, há que se ler o perigo da des-humanização do homem em Heidegger, como o perigo do afastamento do *ser*, num desdobrar da vida silenciosa e alheia ao *ser*. Essas duas questões estão estreitamente relacionadas, ou seja, se o humano corre perigo, o corre pela possibilidade do ocultamento e do afastamento do *ser*.

Por essa via, Heidegger indica o caminho pelo qual pode o homem cuidar de sua própria humanidade. Caminho esse que tem a ver com a necessidade de aproximar-se do *ser* e de o exaltar em suas diferentes formas de manifestação, e para tal aponta para o desafio inicial de se aprender a lidar e existir no e com o inefável.¹⁰⁹ Exaltação que é na verdade a valorização do espiritual, que a arte, a poesia e a Filosofia, quando sintonizada a essa disposição, tão bem sabem expressar.¹¹⁰ Nessa perspectiva determina que antes de falar o homem deve novamente escutar, escutar o apelo do *ser*.¹¹¹ Por tudo isso, pode-se compreender o que Heidegger pretende ao falar em não se deturpar a *essencialização* do espírito em sua verdade.¹¹² A crítica às manifestações positivistas em sua tentativa linearizante de tornar o espírito subordinado à inteligência ou à racionalidade lógica de fundo cartesiano, parte daí. Para Heidegger o espírito é sempre o fundamento e o vigor, o primeiro e o último, e não um terceiro fator apenas indispensável.¹¹³ A própria ciência, quando entendida como técnica e prática, por vezes, interpretada, como valor cultural em si, move-se na mesma rota de decadência, desvirtuamento e despotenciação do espírito. A ciência como atividade prática e técnica encobre e desfigura a verdade do espírito. É desde aí que se abre a questão do Humanismo no pensamento de Heidegger. Embora não se pretenda um humanista, ele almeja cuidar da verdade do homem pela exaltação da verdade do *ser* e com isso percebe sua já identificação com um certo modo de pensar o

¹⁰⁸ *A decomposição da linguagem, atualmente tão falada e isto bastante tarde, não é contudo, a razão, mas já uma consequência do fato de que a linguagem, sob o domínio da metafísica moderna da subjetividade, se extravia, quase invencivelmente, de seu elemento.* CH, p.46.

¹⁰⁹ Cf. CH, p.47.

¹¹⁰ É importante perceber o fato de que o espiritual em Heidegger é exatamente essa abertura ao Ser, ao sentido do Ser, que a arte exalta na obra de arte. Em *A origem da obra de arte* Heidegger vai exatamente expor essa condição de abertura que a arte explora, na qual uma pintura ou escultura nada mais são do que elementos que conseguem potencializar a condição de abertura ao Ser que é próprio do homem. Cf. Heidegger, *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

¹¹¹ *Antes de falar, o homem deve novamente escutar o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer.* CH, p.47.

¹¹² Cf. IM, p.90.

¹¹³ Cf. IM, p.90.

humanismo, que tem como perspectiva a necessidade de meditar e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, nesse caso, situado fora da sua essência.¹¹⁴ Há que se ler a questão do humanismo em Heidegger a partir dessa perspectiva de cuidado, no qual vigora a necessidade de reconduzir o homem à sua essência. O que, a essas alturas, se mostra na valorização e exaltação da disposição do espírito como abertura para algo além do material, para o *ser*. Desse modo, resgatar o sentido do *ser* é o único modo de se potencializar a condição humana e se abrir espaço para as coisas do espírito. Algo que as ciências Humanas manifestam além da linearidade das investigações de significado com fins prático/materiais. Desde aí, exalta a arte, a poesia e a Filosofia, como atividades que em si mesmas indicam que o que falta à ciência é o espírito.

O espírito não é nem a sutileza vazia nem o jogo sem compromissos da engenhosidade nem tão pouco o exercício desmedido de análises intelectuais nem mesmo a razão universal. O espírito é ex-posição sapiente, originariamente disposta, à essencialização do Ser. Espírito é a potenciação das potências do ente, como tal na totalidade. Onde domina o espírito, o ente se torna, como tal, sempre e cada vez mais ente.¹¹⁵

Com isso, Heidegger determina a investigação do *ser* como condição fundamental para o despertar do espírito. A importância da ontologia fundamental, como disposição ao *ser* enquanto tal, e não enquanto um ente determinável, surge dentro dessa perspectiva e como sentido para reconduzir o homem novamente a sua essência. Fato que precisa ser exaltado quando exaltado precisa ser o humano.

¹¹⁴ Cf. CH, p.48.

¹¹⁵ IM, p.93.

2.7 Facticidade e mundaneidade

Da análise da *ec-sistência* privilegiada do *ser-aí* vai reverberar o fato de que nesse modo-de-ser-no-mundo se está diante de um contexto em que o homem compreende originalmente o ser e ao compreendê-lo compreende a si próprio. Isso como *fato* concreto de que o *ser-aí ec-siste*, se comporta e lida com o seu ser, mesmo sendo indiferente para com isso. Como vida, o homem já sempre está junto a suas raízes¹¹⁶, mesmo que alheio ao mais elementar de si mesmo, mesmo que indiferente para consigo mesmo. Diante disso, a pretensão de Heidegger em sua busca pela verdade do ser, vai constituir-se num adentrar de vez na historicidade e na temporalidade, na original dimensão humana que se encontra embrenhada na própria vida, onde toda crítica que faz à tradição metafísica é na verdade a crítica ao fato de que desde Aristóteles se subordina o homem a categorias, da mesma forma que se subordina as coisas a um determinado conjunto de estruturas categoriais. Embora, muitas vezes, tenha-se aí um caráter transcendental descrito esse não deixa de encobrir a original dimensão humana enquanto abertura e compreensão do ser.

Heidegger supera essa eterna aporia da metafísica colocando o homem, com sua facticidade e historicidade, já sempre para fora de si mesmo, para dentro da compreensão do ser, como *ec-sistência*. O homem já sempre se ultrapassa e transcende, e essa ultrapassagem e transcendência já é a própria compreensão, compreensão do ser e, assim, de si.¹¹⁷

Desde esse entrecruzamento em que se adentra na original dimensão humana como compreensão do ser que é também compreensão de si, se está diante da própria constituição ontológica *a priori* do *ser-aí*, ou melhor, do ser-no-mundo.¹¹⁸ Na qual a condição *ec-sistencial* revela uma estrutura absolutamente própria do humano que não é uma categoria que o

¹¹⁶ Cf. Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp.49-50.

¹¹⁷ Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.49.

¹¹⁸ ST § 9, pp.54-55.

explica, mas existenciais que permitem compreendê-lo.¹¹⁹ *O pensador, mesmo elevado aos píncaros da redução transcendental, na sua condição histórica mergulha entre as coisas e, a partir de uma ontologia delas próprias, é ele compreendido e se compreende.*¹²⁰ Nisso se extrapola para a condição fática em que o homem se encontra exposto estaticamente nas suas próprias possibilidades, e isso é *compreensão. Compreensão do ser e compreensão da vida, irmãos na temporalidade.*¹²¹

Não se compreender a verdadeira dimensão do ser que separa a fenomenologia transcendental de Husserl da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, quando não se desvela o modo como este rompeu toda a tradição ocidental, em pondo o homem, com sua vida concreta, na prévia compreensão do ser. A fenomenologia hermenêutica se separa da fenomenologia transcendental no ponto da intersecção em que a vida assume o espírito e o espírito assume a vida.¹²²

É a partir disso que surge o interesse pela *facticidade*. Ou seja, o interesse pelo caráter *factual* do fato do *ser-aí* em que, como tal, cada *ser-aí* sempre é.¹²³ Desde então, Heidegger aponta a questão de que o conceito de *facticidade* abriga em si o *ser-no-mundo* de um ente *intramundano*, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu destino, está ligado ao *ser* daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo¹²⁴, onde, o *ser-aí* só tem sentido porque é *em* e a partir da sua mundaneidade. Com a *facticidade* o que surge é o fato de que o *ser-no-mundo* do *ser-aí* é um ser atrelado e ligado à *mundaneidade*, à concretude da vida. Não há aqui um homem espiritual constituído ontológica e metafisicamente que só num segundo momento se transfere para o espaço, se encarna.¹²⁵ A condição humana é carnal porque se trama no mundo e a partir do mundo de uma maneira própria e original. E, por isso, a necessidade da análise do *ser-em*. O *ser-aí* como *ec-sistência* é um ser que possui a constituição essencial de um *ser no mundo*, que esta *com...*¹²⁶ O *ser junto* ou o *ser com*, é a expressão de um *ec-sistencial* fundado no *ser-em*, onde a estrutura originária do ser do

¹¹⁹ Cf. Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.50.

¹²⁰ Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.49.

¹²¹ Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.50.

¹²² Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.50.

¹²³ Cf. ST § 12, p.68.

¹²⁴ Cf. ST § 12, p.68.

¹²⁵ Cf. ST § 12, p.69.

¹²⁶ Cf. ST § 12, pp.66-67.

ser-aí é exatamente a representação dessa articulação ontológica elementar. O que não quer dizer absolutamente a representação de um ser simplesmente dado, como simplesmente dadas são as coisas.¹²⁷ Não há aqui nenhuma forma de justaposição de um ente chamado *ser-aí* a um outro ente chamado mundo.¹²⁸ O que reverbera é um *modo-de-ser* simplesmente, próprio do *ser-aí*, como *facticidade* do fato do próprio *ser-aí*, que é absolutamente diferente da *facticidade* das coisas. Facticidade que é a expressão do caráter factual do fato do *ser-aí em que, como tal, cada ser-aí sempre é.*¹²⁹ Nisso não há uma caracterização ôntica do *ser-em*. Ou seja, o *ser-em* não é uma caracterização de uma propriedade espiritual ou a definição de uma “espacialidade” como uma determinada qualidade, o que seria fundado sempre na corporeidade. O *ser-aí* em seu *ser-em* não é uma coisa entre outras e, por isso, toda e qualquer determinação de qualidade aqui seria colocar o ser do *ser-aí* do ser simplesmente dado novamente junto a uma coisa corporal, *permanecendo obscuro o ser como tal do ente assim composto.*¹³⁰ Por isso, Heidegger afirma que a compreensão do ser-no-mundo *como estrutura essencial do ser-aí é que possibilita a visão penetrante da “espacialidade” ec-sistencial do ser-aí.*¹³¹ O *ser-aí* é desde sempre um *ser-em*, um *ser-no-mundo* que se revela *sendo*.

A partir disso, Heidegger escava termos da própria constituição ontológica do *ser-aí*, que, nesse caso, consiste em *ser-no-mundo*, isso como um estar junto às coisas, embora sendo absolutamente diferentes dessas pela exata medida da dimensão de *abertura* ao ser que lhe constitui em essência. Nesse sentido, pelo estar junto às coisas, que mesmo distinto permanece *aí*, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger chega na analítica da própria *facticidade* que é a análise do *aí*. Disso resulta a evidência da compreensão do ser como condição *a priori* do ser do *ser-aí* como *ser-no-mundo*.

Desde então, em Heidegger ultrapassa-se a forma como em Husserl a compreensão da vida fática da existência era realizada dentro da ontologia da coisa¹³² para uma especulação que se embrenha no próprio mundo da vida. Ou seja, nesse âmbito de descrição fenomenológica não mais se desemboca

¹²⁷ Cf. ST § 12, p.67.

¹²⁸ Cf. ST § 12, p.67.

¹²⁹ ST § 12, p.68.

¹³⁰ ST § 12, p.68.

¹³¹ ST § 12, p.68.

¹³² Cf. Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.50.

num contexto gnosiológico-epistemológico, mas numa esfera ontológica em que se ultrapassa o objetivismo mais radical da ontologia da coisa refletindo sobre a própria condição factual de estar aí a partir de uma condição elementar que desde sempre lida e compreende o ser. Aqui se retorna ao horizonte elementar de imersão, dito e revelado no início dessa análise. A analítica do ser do *ser-aí* conduziu à *facticidade* que revelou uma condição elementar de imersão, de um estar jogado desde sempre no horizonte do ser, na clareira do ser, onde *ec-sistir* significa *ec-sistir aí* desde sempre exposto ao *ser*.¹³³ E a partir da análise desse modo-de-ser do *ser-aí* como ser-no-mundo, *ser-em*, Heidegger indica ser possível compreender explicitamente o ente que nós mesmos somos.

Assim, embora grande parte do discurso a respeito do ser do *ser-aí* tenha partido de uma analítica *ec-sistencial* impessoal, donde se extraiu possibilidades e tendências, não há como desconsiderar que essas se desenvolvem e se desdobram no fenômeno de estar lançado, do *aí* que em síntese vem a ser a clareira do próprio resplendor do ser.¹³⁴

¹³³ Cf. Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.50.

¹³⁴ *O aí não é horizonte subjetivo. O aí é o lugar do ser. É a clareira do ser se abre no homem. O ser-aí é o ser como o aí de si mesmo no homem. O aí do ser-aí é a clareira do próprio resplendor do ser.* Cf. Stein, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. p.147.

2.8 Temporalidade e finitude : o *ser-aí* e o peso de não ser mais

Nisso, ao desdobrar e aprofundar a exegese ontológica desse ente privilegiado que nós mesmo somos, isso como interpretação radical e fundamental capaz de esclarecer o modo-de-ser do *ser-aí*, Heidegger aponta ainda para a necessidade de se ajustar os próprios passos da análise hermenêutica considerada, a fim de garantir a perspectiva originária da interpretação.¹³⁵ Considerando que em toda tentativa de explicitação e interpretação de algo se possui uma posição e uma concepção prévia, como contexto e lugar original desde o qual se ergue a própria atitude investigativa, no que denomina de *situação hermenêutica*, afirma a necessidade de que em toda pesquisa que almeje alçar a *originariedade* de algo, se faça antes uma apropriação e uma explicitação dessas mesmas “pressuposições”. A intenção é escapar do risco de se manter preso a elementos *não próprios do ser* tematizado e assegurar para si o objeto a ser explicitado. Ou seja, a intenção é buscar um lugar adequado onde o que se procura ocupe uma posição também prévia, reveladora de sentido próprio e não de distorções e pré-conceitos. Isso a ponto de garantir a posse do lugar desde o qual se fala e dos elementos implícitos durante a análise de algo para futuramente afastá-los do que está sendo considerado. A tentativa é fazer com que o que está sendo buscado apareça em si mesmo libertando o ente na constituição de seu próprio ser, para que esse se mostre *originariamente* como realmente ele é.¹³⁶

Uma interpretação ontológica originária, no entanto, não exige somente uma situação hermenêutica segura e ajustada aos fenômenos, mas deve assegurar-se, explicitamente, de ter levado todo o ente tematizado à sua posição prévia. Também não é suficiente uma descrição preliminar do ser desse ente, mesmo que fundada em bases fenomenais. A visão prévia do ser deve respeitar-lhe, sobretudo, a unidade dos momentos

¹³⁵ Originariedade que deve ser entendida como interpretação do ente na perspectiva do seu ser. ST § 45, p.254.

¹³⁶ Cf. ST § 45, p.253.

estruturais possíveis e pertinentes. Só então é que se pode colocar e responder com segurança fenomenal a questão do sentido da unidade da totalidade de todo o ente.¹³⁷

Nesse ponto, Heidegger pergunta pelos próprios elementos prévios da analítica *existencial* do *ser-aí*, a fim de considerar se nessa aparece clara a *situação hermenêutica* sobre a qual se desdobra suas interpretações. E nisso, declara que a visão prévia que orienta o procedimento ontológico da *analítica ec-sistencial* é exatamente a determinação do *poder-ser que compreende* e que ao compreender coloca em jogo o seu próprio *ser*.¹³⁸ A partir disso, o *poder-ser* aparece como o horizonte prévio da explicitação do ser do *ser-aí* desde o qual é garantida sua concretude e existencialidade. Somente um *ser-aí* que é também um *poder-ser* poderia, segundo Heidegger, *ec-sistir* propriamente. Somente um *ser-aí* que é também um *poder-ser* poderia ser, nesse caso, um *ser-em* como *ser próprio*. Essa seria a premissa colocada na anterioridade da própria analítica *ec-sistencial*. Para Heidegger o *ser-aí ec-siste* porque nele mesmo há uma antecipação de seu futuro, porque ele é também um *poder-ser* alguma coisa.

No entanto, embora a evidência do *poder-ser* surja como um indício de que o *ser-aí* não é só um constructo, que ele é *em*, isso não descarta ainda o risco de impropriedade e impessoalidade, principalmente no que tange a uma possibilidade de se direcionar aí para uma espécie de contexto da descrição indiferente e não próprio. Ou seja, correr-se-ia ainda o risco de na própria compreensão do *poder-ser* se permanecer numa mera análise transcendental, de uma possibilidade meramente transcendental e não concreta, onde se escaparia ainda para uma impessoalidade não desejada. E é exatamente, a partir dessa evidência, que Heidegger afirma que a *ec-sistência* significa *poder-ser, mas também um poder-ser próprio*.¹³⁹ Nisso conclui, que sem se incorporar a estrutura *ec-sistencial* do *poder-ser próprio* à idéia de *ec-sistência*, a visão prévia orientadora de uma interpretação *ec-sistencial*, ressentir-se-ia ainda de *originariedade*.¹⁴⁰ E nisso retoma a idéia da *cotidianidade mundaneidade* do

¹³⁷ ST § 45, p.254.

¹³⁸ Cf. ST § 45, p.254.

¹³⁹ ST § 45, p.254

¹⁴⁰ ST § 45, p.255.

ser-aí.¹⁴¹ Ou seja, toda situação hermenêutica capaz de conduzir a uma investigação e interpretação ontológica originária segura do ser do ser do *ser-aí*, vai exigir, que o ente tematizado seja levado à sua condição prévia de ente no mundo. As tintas aqui são colocadas na condição própria da *factualidade* do estar *aí*, no que concerne a sua condição mundana, vivida e sentida.

Desde então, o que Heidegger vai exclamar é exatamente o fato de que a *cotidianidade* força a *analítica ec-sistencial* a direcionar-se não a um impessoal impróprio, não a um constructo ideal de uma projeção igualmente ideal e transcendental, mas ao *ser-próprio* que é *aí*. E a partir disso a *cotidianidade* se torna também peça chave da *analítica ec-sistencial* do *ser-aí*. Por ela é evocada a condição concreta de um ser que se constitui não num universo ideal e que depois se encarna, mas um ser que se trama e se constitui temporalmente, entremeadado pelo tempo e desse modo posicionado no mundo justamente entre *o nascimento e a morte*.¹⁴² A *cotidianidade*, como resultado da busca do mais próprio do *ser-aí*, desde a qual cintila a sua condição factual de *poder-ser*, exclama que esse ser mais próprio que se busca se dá atrelado à vida a partir de um contexto temporal, que revela não uma conexão alheia à transitoriedade, mas ao contrário, demarcado por um início e por um fim. O *ser-aí* próprio e não impessoal tem início e tem fim.

Nesse sentido, a demarcação do *poder-ser* leva a *cotidianidade* como modo próprio de *ec-sistir* que leva à condição factual mundana de um estar *aí* que pode vir a não ser mais. Ou seja, se a *ec-sistência* determina o ser do *ser-aí*, e o *poder-ser* também constitui a sua essência, então o *ser-aí*, enquanto *ec-sistir*, deve, *podendo-ser*, ainda não ser alguma coisa. Nisso, Heidegger traz a luz, de modo preliminar e *ec-sistencial*, o ser do *ser-aí em sua propriedade e totalidade*.¹⁴³ Desde então, adentra na análise do próprio *fim*. *Fim* do ser-no-mundo que é exatamente a evidência da morte.¹⁴⁴ *Fim, que pertence ao poder-ser* mais próprio e original do *ser-aí* em sua *cotidianidade* e em seu ser. Ou seja, a morte estará implícita na essência original do ser do *ser-aí*. O *ser-aí ec-sistenciário* é para a morte.

¹⁴¹ Cf. ST § 45, p.255.

¹⁴² ST § 45, p.255.

¹⁴³ *Se a interpretação do ser do ser-aí, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser do ser-aí em sua possível propriedade e totalidade.* ST § 45, p.255.

¹⁴⁴ Cf. ST § 45, p.256.

No entanto, o que Heidegger vai considerar é que a morte não nos vem apenas por uma via ontológica. Mesmo que essa seja uma via segura da sua propriedade, a certeza da morte também pertence à evidência pública banal, como experiência ôntica da morte e do fim dos outros. No entanto, não é a partir daí que ela assume destaque na *analítica ec-sistencial* do *ser-aí*. O contexto banal da morte, como ela nos aparece na morte dos outros, não é suficiente para revelar o contexto do fim como instancia elementar. Segundo Heidegger, continuamente o que se vê é que na vida cotidiana há apenas uma amortização da própria evidência da morte.¹⁴⁵ Numa espécie de fuga onde a intenção é exatamente que se desviar da morte se refugiando no impessoal. E, por isso, a importância, da distinção entre o pensar banal cotidiano do *fim*, que se funda na evidência empírica da morte dos outros, e o pensar ontológico *ec-sistencial* do mais próprio do *ser-aí* desde o qual se revela a possibilidade do não ser mais. Nesse primeiro o que se tem é apenas uma tendência também *factual* para se encobrir a realidade irremissível da possibilidade de não mais se existir, onde, segundo Heidegger, a própria certeza empírica da morte desemboca no fundo no escape decadente e cotidiano do fim, como *um-ser-para-a-morte* impróprio.¹⁴⁶

Aí, toda certeza que se tem da morte, em absoluto chega naquilo que ela realmente é. Na certeza empírica o *ser-para-o-fim* tem um outro tipo de certeza, esconde sua cotidianidade. Nesse a morte como realidade própria, como constituição íntima do ser do *ser-aí*, não se faz transparente.¹⁴⁷ E por isso, nessa instância *sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se está propriamente certo dela*.¹⁴⁸ A cotidianidade decadente do *ser-aí* conhece a morte, mas não se ocupa verdadeiramente dela. Seu contexto maior torna-se um - *por ora ainda não*¹⁴⁹ em que a vida é pautada pela negação da morte em sua realidade e concretude, lidando com ela de modo ineficaz.¹⁵⁰ Ou seja,

¹⁴⁵ *Escapar da morte encobrendo-a domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os mais próximos frequentemente ainda convencem o moribundo que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar à cotidianidade tranqüila de seu mundo de ocupações. Esse preocupação significa inclusive a tentativa de consolar o moribundo.* ST § 52, p.277.

¹⁴⁶ Cf. ST § 52, p.283.

¹⁴⁷ Cf. ST § 52, p.281.

¹⁴⁸ ST § 52, p.281.

¹⁴⁹ ST § 52, p.283.

¹⁵⁰ Cf. ST § 52, p.283.

transferido-a *para algum dia mais tarde*.¹⁵¹ O que para Heidegger é uma falta essencial.

Desde então, em seu projeto de ir ao mais próprio do *ser-aí*, Heidegger analisa não propriamente o acontecimento da morte como ela aparece no viver cotidiano, mas em seu contexto fenomenológico de mostraçõ e ocultamento desde o qual é possível compreendê-la como uma possibilidade desde sempre presente. Por isso, afirmou o *ser-para-a-morte* não como uma mera realidade que se faz evidente pela eventualidade da morte cotidiana, da qual sempre se tenta escapar, mas como instância íntima do ser do *ser-aí* que assim se constitui devido a *antecipação* que faz parte do seu ser mais íntimo, que se mostra na antecipação como *poder-ser de um ser* que pode vir a não ser mais.¹⁵² Nesse antecipar, segundo Heidegger, o *ser-aí* se abre para si mesmo, isso no tocante a sua extrema possibilidade de *projeta-se* para o fim que a de vir. *Projetar-se para seu poder-ser mais próprio que significa, contudo: poder se compreender no ser de um ente assim desentranhado: ec-sistir*.¹⁵³ *Ec-sistir* que, nesse caso, seria um projeto desde o qual cintila a própria antecipação do fim em seu sentido próprio. E é em compreendendo também esse fato, lidando originalmente com isso, que daí cintila o projeto de um ser que tem como possibilidade constituinte do mais próprio de si mesmo a antecipação da morte e que nisso funda as razões e justificativas para tratar da morte cotidianamente do modo como a trata. A morte como fim da existência, é parte constituinte do seu *ec-sistir*. Parte do seu próprio *modo-de-ser-no-mundo* que desde sempre a compreende e é exatamente sobre isso que se constitui o mais *próprio* do seu ser. O *ser-para-a-morte* é, assim, parte da própria estrutura fundamental do *ser-aí* como *ser-para, ser-para-o-fim*, irremissível e insuperável. *O ser que existe para essa possibilidade coloca diante de si a pura e simples impossibilidade da ec-sistência*.¹⁵⁴ E por isso a importância de se ter antes considerado o *poder-ser* como elemento original do ser do *ser-aí*. É pela evidência do *poder-ser* que se adentra no *ser-aí* como ser próprio que tem em seu ser a possibilidade de não ser mais. O não ser, o fim, seria ainda uma possibilidade desse ser, isso como *poder-ser*.

¹⁵¹ ST § 52, p.283.

¹⁵² ST § 53, p.286.

¹⁵³ ST § 53, p.286.

¹⁵⁴ ST § 52, p.278.

Por outro lado, Heidegger vai considerar que a análise da experiência banal da morte é também reveladora de sentido. Nela se está diante da evidência da própria necessidade cotidiana do impessoal, isso como uma necessidade da negação do mais próprio do *ser-aí*. É como se esse em sua cotidianidade ele tentasse escapar a essa relação original com seu *poder-ser* mais próprio, que, em si mesmo, revelar a possibilidade de não ser mais, a possibilidade de se chegar ao fim. A experiência banal da morte representaria, nesse caso, o fato de que se foge da morte, que há na cotidianidade uma fuga sinistra implícita do mais próprio de si mesmo que *não permite a coragem de se assumir diante da angústia com a morte*.¹⁵⁵ Na consideração pública e impessoal do *ser-aí*, há um refugiar-se de si mesmo como fuga da angustiante evidência de que se caminha para o fim. Esse fato analisado vai reverberar que o ser mais próprio do *ser-aí* é responsável por si. Ou seja, *angustiado-se com a morte, o ser-aí é colocado diante da possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade está entregue*.¹⁵⁶ Disso, Heidegger conclui que o próprio *ser-aí* se ocupa em reverter a angústia que se configura diante do temor a um acontecimento que necessariamente advém. Atrelado à morte o *ser-aí* cuida de si para *poder-ser-no-mundo*. Isso o leva a impessoalidade a fim de garantir a manutenção da vida e não se afundar na angústia que daí se configura. Haveria nisso, uma espécie de decreto silencioso que conduz à tranqüilidade indiferente frente ao *fato de que se morre*.¹⁵⁷ Ou seja, em sua *cotidianidade* o *ser-para-a-morte* é também constantemente uma fuga dele mesmo.

Com isso, Heidegger declara que o *ser-para-o-fim* possui o modo de um escape permanente, que desvirtua o fato de que sempre se morre.¹⁵⁸ E por isso minha leitura aqui de que a morte, a possibilidade do fim, a finitude, é um peso encravado na constituição íntima do *ser-aí*. A morte mostra-se como um fardo, um peso que se carrega desde sempre e do qual sempre se tenta escarpar. O *ser-aí* carrega sobre seus ombros o *peso* e a angústia de que chega ao fim. A verdade mais própria de si mesmo revela que é sempre para o

¹⁵⁵ ST § 52, p.277.

¹⁵⁶ ST § 52, p.277.

¹⁵⁷ *O impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento que advém. Ademais, considera-se a angústia, que no temor se torna ambígua, uma fraqueza que a segurança do ser-aí deve desconhecer. Segundo esse decreto silencioso do impessoal, o que cabe é a tranqüilidade frente ao fato de que se morre.* ST § 52, p.277.

¹⁵⁸ Cf. ST § 52, p.277.

fim e que, diante disso, é igualmente responsável para com isso, devendo cuidar de si. E é em razão disso que o *ser-aí* desenvolve como modo-de-ser a negação dessa própria realidade. Diante da possível angústia da morte o *ser-aí* em seu *modo-de-ser-no-mundo*, desenvolveu a artimanha da impessoalidade, isso para poder continuar vivendo e agindo livremente no mundo mesmo que tendo sobre seus ombros esse fardo. É isso que o leva a desvirtuar-se de si mesmo e transformar a morte num caso impessoal apenas relativo à morte dos outros, é a impessoalidade diante da morte que *assegura com mais evidência que ainda se está vivo*.¹⁵⁹

Em síntese, chega-se, a partir daí, à temporalidade e à determinação da possibilidade do fim como elementos originais do mais próprio do ser do *ser-aí*. Isso no tocante ao *poder-ser* desse *ser-aí*, que *ec-siste* como um ser de possibilidade. *Ec-sistir*, que como vimos não é indiferente à facticidade de estar desde sempre para além de si mesmo projetando-se para a morte.¹⁶⁰ Por isso a angústia, por isso o cuidado e o interesse por si. Pertencendo ao mais próprio do *ser-aí* a cotidianidade, o *poder-ser* significa que há uma antecipação não como uma atitude frente aos outros entes que ele mesmo não é, *mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é*.¹⁶¹ Nisso se delinea uma estrutura original e fundamental em que o *ser-aí* se caracteriza como *ser-no-mundo* a partir da antecipação que pertence ao seu ser mais próprio e que em síntese significa também um entregar-se à responsabilidade por si mesmo. Responsabilidade de um ser factualmente abandonado e entregue a si, na concretude de si que lhe chama a responsabilidade por si. Nesse sentido, se *ec-sistir* é sempre um fato, a *ec-sistência* se determina pela facticidade e essa determinação, pela angústia se mostra não indiferente, já sempre empenhada no mundo das ocupações. Todos esses fenômenos revelam na verdade um modo de *ec-sistir* de um ser junto a... que precede a si mesmo e que é responsável por si, ontológica e existencialmente definido pelo cuidado.¹⁶² *Ser-no-mundo* para Heidegger é cuidado. Ocupação e preocupação consigo como interessamento por si, que tem que dar conta de si mesmo, e, por isso, desde sempre centrado em si. E por isso, todo desejar e todo querer, aí, estão enraizados nessa

¹⁵⁹ ST § 52, p.278.

¹⁶⁰ Cf. ST § 41, p.212.

¹⁶¹ ST § 41, p.212.

¹⁶² Cf. ST § 41, p.213.

necessidade ontológica de quem necessariamente cuida de si.¹⁶³ Nisso, o cuidado por si que conduz à permanência em si, ao círculo do si mesmo, onde desde sempre se deseja transitar dentro de um universo já conhecido. A fuga para a impessoalidade, a fuga da morte, é apenas uma febril representação dessa ocupação para consigo de uma cotidianidade mediana, cega para novas possibilidades onde cega ela coloca todas as possibilidades a serviço dessa tendência.¹⁶⁴

Em sua essência o *ser-aí* de Heidegger está impregnado pela morte, carregando consigo o fardo de não mais ec-sistir. Fim em si que é na verdade a marca do tempo em suas próprias entranhas. O ser mais próprio do *ser-aí* em sua cotidianidade exclama sua condição temporal. A facticidade (*estar jogado*) representa essa condição peculiar de estar lançado no tempo, como tempo que vai se desdobrar em projeto ec-sistencial de quem tem os dias contados, de quem é para o fim, mas que mesmo assim deseja adiá-los. Modo de ser que analiticamente revela um modo-de-ser responsável e interessado por si, cuidando de si, ocupando-se e empenhando-se em agarrar o máximo possível do tempo que ainda vem e continua passando.¹⁶⁵ Ao embrenhar-se nas estruturas existenciais do ser do *ser-aí*, reveladas pelo seu modo-de-ser-no-mundo que *ec-siste* em função da abertura ao ser, Heidegger desemboca na descrição de um ente entremeado ao tempo que carrega faticamente com si o fardo da morte. Ente que se compreende finito e tendendo para morte e que nessa compreensão de si se angústia do fim. Orientado pela temporalidade como poder-ser próprio, o *ser-aí* é um ser que *ec-siste* para a fuga, para o encobrimento da finitude. Carregando sobre seus ombros o fardo do fim o *ser-aí* se desdobra em cuidado, interesse e responsabilidade por si. Eis aí a finitude como o peso existencial do humano em Heidegger.

¹⁶³ Tanto o querer como o desejar estão enraizados, como necessidade ontológica, no *ser-aí* enquanto cuidado e, do ponto de vista ontológico, não são vivências indiferentes que ocorrem numa corrente inteiramente indeterminada quanto ao sentido de seu ser. ST § 41, p.214.

¹⁶⁴ O que se quer não são novas possibilidades positivas. ST § 41, p.215.

¹⁶⁵ Cf. ST § 81, p.457.

3. O existencialismo é um humanismo – Sartre

3.1 Como Introdução: somos condenados a liberdade

*...o homem será antes de mais nada o que tiver
projetado ser.
Sartre. O existencialismo é um humanismo.¹⁶⁶*

*Não cesso de me criar; sou o doador e a doação.
Se meu pai vivesse, eu conheceria meus direitos
e meus deveres; ele está morto e eu os ignoro:
não tenho direitos, pois o amor sacia-me;
não tenho dever, pois dou por amor.
Sartre. As palavras.¹⁶⁷*

Sartre é com toda certeza um dos maiores nomes do século XX. De muitas faces, foi não apenas um filósofo de destaque, mas um grande literato e romancista, que fez de suas palavras bandeira revolucionária em prol da justiça e da luta contra a violência, a opressão, o etnocentrismo e a segregação.¹⁶⁸ Num tempo onde não se podia perder tempo, onde **as palavras** não podiam ser gastas a toa, compromete-se a uma profunda reflexão sobre os grandes problemas da existência humana e sobre as grandes chagas da humanidade. Problemas esses, que logo cedo se mostraram a ele impassíveis de serem resolvidos por conta de uma busca diáfana de solidariedade, baseada em possíveis mandamentos divinos ou em possíveis valores inatos inscritos na intimidade do eu. Sartre não acredita na idéia de natureza humana e não crê existir uma essência anterior a existência; sobre esse ponto é bastante otimista. Para ele, não haveria como encontrar na intimidade do eu, um fio condutor capaz de conduzir à superação da **náusea** de nossos dias. O único

¹⁶⁶ Sartre, J.P. *L'existentialisme est un humanisme*. 1946 Paris: Gallimard. 1996. (doravante EH) p.6

¹⁶⁷ Sartre, J-P. *As palavras*. 1964 (trad. J. Guinsburg) Rio de Janeiro: Nova fronteira,2005.

¹⁶⁸ Em 1964 Sartre recusa o Prêmio Nobel de Literatura.

sentido a seguir seria o dos ***caminhos da liberdade***, em que pesa sobre o homem a solidão, a angústia e a responsabilidade.

Desse modo, não haveria no mais íntimo do homem, nos recônditos mais sutis de nós mesmos, resquícios de um caráter bom que pudesse ser cultivado ou um caminho à fraternidade que arqueologicamente pudesse ser encontrado. Não habitaria no homem uma centelha ou chama divina a ser conduzida para fora, nem elementos capazes de apontar para uma saída ao ***peso*** nauseante do próprio viver. Para Sartre, nada há por trás da liberdade. E, desse modo, não há escondido em nós um lado bom, um lado luminoso e um lado radiante a ser cultivado, nem mesmo germes de uma racionalidade que estendida possa servir de ponte para a transposição dos conflitos existentes a ponto de no conduzir à ***idade da razão***.

Para Sartre, o cultivo da racionalidade, da lógica e da simetria dos argumentos não é suficiente para nos levar à justiça. Ele sabe que as grandes mazelas da humanidade não foram fruto de disposições irracionais e nem tampouco consequência da falta de argumentos sólidos e lógicos. O mal, seja em suas pequenas proporções, seja em suas grandes escalas, como em grandes escalas foram os genocídios conhecidos do século XX, nunca foi irracional, nunca foi decorrente de pensamentos tortos de mentes toscas. Ao contrário, sempre quando das grandes tragédias haviam homens, mulheres e nações em suas razões, justificativas e argumentos, em suas lógicas e em suas verdades. Nesse sentido, Sartre não cultiva esperanças. Ele não espera encontrar na intimidade do homem, algo que nos possa conduzir à bondade, como tampouco espera no exercício da lógica ou da razão transcendental o fim dos conflitos existentes ou um possível estabelecimento harmônico de uma ordem ideal entre os homens. Ao perceber assim como Nietzsche que Deus está morto, percebe também que os grandes ideais e que as pretensões por um absoluto também vieram por terra. Nesse sentido, não deixa de enfeixar o homem no próprio homem e de colocá-lo diante da responsabilidade inteiramente autônoma.

Sartre é ateu, e como ateu se coloca contrário a toda e qualquer doutrina que recaia sobre o fato da idéia da criação divina ou de possíveis

teorias onde o homem realizaria um certo conceito.¹⁶⁹ Para ele, Deus não existe enquanto entidade, porque se existisse como supremo artífice, seríamos como as coisas, com um corta-papel ou um creme de ervilhas, que se confundem ao seu conceito. Seguiríamos a um conjunto de características previamente definidas e a uma determinada receita. Se Deus existisse como ente criador, seríamos nós resultado de uma técnica, de um conceito, de uma idéia, e nisso se diluiria nossa singularidade e nossa individualidade.¹⁷⁰ Seríamos inspirados por leis e por regras encravadas em nossa intimidade, decorrentes da própria criação. O que, para Sartre, é inaceitável. Para ele, não há um conceito de humano que estaria implícito em cada um de nós, como não há um conceito universal onde nos encontraríamos em nossas peculiaridades. Deus, segundo ele, mais do que morto, não existe e nunca existiu, e, por isso, não há como sustentar a idéia de uma *natureza humana*.¹⁷¹

Nesse sentido, a paz é, para ele, uma escolha, assim, como a harmonia e a solidariedade são decisões que se toma. Essas, de nenhum modo, são decorrentes de um contexto elementar onde todos estaríamos irmanados.¹⁷² Não existindo Deus não seríamos mais filhos do mesmo pai, nada mais nos ligaria uns aos outros. Através disso, se coloca não só contrário às concepções de homem e mulher que provém das religiões, onde pela criação divina recebemos de Deus mandamentos do que devemos ou não devemos ser, como se opõem a todas às filosofias ateias que suprimem a idéia de Deus, mas não a idéia de essência.¹⁷³ Para ele, está definitivamente

¹⁶⁹ Cf. EH, pp.27-28.

¹⁷⁰ *Quando concebemos um Deus criador, esse Deus identificamo-lo quase sempre com um artífice superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, trate-se duma doutrina como a de Descartes ou a de Leibniz, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos a inteligência ou pelo menos a acompanha, e que Deus, quando cria, sabe perfeitamente o que cria. Assim o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica.* EH, p.5.

¹⁷¹ *Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber.* EH, p.29.

¹⁷² Sartre põe por terra a idéia propostas pelas religiões de que devemos nos respeitar porque somos todos irmãos, porque somos todos filhos do mesmo pai, ou seja filhos de Deus. Isso não existe em Sartre, e essa idéia é por ele negada em favor de colocar sobre o homem o sentido de toda escolha e a razão de todo caminho seguido.

¹⁷³ *No século XX para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus, mas não a idéia de que a essência precede a existência. Tal idéia encontramos-la nós um pouco em todo lado: encontramos-la em Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal – o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, que o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas*

superada a idéia de natureza humana porque não há uma essência como tampouco um conceito que nos possa definir como espécie, caso contrário estaríamos *achatados* à vida. Em outras palavras, a morte de Deus não é só o fim da crença num ente criador, mas o fim dos universais, o fim de um certo tipo de metafísica que nos diz de acordo com certas categorias totalitárias.

Sartre suprime por completo a possibilidade de nos encontrarmos num conceito e, para ele, não estaria, nisso, a saída para nossos conflitos. Se somos seres peculiares e singulares, se ocupamos um lugar diferenciado e privilegiado diante do mundo, isso não se deve ao fato de termos uma essência e nisso um destino a ser seguido. E daí procede a referência a ele como um filósofo pessimista que apenas acentua o lado mau da vida humana. Para muitos, ele se alia à *fealdade para dizer o homem*. É como se renegasse a bondade. Acusação que logo responde dizendo que nisso há no fundo apenas uma indisposição contra o seu otimismo.¹⁷⁴ Otimismo de afirmar que é o homem e mais ninguém e nada mais o responsável por tudo que existe de bom e de ruim; que é ele o responsável por todos os fatos bons e maus e por todos acontecimentos, sejam esses desastrosos ou sublimes.

O que assusta na sua filosofia, segundo ele mesmo, é considerar que é igualmente humano as escolhas sórdidas e viscosas; que é igualmente humano o desastroso e o escandaloso e que não se estaria aí sobre um outro plano desviado daquilo que realmente somos. Para Sartre, somos seres de ações repugnantes. Essas não lhes são um acaso ou um desvio de seu sentido original. Por isso, acusa aqueles que o acusam de que esses sim permanecerem dentro de um contexto em que o que pesa é a idéia de que nada há que se fazer e lutar diante dos acontecimentos e que as ações humanas são sempre, mesmo quando boas ou ruins, conduzidas por forças que nos extravasam e que não devemos empreender nada para lá dos nossos limites.¹⁷⁵ Segundo ele, é exatamente aí, que muitas coisas se justificam e muitas decisões e escolhas repugnantes encontram morada. É como se desculpássemos o temperamento desastroso de muitos pelo sangue ruim,

qualidades de base. Assim, pois, ainda aí, a essência do homem precede essa existência história que encontramos na natureza. EH, pp. 28-29.

¹⁷⁴ *Acaso, no fundo, o que amedronta, na doutrina que vou tentar expor não é o fato de ela deixar uma possibilidade de escolha ao homem?* EH, p.25.

¹⁷⁵ EH, p.23.

como se às más inclinações fossem ressonâncias de uma fragilidade de caráter intrínseca a constituição orgânica do sujeito. O que significa no fundo um quietismo. A ressonância de que nada há por fazer e que uns são bons naturalmente e que outros são ruins em razão de uma natureza ruim é o que leva a indisposição para com a sua doutrina. O que assusta, segundo ele, é exatamente a afirmação de todos nós nos escolhemos e que não somos diferentes uns dos outros por razões de uma peculiaridade inata; que nada nos separa, que nada nos distingue a não ser nossas decisões. Isso é algo revolucionário para os argumentos que colocam os homens em lugares próprios. Isso é uma punhalada nas justificativas etnocêntricas.

Em razão disso, Sartre vai afirmar peremptoriamente não haver uma *essência* que precede a *existência*. Não existiria nem uma essência provinda de Deus, nem uma essência provinda de um conceito absoluto, como uma idéia absoluta como o próprio conceito de homem, muito menos uma natureza da ordem biológica evolucionista. O que é possível perceber, é que para Sartre somos individualmente responsáveis pelo que somos e não podemos mais utilizar a lógica de Parmênides, para a qual uns são e outros, para justificar nossas diferenças. Não existem melhores e piores, não há, nesse caso, um sangue ruim, como não há uma alma boa, um espírito diabólico e viscoso, mas apenas escolhas - ***liberdade***.

3.2 Existencialismo, liberdade e Humanismo

...O homem está condenado a ser livre.
Sartre. O existencialismo é um Humanismo.¹⁷⁶

Para Sartre, no homem a existência precede a essência. Nosso modo-de-ser é tecido; não haveria antes uma essência ou uma significação elementar na qual estivessem ancoradas ou suportadas nossas possibilidades. Embora situados no mundo, marcados pela história, somos nós que tecemos *livremente* nossas escolhas e nosso próprio *existir*. Não há mais aqui a determinação de uma algo exterior que nos defina como um sentido que venha de fora ou um dom que seja recebido, mesmo que esse seja o dom do ser. Disso surge e repercute com intensidade a idéia de *liberdade*. Ou seja, o homem é um ente eminentemente *livre*, que escolhe a si mesmo e determina por si sua própria existência. Ele encontra-se *abandonado* a si mesmo sem proteção e sem justificativa, sendo apenas *projetado* para o futuro. Nesse sentido, o homem primeiramente existe e nesse existir é lançado para o futuro como um projeto que vive subjetivamente naquilo que tiver *projetado* ser. Embora posteriormente retornarei a essa questão, o que interessa por ora é já visualizar o fato de que em relação ao homem nada existe anteriormente a não ser seu projeto que vive subjetivamente. Para Sartre o homem será o que tiver *projetado* ser, o que, no entanto, não pode ser compreendido como aquilo que ele *quiser* ser. Essas são coisas diferentes para ele, porque o querer como o compreendemos vulgarmente é sempre já uma escolha consciente que o homem faz sobre aquilo que ele próprio se fez, sobre aquilo que ele já *projetou*.¹⁷⁷

¹⁷⁶ EH, p.9.

¹⁷⁷ *Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que se chama vontade.* EH, p.30.

Nesse sentido, como alma sensível e perspicaz que foi, Sartre ao considerar um modo de existir que é em si *inscrito* pela *liberdade*, ergue não só uma nova possibilidade ao pensar, na qual se ultrapassa definitivamente a idéia de essência e natureza humana, como vai responder também às grandes demandas de seu tempo, um tempo de categorizações onde uns são e outros não. A proposta de que se é para além de qualquer espécie de determinação é algo profundamente revolucionário num contexto totalitário e etnocêntrico. Pensar o homem como ente livre, que se escolhe e se determina, expõe ao escândalo as justificativas que fundavam grande parte das tomadas de decisões políticas no século XX e de séculos precedentes, onde homens e mulheres foram perseguidos e subjugados em razão de ideologias e concepções baseadas em crenças quase míticas de que nossas diferenças e peculiaridades individuais se devem a diferenças estruturais, passíveis de hierarquizações. Quase que historicamente o mundo ocidental pautou suas escolhas sobre os auspícios de que existem seres melhores e outros piores e inferiores. Frente a isso, Sartre acaba por envolver-se não só teoricamente com as grandes questões da filosofia que também buscavam respostas novas ao que é o homem, principalmente depois das grandes críticas que se fizeram à metafísica, mas torna isso instrumento de luta social e política em prol da destituição de concepções e paradigmas de fundo determinista.¹⁷⁸ Defendendo a idéia de que não nascemos programados para sermos isso ou aquilo, que não há uma *natureza* ou uma *essência* humana e que o homem não pode ser de forma alguma categorizado e que é ele mesmo o responsável por suas escolhas e seu modo de existir, Sartre fez da Filosofia não só uma instância de reflexão profunda, na qual se alarga a responsabilidade humana por suas ações, como fez dessa um instrumento de denúncia. Nessa, rompem-se definitivamente antigas certezas que nos colocavam em lugares diferentes dentro de uma mesma ordem. Por isso, afirma que o primeiro esforço do existencialismo é o de por todo *homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir total responsabilidade da sua existência*.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Cabe destacar que *O Ser e o Nada*, uma de suas mais extensas e significativas obras filosóficas, foi escrita exatamente no período de 1939 à 1943, ou seja, em plena Segunda Guerra Mundial e em plena França invadida. Em 1952 Sartre ingressa no Partido Comunista.

¹⁷⁹ EH, p.31.

Através disso, faz uma profunda resignificação do modo de se fazer Filosofia, onde em diálogo com outros filósofos como Gabriel Marcel, Kierkegaard, Max Scheller, Husserl e Heidegger, cunha sua própria idéia do que vem a ser o homem e sua própria definição do que vem a ser o existencialismo.¹⁸⁰ E é, desde aí, que fará repercutir a Tese do *sentido* do humano como *liberdade*, em que esse é *livre* para escolher e para se escolher. O que significa que primeiramente não somos nada. O homem é um ser lançado e projetado diante da vida onde esse é, antes de mais nada, um projeto que vive subjetivamente. Para ele, *nada existe antes desse projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser.*¹⁸¹ Diante da existência o homem se faz, se tece, se escolhe, ao passo que todas as demais formas de vida estão submetidas às leis e à exterioridade que lhes determinam e as achata ao tempo linear dos relógios. Nisso é possível considerar que o homem em Sartre não está no tempo como estão as demais coisas. Ele se tece no tempo, ele o realiza. De certo modo o homem está livre no tempo, e o *Nada*, como instância implícita da dinamicidade do *em-si para-si*, torna-se o fermento que irrompe a possibilidade de um achatamento amorfo qualquer.

Nós nos descobrimos na existência, surgimos no mundo e só depois nos definimos.¹⁸² Com isso, não nega que existam possibilidades boas ou ruins, não nega que existam escolhas desastrosas e escolhas quase que divinas, mas nega que essas estejam encravadas em nós como marcas ou como inscrições de sentido que nos conduziriam para um lado ou outro. A única inscrição de sentido aceita é a da *liberdade*.

A partir disso, a grande questão que Sartre afirma é exatamente o fato de que o *homem não é apenas como ele se concebe, mas como ele quer*

¹⁸⁰ É das mãos Raymon Aron que Sartre recebe os primeiros contatos com a Fenomenologia. Extasiado com a nova possibilidade de filosofar, Sartre decide ir a Berlim de 1933/34 a fim de estudar Husserl e Heidegger. Seu encantamento se dá exatamente pelo modo como a fenomenologia compreende o ser humano como um ser-no mundo, fato que o leva a afirmar: *há séculos não se via uma corrente tão realista na filosofia. Os fenomenólogos voltaram a mergulhar os seres humanos no mundo, devolveram a seus medos e seus sofrimentos, também a suas revoltas, todo o seu peso.* Cf. Safransky, Rüdiger. *Heidegger um mestre entre o bem e o mal.* São Paulo: Geração Editorial, 2000, p.402. Além de Husserl e Heidegger, Sartre entra em contato também com as obras de Jaspers, Max Scheler e posteriormente Kierkegaard.

¹⁸¹ EH, P.30.

¹⁸² *O homem tal como o concebe o existencialista, se não é definível é porque primeiramente não é nada.* EH, p.29

que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência, o homem não é mais o que ele faz.¹⁸³ Esse seria o primeiro princípio do existencialismo, segundo ele. Ou seja, seríamos diferentes das coisas e dos outros seres, peculiares em relação a uma couve-flor ou a um creme de ervilhas, porque primeiro existimos e só depois nos definimos. Isso resume em linhas gerais as razões e o porquê do *existencialismo como um humanismo*, no qual o lugar do homem no mundo, como lugar privilegiado, se dá em razão de que somos capazes de poder *livremente* escolher a nós mesmos e a nossa história. A partir daí, a grande marca característica da sua filosofia será a afirmação do homem como um sujeito eminentemente *ausente* de si mesmo que jamais repousa sobre seu *ser*.

Para Sartre, a liberdade é a única condição. Ela transe e se coloca como entremeio do mais elementar de nós mesmos, determinando que todo estado presente é, na verdade, um *estar aí* atravessado pela *transcendência*. Isso como uma espécie de *auto-transcendência* na qual de nenhum modo e de nenhuma forma repousamos sobre uma condição estática de nós mesmos. Somos uma instância criadora, que se recria e se reinventa a todo instante, que repousa no ser, mas não silenciosamente como os demais entes do mundo. Ao contrário destes o homem se dispõe como singular indagação e pergunta a respeito de seu próprio *estar aí*, a ponto de esboçar *em si* a capacidade de recriar sua própria relação com o *ser* – escolhendo-se, e, desse modo, reafirmando toda contingência num contexto de vertiginosa re-significação, num âmbito em que reverbera a liberdade radicalmente concebida. E, por isso, Sartre se coloca às voltas com a existência como instância original, puro estar-presente, contingência *transcendível*, desde onde se pode pensar verdadeiramente a respeito do homem. E desse modo, a meu ver, sua proposta consiste em síntese em exaurir da existência o mais radical do fenômeno da vida humana, naquilo que chama de *ontologia fenomenológica*.

Para tal, abandona toda e qualquer predefinição dita e dispõe-se a alcançar com profundidade a *existência*. Isso a fim de contribuir não só com a Filosofia, mas também com outras áreas do conhecimento humano como a

¹⁸³ EH, p.29.

própria Psicanálise e a Antropologia. E nesse caminho, a exemplo do que fizeram Husserl e Heidegger, desconsidera antigas certezas e afirmações de ordem da metafísica da tradição indagando indistintamente, não aceitando qualquer verdade previamente estabelecida ou qualquer certeza *a priori* de caráter intocável. Para ele todas as afirmações pretéritas a respeito do homem estão em suspenso. E a partir disso se coloca à disposição ao mais primordial daquilo que somos, numa busca em que pretende superar a dualidade entre ser e aparência, entre sujeito que pensa e realidade a ser pensada, se contrapondo a idéia de que essas sejam entidades distintas e heterogêneas. Às expensas da lógica linear da tradição, na qual o que é o homem se justificava pelos meandros da própria racionalidade como qualidade e condição primeira, adentra no plano existencial onde não há mais como dizer filosoficamente uma espécie ao homem e, por isso, não há mais como pensar o que é o homem do mesmo modo como se olha para as demais espécies vivas e suas características. Sartre é claro nesse ponto. Para o homem ele reserva um outro lugar. Lugar em que repercute a autonomia e a liberdade como um modo de ser eminentemente único e singular no qual é a existência e não a essência que aparece como elemento *a priori*. É pela existência que se é convocado a agir e a ser. É ela que nos lança para o futuro. Por ela se é impulsionado, e não por uma essência previamente definida.

Nisso, afirma ainda que essa possibilidade do homem ser aquilo que escolhe e projeta ser, estabelece não só um novo âmbito de sentidos à vida individual e coletiva, como leva à viabilidade de se considerar a transcendência de si mesmo, isso como possibilidade para a própria *cura* das grandes dores da alma. *Cura* em relação às escolhas e projetos igualmente doentios que se dá, segundo ele, pelo reconhecimento que se faz daquilo que sustenta essas mesmas escolhas e do seu modo de ser, no que define como *Projeto Inicial*. O olhar para esse mesmo *Projeto* levaria, segundo Sartre, a uma singular instância de invenção e reinvenção de nós mesmos. Ao nos debruçarmos sobre nós mesmos criaríamos, transcenderíamos a nossas escolhas pretéritas. E é exatamente, por isso, que sua Filosofia se faz, em muitos momentos, uma Filosofia de denúncia, na qual a pretensão maior é exclamar pelas escolhas e pelos porquês dessas mesmas escolhas, certo de que o reconhecimento dessas conduz a uma mudança significativa no que se deseja e se faz.

Em razão disso, se seguirmos a linha de raciocínio na qual o termo *Humanismo* significa o reposicionamento do homem diante da vida, exaltando-lhe um lugar privilegiado em relação aos demais seres, é possível dizer que Sartre tem razão ao estabelecer e apostar que o *existencialismo é um Humanismo*. Não há como negar que sua proposta conduz a uma resignificação do lugar que o homem ocupa no universo, onde somos humanos porque somos livres. O homem é liberdade. *O homem está condenado a ser livre*.¹⁸⁴ Em outras palavras, somos abandonados a nossa própria sorte e condenados a assumir a responsabilidade pelas nossas próprias escolhas, pelos nosso próprio triunfo ou fracasso. Esse seria um dos grandes legados deixados por Sartre. Ou seja, somos livres para nos escolhermos e para sermos aquilo que tivermos decidido ser e estamos *aí* peculiarmente porque somos livres. Sartre faz, assim, uma nova inscrição de sentido do Humano, e isso é inegável. O que se pode questionar, no entanto, são os limites dessa mesma inscrição e se o homem pode ser definido unicamente como liberdade.

Penso que Sartre fica ainda a meio caminho de uma radical recolocação do homem na ordem do mundo porque sua proposta do existencialismo como Humanismo não consegue ultrapassar as fronteiras do *ser* e da consciência, da lógica e da onto/lógica, onde o homem é ainda um prisioneiro de si mesmo. O existencialismo não considera, com a devida radicalidade a presença do outro. O outro em Sartre é já um outro objetivado e categorizado e, nesse sentido, uma ameaça. Sartre desconhece a possibilidade de uma relação social ética e fecunda, e mantém o homem dentro de um mesmo esquema totalitário, fechado em si, e, de certa forma, cego, solitário e angustiado. O homem em Sartre é livre, mas é sempre nessa liberdade ameaçado também pela possibilidade de ser pelo outro objetivado. E, por isso, o inferno são os outros. Daí vem o *peso existencial* em sua teoria.

Em virtude disso, a interface pretendida, aqui, surge não só porque Sartre escreve um texto específico sobre o Humanismo, nesse caso *O existencialismo é um Humanismo*, mas porque ele ao dispor de uma nova inscrição de sentido ao humano, delineia igualmente um *peso existencial* relacionado à ameaça da liberdade que vem do outro. Minha intenção é, nesse

¹⁸⁴ EH, p.39.

sentido, mostrar que a inscrição da liberdade como sentido do humano não escapa ao peso existencial. O homem aí, carrega sobre seus ombros o fardo da ameaça da própria objetivação, da própria perda da liberdade em razão de uma possível objetivação vinda do outro, ou seja, o homem em Sartre é angustiado porque é ainda *em-si*, preso *em-si*. Nesse caso, o peso existencial que me refiro não é um peso relacionado ao fato de quem se descobre responsável por suas escolhas, ou de quem percebe que não existe um lado luminoso ou uma natureza radiante, mas o peso de quem ainda transita *em-si* interessado por demais *em-si*. Nisso, minha proposta não é diluir a força argumentativa de Sartre no que tange a consideração de que há no homem igualmente um aspecto viscoso e menos nobre próprio de suas escolhas, mas sim reconsiderar o fato de que o *humano* se mostra aí por inteiro. Penso que Sartre descreve uma face do homem em que esse é em suas escolhas, em seu projeto de liberdade, mas que nesse trabalho não é a face na qual repercute o humano por excelência desde o qual reverbera a leveza que pretendo exaltar. A partir disso, minha intenção é tentar perceber sobre que elementos se constitui a proposta do humano como um projeto de liberdade em Sartre e em que medida se desemboca também aí num igual peso existencial. A pretensão é demonstrar que embora todo esforço sartreano por perceber um novo sentido para o humano, suas reflexões perpetuam uma espécie de aprisionamento e encarceramento angustiante em si, pesado em razão desse aprisionamento. O desdobrar da sua lógica, fundada a partir da proposição do cogito cartesiano como ponto de partida, funciona, a meu ver, como circunscrição viciosa no ego, deixando como mazela a impossibilidade de uma relação real com o outro, donde o peso. O outro como dimensão de absoluta alteridade não é considerado aqui, e, embora se refira a este, ele emerge já sempre por um viés de objetivação. Sendo assim, pretendo analisar aqui alguns dos conceitos filosóficos próprios de Sartre que, de certo modo, se tangenciam também com as questões levantadas por Heidegger e posteriormente Levinas, como, por exemplo, a própria idéia de liberdade, ação, responsabilidade, subjetividade, a questão do outro, do olhar e etc. Penso que nesses há possibilidade de uma série de discussões e interfaces que se mostram férteis já pelo diálogo que propõem. Frente a esses a pergunta que se pode fazer a Sartre é: não haveriam outras possibilidades de sentido ao humano a partir da própria

análise fenomenológica da vida? A angústia e a náusea não seriam provas latentes que se teria esquecido a alegria humana quando do estar com o outro? Não se teria desprezando a própria cura psicanalítica na abertura ao diferente? O existencialismo como humanismo não teria investido demasiadamente na solidão de um sujeito que age por si mesmo, embora investido do âmbito social e com isso perpetuado o encarceramento nauseante em si?

3.3 O fenômeno

A proposta de Sartre é clara. Ela consiste, via ontologia fenomenológica, em descrever o que é o homem e seu modo de ser a partir e por meio da existência, sem cair na definição de um ser qualquer ao homem que escamoteie o que esse é para o âmbito de uma essência que o possa definir e limitar. O cuidado é por tatear a singularidade humana, sua peculiaridade, sem estabelecer categorias ou qualidades que o possam descrever e, para tal, Sartre busca descrever um âmbito de possibilidades ao homem que extrapolam às regras de um *eu penso* e de um *eu posso*. Nesse sentido, substitui a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno, para então compreender e descrever as instâncias elementares da vida humana no modo como essa, pelas disposições da consciência, nos entremeios do que chama de subjetividade, revela o seu ser mais próprio e elementar. Ser que, para ele, é, na verdade, uma espécie de contorno, de bojo sob o qual o homem se constitui, se ergue e se faz autonomamente. Naquilo que se pode dizer como estar embarcado no mundo. Nesse sentido, a partir e por meio do acesso que se tem ao “fenômeno de ser”, que sustenta e realiza os existentes em sua condição fenomênica, é possível para Sartre abstrair o ser do próprio homem, o que esse é, sem que nisso se processe um enraizamento ou uma definição de ordem qualquer. E nisso se mostra possível compreender o homem concretamente e onticamente através das circunstâncias fenomênicas da sua facticidade, numa espécie de descrição fundamental que revela possibilidades neutras que se constituem como sentido de uma existência na qual se está embarcado.

Para Sartre, há um ser *não-fenomenal* expresso pelo fenômeno consciente, e essa dinamicidade é indicada por um *em-si* que se revela a partir do que ele chama de um *para-si*, que por si mesmo é revelador da singularidade humana inscrita como instância de criação e invenção constante desse mesmo si. Segundo ele, é por causa do homem que o “ser” vem ao

mundo, que esse se revela e dentro dessa lógica a análise do *fenômeno de ser*, que dá suporte ao próprio fenômeno em si, singulariza o que o homem é enquanto *em-si*. Em outras palavras, *em-si* que sustenta os contornos do que o homem é e pode vir a ser, mas que não o qualifica, não o determina enquanto isso ou aquilo, ou seja, não lhe confere conteúdo. Assim, o que Sartre pretende é exatamente estabelecer a óptica sob a qual se irá olhar o que é o homem a partir da sua própria existência. Sua pretensão é descrever o que é o homem, numa espécie de dinamicidade entre um *em-si* e *para-si* e não cair nas tramas de um realismo ou idealismo definidor de essência. E por isso, o *em-si* é, na verdade, uma espécie de condição não fenomenal atingível apenas via ontologia fenomenológica do modo de como se processa a aparição do próprio fenômeno e pelo qual se pode compreender o orbe de possibilidades humanas, sem com isso definir o que esse é enquanto essência, ou seja, descreve-o como uma espécie de contorno, mas não como conteúdo.

E é exatamente, por isso, que ele se propõe à tarefa de percorrer a relação humana com o mundo e consigo mesmo a fim de desvelar o sentido do próprio humano, sua singularidade e sua peculiaridade diante da vida. Nas intrincadas formas de como esse se movimenta, age e pensa, pautado pelas marcas da mostraçãõ do *fenômeno de ser*, da abertura e da irrupção desse no mundo pelo *Nada*, que é condição para a própria mostraçãõ, que se encontra, segundo ele, a resposta para aquilo que é o homem. Nisso, surge, como realidade elementar, a subjetividade e o “ser” como o que se dá imediatamente. A realidade humana aí, não pode ser explicada desde uma experiência *extra-fenomenal*, mas dispõe-se como lugar e como instância onde o mundo se mostra, surge e se revela.

É importante considerar que a proposta de uma ontologia fenomenológica visa o fenômeno na maneira de como esse expressa já todo ser, no qual não há mais uma realidade encoberta por esse mesmo fenômeno a espera por ser dita, desvelada ou revelada. O fenômeno é por si mesmo já manifestação do *ser*, o *ser* se manifesta por inteiro aí, não há mais uma realidade escondida. E essa mesma ontologia fenomenológica mostraria exatamente essa aparição do *ser-substancial* no próprio “fenômeno do ser”, uma aparição que escapa e não se esgota na própria aparição, mas que por si mesma indica aquilo que é o homem enquanto *em-si*, pois mostra a singular

abertura e contato desse com o “*fenômeno de ser*”. Nesse entremear de possibilidades, surgem os contornos da vida humana, o âmbito no qual ela se constitui, naquilo que se pode chamar de investigação do ôntico via ontologia, no qual o campo de ações sobre o qual se encontra a verdade sobre algo não é mais o mundo, ou o objeto que se pode olhar, mas o âmbito da consciência irrefletida como lugar onde ressoa a vida. É para lá que se deve voltar a investigação. E é por isso, que o outro não é mais buscado como um objeto que se possa olhar, mas como olhar que me olha e inquieta pela vergonha. A vergonha que emerge de um ser visto por outro, desdobra o sentido do outro. É como se o outro deixasse uma pista de si pela vergonha que provoca. Vergonha que ao mesmo tempo entrega ao homem sua objetividade.

De acordo com isso, o que é o homem pode ser encarado como existência singular, como um *Projeto* que se vive subjetivamente e que se realiza livremente a partir de um contexto, nesse caso, aquilo que Sartre chama de *bojo do ser*. Um *Projeto*, que se faz, que existe, antes de toda e qualquer determinação, pressuposição ou diluição de essência. Lá, no âmago do entrecruzamento do homem com a vida, que é já subjetividade, Sartre indica o lugar em que se encontra toda a verdade a ser dita. E, nesse sentido, não há mais como pensar a realidade humana desde fora. Não há mais uma consciência que pensa um mundo a ser pensado. Há apenas uma instância particular de sentido que tem a ver com a subjetividade como ponto de partida para a revelação do universo circundante. Em outras palavras, a subjetividade como instância de reverberação do existir no mundo é o foco primeiro sob o qual deve repousar toda e qualquer afirmação e é exatamente para lá que se deve olhar; é desde lá que todas as verdades podem surgir e podem ser ditas. Fora isso há apenas probabilidades, aparências, um vazio total. Ou seja, todas as qualidades ditas ao homem fora da análise ontológica do ser que sustenta o fenômeno da subjetividade na existência concreta, é, para Sartre, mera probabilidade. Para ele, é desde os contornos da subjetividade que se tem condições de chegar ao sentido objetivo das coisas e do próprio homem. Fora da subjetividade há apenas um universo de suspeitas, sonhos diáfanos de realidade etérea. E é, isso que o faz estabelecer como verdade absoluta da consciência, o cogito cartesiano. O cogito é, segundo ele, o ponto no qual há

segurança para se afirmar algo e ele deve servir de ponto de partida para toda a Filosofia sobre o homem.

Assim, já no início de *O ser e o nada*, define o lugar para onde deseja olhar. De fundo fenomenológico, mas contando com as peculiaridades próprias do existencialismo, que tem como substrato e como fundamento de sentido a não mais aceitação da dualidade entre ser e aparecer, a ponto de não mais conceber um exterior que dissimule uma existência interior, uma aparência que vele uma essência a ser dita, Sartre reconhece que a pele não mais encobre a intrincada trama visceral dos sujeitos, mas é composição e expressão máxima do que esses são. Ou seja, não há mais um não-fenomenico capaz de indicar o ser. *Tudo está em ato.*¹⁸⁵ Com isso quer eliminar todo e qualquer resquício aristotélico entre ato-e-potência e todo dualismo kantiano entre fenômeno-e-numeno. E, por isso, determina que todo aparecer é já a medida do ser.¹⁸⁶ E nesse superar de toda e qualquer medida numênica, ultrapassa também a idéia de que toda a aparência é mera ilusão e negatividade. E em face dessa espécie de reinvenção do que significa filosofar, o existencialismo pretende manifestar que não há mais dualismo e que nada esconde a essência de um ente qualquer, por que a essência de um existente é exatamente o que o existente aparenta ser, não apontando para nada a não ser para si mesmo. Não há mais um absoluto indicado pelo fenômeno, um absoluto que sustente o próprio fenômeno.

Sendo assim, o homem, nesse caso, se mostraria por inteiro em suas ações, em suas produções e em seu modo de pensar, ou seja, ele apareceria na totalidade de seu modo de agir. Não haveria um gênio por trás das coisas. Não existiria mais algo que sustentasse a realidade a não ser ela mesma. A aparência, dentro dessa chave de leitura, revela a própria essência.¹⁸⁷ A essência de algo teria a ver com os liames da sua aparição, com sua singularidade sucessiva. E, desse modo, a essência humana não existiria como realidade prévia, mas como o liame de suas aparições.¹⁸⁸ No fenômeno não está o indicativo de algo absoluto, ele é por si mesmo expressão de

¹⁸⁵ SN p.16.

¹⁸⁶ [...] não acreditamos mais no ser-de-trás-da-aparição, esta tornar-se-á, ao contrário, plena positividade, e sua essência um “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas ao contrário é a sua medida. SN, p.16.

¹⁸⁷ Cf. SN, p.16.

¹⁸⁸ Cf. SN, p.16.

sentido e fonte de significação. Em outras palavras, o ser se mostra por inteiro aí e o aparecer já não se opõe ao ser, mas é sua media, sua mostração. Não existem essências subjacentes à realidade e aos fenômenos. Não há mais uma realidade extra-fenomenal que possa explicar a experiência humana há apenas um esboço de possibilidades de quem está embarcado e a escolha dessas depende do sujeito.

Por outro lado, Sartre vai declarar que essa aparência não carrega consigo toda a possibilidade de significação, já que ela é sempre uma relação com um sujeito em eterna mudança. Ou seja, ela está aberta ao infinito. E, por isso, abre-se via consideração da verdade do fenômeno, uma nova dualidade, dualidade essa entre *finito* e *infinito*. A aparência de um objeto determinado é apenas um aspecto do objeto; o objeto acha-se totalmente nesse aspecto e totalmente fora dele.¹⁸⁹ O que inicia uma série de argumentações para indicar que a aparição, o fenômeno, não pode se sustentar por outra coisa a não ser pelo seu ser próprio.¹⁹⁰ E esse fato fez com que toda a realidade fosse assim substituída por uma espécie de objetividade do fenômeno que está aberto a uma determinada razão intuitiva e subjetiva. Em outras palavras, um determinado objeto está disposto como *infinidade* de suas aparições relacionadas à subjetividade de quem olha. A aparição *finita* indica uma *infinidade* das suas possibilidades decorrente de quem olha. E a coisa ou o objeto mostra-se assim totalmente dentro e totalmente fora desse aspecto; dentro porque sua manifestação indica a si mesmo como estrutura da aparição, e fora por que é sempre transcendente. Por esse motivo, a aparição só indica a si mesmo e nada mais.

Desse modo, em busca dos referenciais que podem descrever a realidade humana *em-si*, Sartre chega ao *fenômeno de ser* a ponto de estabelecer a não identidade desse com o *ser dos fenômenos*.¹⁹¹ Isso porque, o objeto não remete ao *ser*. O objeto, não pode remeter ao *ser*, pois ele não o

¹⁸⁹ Com isso Sartre quer indicar que o fenômeno não nos remete ao ser tal como em Kant o fenômeno nos leva ao númeno. Cf. SN, p.18.

¹⁹⁰ *A aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu ser próprio.* SN, p.18.

¹⁹¹ *Husserl mostrou como é sempre possível uma redução eidética, quer dizer, como sempre é possível ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência, e, para Heidegger, a realidade humana é ôntico-ontológica, quer dizer, pode sempre ultrapassar o fenômeno até o seu ser.* SN, p.19.

possui.¹⁹² Ou seja, o objeto não mascara o *ser* como também não o desvela, visto que o existente é fenômeno e designa-se a si mesmo como conjunto organizado de qualidades. *Designa-se a si mesmo, e não a seu ser. O ser é apenas a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado.*¹⁹³ Isso faz com que se desvie o olhar do fenômeno como mostraçã o e desvelamento do ser, para o *fenômeno de ser*. Para ele, o *fenômeno de ser* é ontológico como a prova ontológica de Santo Anselmo e Descartes em relação a existência de Deus.¹⁹⁴ E esse mesmo fato, conduz a algo que, segundo ele, está além do fenômeno e que, de um determinado modo, escapa ao próprio fenômeno. E é, nesse sentido, que determina que para todo domínio da consciência há uma prova ontológica. O *fenômeno de ser*, assim como aquilo que Heidegger denomina de compreensão pré-ontológica, revela-se imediatamente à consciência e não é acompanhada de conceitos ou qualquer espécie de conteúdo qualitativo. Poderíamos dizer, assim, que, a todo o momento, há uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos e elucidação.¹⁹⁵ A partir disso, Sartre demarca duas regiões distintas e separadas: uma que tem a ver em específico com o *ser* do cogito pré-reflexivo, e outra que se refere ao *ser do fenômeno*. Há um estar no mundo em relação ao *fenômeno de ser*, que tem a ver com a condição pré-reflexiva, e não uma relação com o *fenômeno do ser*. Fato que, segundo ele, descarta uma relação realista do fenômeno com a consciência. O que de um certo modo retomaria a suspeita de um fundo idealista por traz de tudo. O que é igualmente descartado por Sartre já que ao anunciar a espontaneidade da relação pré-reflexiva, determina que a consciência não poderia sair de sua subjetividade, mesmo se essa lhe fosse previamente dada, o ser transcendente e a consciência são realidades distintas que pertencem respectivamente ao *em-si* e ao *para-si*. E talvez seja, por isso, que a inscrição de sentido que Sartre pretende ao ser humano não seja uma qualidade que se acrescenta ao sujeito, mas sua própria substantivaçã o.

¹⁹² *O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro tipo de relação com ele.* SN, p.19.

¹⁹³ SN, p.19.

¹⁹⁴ Cf. SN, p.20.

¹⁹⁵ Cf. SN, p.36.

Tudo isso para demonstrar, na verdade, uma espécie de duas faces ao próprio homem: uma acessível à consciência, e com isso atingida pela vergonha e pelo orgulho; e uma outra que faz parte da essência não fenomenal do sujeito, que está aí e que é suporte, que é fundamento do próprio ato de perceber, mas que não é atingida como uma qualidade, por que é o tecido, o estofado sobre o qual se dá a própria vida. A isso chama de consciência espontânea, irrefletida e não-reflexiva que é suporte constitutivo da própria consciência perceptiva. A consciência não-reflexiva torna possível a reflexão.¹⁹⁶ Ela está na base, sustenta e estabelece a possibilidade de tudo o mais e, de um certo modo, ela é a dimensão de ser *transfenomenal* do sujeito. Nisso pretende sustentar que podemos compreender a subjetividade como impulso, de acordo com os contornos da realidade humana para a existência, como dinamicidade que é condição, mas não se constitui enquanto qualidade.¹⁹⁷ Não que haja aí uma nova consciência, mas essa é o suporte e, nesse caso, o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa.¹⁹⁸ Há algo por trás de todas as possibilidades, mas esse algo não é o ser das coisas, mas o suporte para que as coisas apareçam. Essa consciência imediata seria o elo de ligação entre o eu e as coisas.

E assim, podemos perceber uma clara aproximação entre Sartre e Heidegger; aproximação essa anunciada pelo próprio Sartre onde o que se tem é uma semelhança entre a definição da consciência (de) si e o Dasein heideggeriano.¹⁹⁹ A diferença, no entanto, está que para Sartre a própria existência implica a essência.²⁰⁰ Numa outra linguagem, em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre deixa mais acessível a reflexão sobre essa questão ao falar do impulso para a existência como projeto que define a subjetividade. Com isso, poderia arriscar em dizer que a contingência do mundo é o lugar de onde brota a subjetividade; em outras palavras, a consciência não é algo

¹⁹⁶ Cf. SN, p.24.

¹⁹⁷ *Existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano.* SN, p.24.

¹⁹⁸ *Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos.* SN, p.25.

¹⁹⁹ Cf. SN, p.26.

²⁰⁰ *O como (essentia) deste ser, na medida em que é possível em geral falar dele, deve ser concebido a partir de seu ser (existentia). Significa que a consciência não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que, surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de suas possibilidades.* SN, p.26.

abstrato, ideal, mas surge no bojo do ser, cria e sustenta suas possibilidades a partir da existência nesse mesmo ser. E nesse caso, a existência implica a essência e é fonte de condição de possibilidade.²⁰¹ A consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes a ela comparecem fundamentados pelo ser que lhes é próprio. Ou seja, a subjetividade é delineada pelo *ser* e se constitui nos contornos do *ser*. Ela existe enquanto impulso para o *ser*.²⁰² Pode-se dizer que aqui acompanha Heidegger e define a subjetividade como abertura ao sentido do ser. Por tudo isso, a consciência é um *ser* para o qual, em seu próprio *ser*, está em questão o seu *ser*, enquanto este *ser* implica outro *ser* que não a si mesmo.²⁰³ Dessa forma, a consciência se tematiza ao tematizar o *ser* e com isso, Sartre quer tirar a consciência do meio das coisas, quer pô-la à distância. Em outras palavras, é preciso nesse caso recuar. A consciência se faz em meio à presença das coisas, mas não se confunde com essa, ela é de outra ordem. A consciência aqui implica em seu *ser* um *ser-não* consciente e *transfenomenal*.²⁰⁴

²⁰¹ *Alcançamos assim o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primordial tal qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo. Não se trata do sujeito, no sentido kantiano do termo, mas da própria subjetividade imanência de si a si.* Sartre. SN, p.29.

²⁰² Cf. SN, p.35 Sartre cria toda uma rede argumentativa que chama de prova ontológica para determinar que o fenômeno do ser não é o ser, mas indica o ser e o exige, é o sentido do ser. [...] *Temos a todo instante aquilo que Heidegger denomina uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidação.* SN.p.36

²⁰³ Cf. SN, p.35.

²⁰⁴ *Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser.* Sartre. SN.p.35

3.4 O Em-si e o Para-si

Nesse sentido, a consciência em Sartre constitui-se como revelação-revelada dos existentes, os quais se dispõem a ela pelo ser que lhes é próprio.²⁰⁵ Ser que na verdade não se revela a si mesmo, não se mostra, ou seja, não se revela à consciência em pessoa. Não há como despojar um existente do seu *ser*. O *ser* é exatamente o que sustenta a existência dos existentes, estando nele e em parte alguma. Ele é na verdade uma espécie de fundamento que não existe enquanto qualidade ou coisa que possa ser abstraída ou captada como um conteúdo de consciência. E para designar o ser, aquilo que é por si mesmo e em si mesmo, Sartre usa a expressão **em-si**. O **em-si** é algo como que inalcançável, mas que sustenta a própria condição existencial dos existentes. É ao mesmo tempo sua condição e seu fundamento, sendo que a consciência dentro dessa trama é sempre capaz de ultrapassar os próprios existentes, não em direção ao seu ser, mas em direção ao sentido do *ser*. E isso qualifica a consciência, segundo ele, de ôntico-ontológico, ou seja, a consciência é sempre transcendência determinada pela possibilidade de transcender o ôntico rumo ao ontológico.²⁰⁶ E como vimos anteriormente, esse sentido de ser é exatamente o que se pode chamar de *fenômeno de ser*, e não o ser do fenômeno, embora haja sempre um *ser* que o fundamenta.

Nesse contexto, a existência humana pode ser vista por dois âmbitos de sentido, um que tem a ver com a determinação fundamental e opaca do homem no mundo, que se denomina de **em-si**, e o **para-si**, que é consciência e instância de contato com o mundo e as coisas demarcado pela fissura provocada pelo **Nada**. Segundo Sartre, o **em-si**, é que é o que é, e o **para-si**, em função do **Nada**. É relação transcendente com o mundo e não é o que é e é o que não é. Desse modo, a consciência é na verdade presença para si

²⁰⁵ Cf. SN, p.35.

²⁰⁶ *A consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes a ela comparecem fundamentados pelo ser que lhes é próprio. [...] Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao sentido desse ser.* SN, p.35.

mesma, e supõe uma espécie de fissura, fissura que é a marca do **Nada**. E é exatamente, por essa fissura que a consciência, o **para-si**, que é irrupção do sentido do ser no mundo, se mantém distante do ser, jamais se confunde com ele. A consciência aí é distância ao ser. Por tudo isso, a realidade humana, da maneira como Sartre, influenciado por Heidegger, a concebe, surge investida pelo ser e se encontra no ser, ao mesmo tempo em que essa faz com que esse ser se distribua a sua volta em forma de mundo.²⁰⁷ *O homem anuncia-se a si do outro lado do mundo, e volta a interiorizar-se a partir do horizonte: o homem é um ser das lonjuras.*²⁰⁸

O que é o homem define-se como entremeio do **Nada**. **Nada** que não é, e não existe positivamente, mas é a própria condição de possibilidade da consciência e da aparição do *fenômeno de ser*. E assim, o que se evidencia aqui é uma relação onde o **para-si** é relação direta com o **em-si** singularizado pelo **Nada**. E dessa forma, o homem é, no modo como Sartre o apresenta, o ser pelo o qual o **Nada** vem ao mundo e que tem por condições específicas a questão da *Liberdade*. O **Nada** se inscreve como condição da consciência, no sentido que ele dá o entremear do modo-de-ser da própria consciência.²⁰⁹ E é, por isso, que se torna presente, não enquanto positividade, como concretude, mas como fato do próprio afirmar algo sobre alguma coisa. O **Nada** é na verdade a distância de si, a distância necessária para que o ser de algo se mostre. Sem essa distância, sem essa espécie de buraco, haveria apenas uma fusão com o ser. Por isso, a realidade humana, segundo Sartre, é essa exata relação síncrona entre o **em-si**, o **para-si** e o **Nada**, no qual antes de qualquer coisa o Eu é o próprio **Nada**.²¹⁰

²⁰⁷ [...] a realidade humana faz com que esse ser que a assedia distribua-se à sua volta em forma de mundo. Mas a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda. Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo enquanto tal, é operado para si mesmo pelo Dasein. Com efeito, a característica da ipseidade (selbstheit) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele é. SN, p.59.

²⁰⁸ SN, p.59. (grifo para destacar a importância desse argumento, ele nos será útil adiante)

²⁰⁹ Podemos comprovar isso nos mais simples atos do pensamento. Ao recuar diante do Ser, a consciência afeta-se de um caráter de negação, injetando a nadificação na plena positividade do Ser. Ocorre, portanto, um recuo nadificador, qualquer que seja o modo de manifestação da consciência. Por exemplo, é esse poder nadificador que explica de que modo somos capazes de nos interrogar a respeito das coisas. Quando perguntamos “porque isso é assim”, lançamos sobre o objeto da nadificação e sobre nós mesmos a negatividade: queremos saber por que isso é assim e não de outro modo; e se perguntamos, é porque não sabemos a resposta. Portanto, não é um juízo negativo que faz o Nada vir às coisas, mas o oposto: é o Nada (da consciência) que sustenta qualquer juízo negativo. Perdigão, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.p.41.

²¹⁰ Cf. SN, p.139.

Em face disso, a realidade humana se elabora como transcendência explícita do **Nada**, na qual, o **para-si** é constante impossibilidade de haver coincidência consigo no *ser*. Há apenas a coincidência com a nadificação, com a impossibilidade de alcançar-se por completo e de alcançar uma coisa por completo. Ou seja, o **para-si** é a instância na qual o mundo se abre para consciência a partir da irrupção do **Nada**, sem nunca extinguir a possibilidade desse. O **Nada** introduz através do homem, do **para-si** como consciência, a possibilidade da pergunta pelo próprio *ser* e o seu aparecimento. E é, por isso, que o **para-si** se dispõe ao mundo como uma espécie de abertura sempre pronta a ultrapassar seus próprios limites. Enquanto o **em-si** seria fechado, não possuindo dentro ou fora, sendo sempre coincidência consigo, nem ativo e nem passivo, sem fluxo temporal, o **para-si**, ao contrário, estaria aberto, disposto à mudança. E, desse modo, a consciência seria essa exata medida criadora lançada ao futuro pelo próprio **Nada**, que a singulariza e lhe torna sempre disposta a inventar, a criar e a mudar. E nisso se faz interessante olhar para modo como Sartre dispõe a realidade humana como entremeada pela tríade de um passado, presente e futuro que lhe singularizam enquanto tal.

Para Sartre, o passado não pode ser possuído como se possui uma coisa determinada. Ele não pode ser possuído por um ser que lhe permanece exterior. Não há aqui, uma relação ordinária entre possuidor e possuído e a expressão de posse, como Sartre mesmo afirma, é insuficiente.²¹¹ Toda e qualquer relação externa dissimularia uma distância infinita entre passado e presente, o que comprometeria a idéia de um homem eminentemente livre. E esse é um ponto interessante a ser observado e que dá sustentação à própria dinamicidade do **para-si**. Há entre passado e presente, segundo Sartre, um abismo, de proporções infinitas, e que não pode ser jamais habitado desde um presente. O passado entremeia o presente, o atravessa, mas não é o próprio presente. No dizer de Sartre, é o presente que é o seu passado.²¹² E esse passado refere-se única e exclusivamente ao **para-si**. O **em-si** que coincide consigo mesmo, não tem passado, é eterno presente. Nesse contexto, o que Sartre quer é na verdade estabelecer que esse passado não determina o que se tem que ser, mas dá a situação sobre a qual se deve responder, situação

²¹¹ Cf. SN, p.165.

²¹² Cf. SN, p.165.

essa que tem muito mais a ver com o presente e com o futuro, do que com o próprio passado em si. Em outras palavras, *o passado é antes de tudo meu, ou seja, existe em função de certo ser que sou.*²¹³ Em face disso, o passado não existe enquanto termo isolado, mas é tempo pretérito de um presente determinado. De diferentes formas, está sempre relacionado à atualidade particular, e só tem passado quem tem em seu ser de se relacionar com seu passado; seres que “têm-de-ser” seu passado, ou seja, seres que em seu **em-si**, tem de se relacionar com o passado, não com um passado determinado, esse ou aquele, mas com um contexto passado que está imbricado com o presente e vice-versa.²¹⁴ O que deve ficar claro é que para Sartre, somente a realidade humana possui, **em-si**, passado, por que ficou estabelecido que ela *tem-de-ser* o que é.²¹⁵

Aos poucos se torna cada vez mais claro que a realidade humana como **em-si**, tem como fato instituído a relação com o passado. Ou seja, o homem é um ser de passado. Mesmo que tenha se esquecido dele, seu passado é nada mais, nada menos do que um passado que foi esquecido. É passado em função de um determinado presente; em outras palavras, mesmo que sofrendo de amnésia é ainda assim um ser de passado. Mas esse passado só é em função do **para-si**, que evoca essa dinamicidade ao mundo, a expõe carregada agora de conteúdo que tem a ver com a existência, com a singularidade da vida vivida. Assim, enquanto o **em-si** determina que se é um ser de passado, o **para-si** determina o conteúdo desse mesmo. E, nesse sentido, o passado não muda, o que muda é a sua significação, já que esse está relacionado ao presente enquanto impulsionado para o futuro.²¹⁶ E esse é um fato interessante para a própria psicanálise. Não se elimina o passado, mas a leitura desse depende do presente e dos fins propostos pelo que Sartre denomina “*Projeto Inicial*” o qual está estritamente relacionado ao futuro. Adiante retomo essa questão. Cabe reforçar apenas que ao falarmos nessas questões, Sartre está definindo os contornos sobre os quais a realidade

²¹³ SN, p.162.

²¹⁴ Cf. SN, p.166.

²¹⁵ *Ter de ser que é já relação não com um conteúdo, mas como maneira de ser a respeito de um determinado envolvimento que lhe determina como Em-si.* A realidade humana em si tem um passado, e esse passado é destituído de conteúdo a não ser como instância de relação com o presente como o demonstramos. Posso um passado porque o Em-si que sou é um ser temporal, que deve se estabelecer como relação entre passado, presente e futuro. Cf. SN, p.166.

²¹⁶ Cf. SN, p.169.

humana se expressa. Contornos que tem a ver com a dimensão do **em-si** e do **para-si** com a dimensão do **Nada**, com o passado, e por aí vai.

Um outro ponto a ser considerado nessa explicitação temporal do **para-si** é exatamente a compreensão do que é o futuro. Mais uma vez o futuro só chega ao mundo pelo **para-si**, como modo deste ser o que ainda não é. Segundo Sartre, o futuro constitui o sentido do **para-si** enquanto Projeto de possibilidade, sem o determinar de modo algum, mas determinando uma espécie de impulso que o constitui. O futuro é mola propulsora do presente e a partir dele se tem o conteúdo do passado. Já o presente, dentro desse esquema, outra coisa não é senão a interligação entre ambos, na qual qualquer ato entra nessas três dimensões temporais.²¹⁷

Desse modo, a espontaneidade da consciência reflete exatamente esse impulso para o futuro naquilo que se pode chamar de espontaneidade criadora, e que tem a ver especificamente com a característica intrínseca da constituição do **para-si** via nadificação, que exige como condição a Liberdade. E é exatamente por essa consciência como **para-si** que tem presente a dinamicidade da nadificação, e que, por isso, se faz como *Projeto* para o futuro, que a realidade humana, por estar sempre num terreno insólito, sempre a se fazer, carrega consigo o peso da *angústia*. Para Sartre, a angústia teria exatamente a ver com isso, ou seja, com a dinamicidade incrustada pelo **Nada**, o que estabelece como fato o impulso a constante necessidade de se refazer. E mais uma vez aí se tem a liberdade como condição de possibilidade ao que se pode falar do homem.

²¹⁷ *Eis aqui o Para-si enquanto evanescente “Ser das lonjuras”; algo sem a constituição plena do Ser Em-Si: onde quer que o procuremos concretamente não o encontramos. Se busco o Para-Si no passado, ei-lo adiante de si, no presente, não sendo mais o que era e sendo o que ainda não é. Se o procuro no futuro, ei-lo atrás de si, no presente, sendo o que ainda não é.* Perdigão, Paulo. *Existência e liberdade*. p.71

3.5 O Homem: liberdade e nada

[...] *O homem está condenado a ser livre.*
Sartre. *L'existentialisme est un humanisme.* ²¹⁸

Nesse sentido, aos poucos podemos compreender o que significa falar que o homem em Sartre é liberdade, que ele está condenado à liberdade. A liberdade deve ser compreendida aqui, não como uma qualidade da alma ou uma faculdade que possa ser encarada, captada e descrita isoladamente, mas como estofa da vida, como investida de sentido da própria realidade humana, sendo aquilo que dá condições a uma possível idéia de essência. Lembrando sempre que a palavra essência aqui, é completamente diferente da idéia de essência para as coisas do mundo. A liberdade precederia a essência do homem a tornando possível não sendo possível diferencia-la do ser da realidade humana.²¹⁹ *O homem não é primeiro para ser depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ser livre.*²²⁰ A liberdade, utilizando uma linguagem heideggeriana, seria em Sartre como que a condição de possibilidade da própria aparição do **Nada** e só se consegue pensar na liberdade através de um exercício ôntico-ontológico na análise da própria *angústia*. Como se aqui existisse um suceder intrincado de idéias que se entrecruzam, como uma seqüência de DNA, onde cada nova peça que surge parece estar também no antes e no depois do que se analisa, a espera do exercício ontológico para vir à luz.

Nesse contexto, começamos a juntar as peças desse intrincado quebra cabeças do modo como Sartre descreve a realidade humana. Para ele, o ser humano primeiro repousa no bojo do ser, recebe aí seus contornos e, em seguida, se desprende e faz-se consciente por um impulso nadificador, e esse

²¹⁸ EH, p.9.

²¹⁹ Cf. SN, p.68.

²²⁰ SN, p.68.

impulso nadificador tem como condição a liberdade. A liberdade é condição dessa mesma possibilidade e manifestação ontológica do que impede ao homem reduzir-se a um conteúdo qualquer. Assim, aquilo que aparento ser é, na verdade, uma mera representação. Jamais se é qualquer de nossas atitudes ou ações. A condição humana, dentro desse contexto, é impregnada pelo **Nada** e, nesse sentido, pela **transcendência**. **Nada** que indica ruptura, instância de descolamento entre aquilo que aparento ser e aquilo que realmente sou. Em face desse descolamento, Sartre desdobra um número ainda considerável de elementos para justificar como no ser humano o passado está fora do circuito do contexto de uma possível determinação daquilo que se é ou se poderia vir a ser. Fato que acima já tínhamos visto. E por tudo isso, descreve, como condição à nadificação uma relação consigo mesmo ao longo de um processo temporal na qual o Eu extrapola a si mesmo.²²¹ E desse fato considera que os sentimentos, as atitudes, o modo como o homem se porta diante das coisas, são escolhas que não dependem de uma essência ou de uma pré-determinação, mas de uma escolha individual a partir de um determinado *projeto* que se realiza.

Nesse sentido, Sartre quer demonstrar que toda dúvida, que toda a pergunta, que todo questionamento surge exatamente da irrupção do **Nada**, da quebra da seqüência e da continuidade das relações causais que poderiam sustentar a realidade humana. A consciência aqui seria marcada pela possibilidade de transcender a linearidade causal, a toda e qualquer estrutura linear capaz de supor determinação, estando aberta exatamente pelo impulso do **Nada**.²²² Ou seja, a condição para que a realidade humana negue o mundo, é exatamente o fato do homem carregar consigo o **Nada** como aquilo que separa o seu presente de todo o seu passado. O **Nada** é o que introduz na lucidez absoluta, a dúvida, a pergunta e a possibilidade da transcendência.²²³

²²¹ Ver. SN, p.69.

²²² Cf. SN, p.70.

²²³ *Portanto, é necessário que o ser consciente se constitua com relação a seu passado separado dele por um nada; que seja consciente desta ruptura de ser, não como fenômeno padecido, e sim como estrutura da consciência que é. A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora do circuito e segregando seu próprio nada. Bem entendido que esta necessidade básica de ser seu próprio nada não surge à consciência de modo intermitente e por ocasião de negações singulares: não existe momento da vida psíquica em que não apareçam, ao menos a título de estruturas secundárias, condutas negativas ou interrogativas; e é continuamente que a consciência vive como nadificação do seu ser passado.* SN, p.72.

Desse modo, não há como aderir a si mesmo, assim como se adere ao ser das coisas; cada esforço por tal empreitada leva o sujeito a reconhecer que ele não é o que aparenta e pensa ser. A cada tentativa de se fazer objeto para si mesmo, a consciência se descobre inscrita pela liberdade e pelo **Nada**, se percebe transcendendo a si mesmo, e para qualquer objetivação há sempre uma reação negativa. Em outras palavras, ela não consegue manter-se rígida, como rígida é a essência das coisas. E, desse modo, se descobre como instância criativa e inventiva de si por si mesmo, ao contrário das coisas que esperam ser definidas e que sua essência lhes seja dada. Nesse contexto, para Sartre, o homem está condenado à liberdade como *Projeto* que se lança ao mundo, surge no bojo desse mesmo mundo e dentro dessa perspectiva segue os contornos que lhes são dados pela própria realidade humana que vive como nadificação do seu passado, e, por isso, liberdade, sendo na angústia o momento onde ela se revela à consciência.

A angústia se faz diante de si mesmo e da responsabilidade fruto da liberdade como condição primeira. O homem angustia-se diante de si na medida em que tem que escolher por si mesmo a todo momento. Tem que decidir e se realizar sem nenhuma mediação de essência. *Na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais.*²²⁴A angústia ao contrário do medo, apresenta-se quando do insurgir da necessidade da ação, surge quando se faz a pergunta: o que fazer?

Assim, a liberdade é em Sartre um conceito central e revolucionário e se torna a chave de leitura não só do seu pensamento, mas do existencialismo como um todo, a ponto de dizermos que essa substantiva o homem antes mesmo de o adjetivar. Para ele, a evocação da singularidade humana tem a ver especificamente com essa capacidade do homem de se autodeterminar, de se fazer e se escolher, na qual, diferente dos demais entes, das máquinas e das coisas que ele mesmo constrói e faz, o ser humano seria a expressão máxima duma espécie de abertura ao mundo, livre de todo e qualquer comando, de toda e qualquer determinação, de toda e qualquer natureza, mesmo que uma natureza humana ou divina, dispondo-se ainda para além de todo e qualquer passado. E é exatamente isso que situa como ponto de partida

²²⁴ SN, p.79.

a subjetividade. Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadaificação. Pode-se dizer que há uma estrutura do humano, como Sartre afirma, uma estrutura permanente do ser humano e a angústia a manifesta.²²⁵

Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Podemos dar uma resposta imediata : é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão.²²⁶

A angústia aqui é uma angústia diante de si mesmo; diante da necessidade de ter que necessariamente fazer algo. Em Sartre se é consciente da liberdade e essa consciência é angustiante. A angústia é a mostra clara da própria liberdade; em outras palavras, em sua estrutura essencial está a liberdade. Ela é, na verdade, a expressão do reconhecimento de uma possibilidade como possibilidade do sujeito. Ela se constitui quando a consciência se vê cortada da sua essência pelo **Nada** e separada do futuro por sua liberdade. Essa é uma das grandes questões em Sartre. A separação do Eu do seu próprio futuro. Não há como prever, como afirmar ou como dar manutenção a toda e qualquer previsibilidade. Isso quer dizer, que há no próprio processo nadaificador uma redução do futuro como mera possibilidade. O futuro permanece sempre fora do alcance e a consciência do homem é sempre já uma consciência transcendida.²²⁷

Nesse sentido, como já o disse anteriormente, o que Sartre quer é na verdade radicalizar o sentido do humano na idéia de liberdade a ponto de superar todo e qualquer resquício de natureza como princípio gestor do que é e do que deve ser o homem. Num esforço argumentativo interessante e extremamente intrincado, pretende desenraizar e impedir qualquer possibilidade de liames que possam determinar uma essência definida ao homem. Em outras palavras, quer pensar desde um contexto próprio, desde

²²⁵ Cf. SN, p.79.

²²⁶ SN, p.72.

²²⁷ Cf. SN, p.80.

um ponto singular e peculiar que fale da subjetividade humana, da capacidade dessa escolher sua própria essência dentro de certos contornos, os quais chama de limites. E é na tentativa de expressar essa mesma singularidade, que coloca, para além de toda e qualquer implicação prévia, assim como, de toda e qualquer possibilidade de essência e de toda técnica, a existência. Esse é um dos pontos que, a meu ver, induzem Sartre a falar do existencialismo como um humanismo. A capacidade do homem primeiro existir no bojo do ser, como **em-si**, e posteriormente por um próprio impulso nadificador que é já **para-si**, constituir-se como consciência para um determinado futuro, dá um novo contexto de sentido ao homem, um novo universo de possibilidades, capaz de o redefinir como liberdade.

A existência, dentro desse viés de leitura, precede a essência.²²⁸ Ao contrário das coisas e dos objetos criados por nós, que tem em si um sentido pré-determinado por uma essência específica que precede a existência e os determina enquanto entes no mundo, o homem, segundo Sartre, extrapola a toda e qualquer justificação. Não há uma determinação prévia que diga que o homem deve ou não deve ser. Para ele, admitir uma essência humana, mesmo que divina, seria resumir a uma entificação empobrecedora aquilo que é o homem. E por isso, precisa da morte de Deus. Deus, assimilado como criador e como artesão que tem a vontade ligada à inteligência, a ponto de saber exatamente o que quer do homem, funcionaria como articulador do que é e do que deve vir a ser. Atrelado à criação divina, o homem se definiria como ente pré-determinado, como uma coisa entre outras coisas, o que, segundo Sartre, em nossos dias seria inaceitável.²²⁹ Essa radicalização, no entanto, não para aí.

Embora admita que a partir do século XVIII os filósofos ateístas suprimam a noção de Deus, a idéia de essência que precede a existência não é, segundo ele, abandonada por estes. A dinamicidade da subjetividade de ordem transcendental, não é suficiente para a inauguração da realidade humana. Mesmo que essa rompa com a existência histórica que encontramos na natureza, há ainda aí uma essência que precede a existência. O homem

²²⁸ Cf. EH, p.5.

²²⁹ Assim o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial... EH, p.5.

seria ainda aí possuidor de uma natureza humana, e todo o sentido e toda a definição partiria disso.²³⁰ Assim, o problema não está na existência ou não de Deus, mas no modo como o compreendemos em relação aquilo que somos. E é exatamente nesse contexto, que para ele, o mais coerente é o existencialismo ateu. Isso significa dizer que o homem existe, surge no mundo por si mesmo e depois se define.²³¹

Para Sartre, o homem se faz, se constitui, existe e se descobre no mundo para só depois se definir. Se não há uma definição prévia é porque não há nada antes. O homem em Sartre é não apenas como se concebe, mas como ele quer que seja, e tal como ele se escolhe depois da existência; como ele se concebe depois desse impulso para a existência. O homem não é mais nada senão aquilo que ele escolhe ser.²³² Não há mais desculpa para ele. Não há determinismo, ele é liberdade.²³³ Antes da existência – nada.

O que está na base da existência humana é a livre escolha que cada homem faz de si mesmo e de sua maneira de ser livre. Já o **em-si**, sendo simplesmente aquilo que é, não pode ser livre. A liberdade provém exatamente do **Nada** que obriga o homem a fazer-se em lugar de apenas ser. Desse princípio decorre a doutrina de Sartre segundo a qual o homem é inteiramente responsável por aquilo que é; no qual, não tem sentido as pessoas quererem atribuir suas falhas a fatores externos, como à hereditariedade ou à ação do meio ambiente ou à influência de outras pessoas. Nesse ateísmo elimina-se qualquer fundamento sobrenatural para os valores. A vida não tem sentido algum antes e independente do fato do homem viver; o valor da vida é o sentido que cada homem escolhe para si. Assim, o homem, está condenado a cada instante a inventar o próprio homem. Ou seja, o existencialismo sartreano, penso eu, é uma radical forma de pretender um outro lugar ao homem, suprimindo a necessidade de Deus e recolocando ele mesmo como criador de todos os valores.

²³⁰ Cf. EH, p.6.

²³¹ *Que significará dizer-se que a existência precede a essência? Significa aqui que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. [...] primeiramente o homem não é nada.* EH, p.6.

²³² Cf. EH, p.6.

²³³ EH, p.9.

3.6 Subjetividade/Existência – Projeto/Escolha

A derrocada da idéia de essência ou de uma natureza humana assim como de uma condição divina *a priori*, capaz de responder pelo contexto primeiro daquilo que é o homem, lança à necessidade de se ter um outro âmbito de sentido sob o qual haja segurança para se afirmar algo. E é, nesse contexto, que Sartre afirma que a subjetividade será seu ponto de partida. Tudo o mais sobre que se possa falar além dos contornos da subjetividade perde força e entra, segundo ele, no reino da probabilidade. Fato que, de modo geral, o aproxima da fenomenologia de Husserl em sua busca pelas essências a ponto de abandonar a incidência sob a realidade exterior, voltando-se exclusivamente aos interstícios e aos elementos que dão sustentação à subjetividade. Sendo assim, Sartre utiliza como ponto de partida o cogito cartesiano (penso, logo existo), determinando que é somente aí que se pode ter segurança e campo sobre o qual se pode dizer alguma coisa com segurança e certeza a respeito da consciência.²³⁴ O cogito funciona como elemento gestor da possibilidade de sentido para aquilo que pretende afirmar a respeito do homem e como ponto de partida para sua filosofia. E esse retorno existencialista à subjetividade, como campo sobre o qual se pode dizer com segurança alguma coisa, é, segundo ele, a única forma de conferir dignidade ao homem.

Como já o frisamos anteriormente, o conceito de subjetividade em Sartre, refere-se especificamente à tessitura do acontecimento humano que se constitui arduamente por si mesmo, e não de acordo com determinações naturais, divinas ou transcendentais. No entanto, a compreensão disso não é uma tarefa simples. Isso porque se não existe mais uma natureza humana capaz de determinar uma universalidade de sentidos, existe, contudo, uma

²³⁴ Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda a teoria que considera o homem fora deste momento é antes de mais uma teoria que suprime a verdade, porque fora deste cogito cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável temos que ter o verdadeiro. EH, p.15.

universalidade humana de condição. Em outras palavras, há uma espécie de fundo comum, de esteio comum, que são ditos aqui como contornos do humano. Por contornos, Sartre entende mais ou menos distintamente o conjunto de limites a priori que esboçam a situação fundamental do homem no universo.²³⁵ E esses mesmos contornos formam uma universalidade humana. Em outras palavras, a realidade humana representaria os contornos do humano dos quais não posso fugir, ou seja, não posso ser um pássaro e voar com asas, posso voar como um pássaro com auxílio de instrumentos, mas a minha condição humana vai até aí. Há limites dentro dos quais exerço minha liberdade, e esses limites dizem respeito exatamente a situação fundamental do homem no universo, como se fossem contornos próprios de minhas possibilidades. Pode-se ser o que se desejar ser, mas isso não muda a necessidade de se estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser moral. E é, nesse sentido, que a idéia de *Projeto*, que freqüentemente aparece em Sartre, indica um campo sobre o qual não se pode escapar.²³⁶

De modo diferente de Heidegger, Sartre emprega o termo existência em seu sentido tradicional cartesiano, como contexto ou contingência na qual se está embarcado. A existência representa na verdade uma espécie de estar-presente, simplesmente existente (*Vorhandenheit*) e é exatamente, por isso, que afirma que primeiramente se existe e só depois nos definimos. O homem só é alguma coisa após aquilo que ele se fizer, só é alguma coisa a partir do sentido que der a sua existência, no modo como ele se *projeta*. Ou seja, a existência aqui funciona como uma espécie de fermento às escolhas humanas ao estatuir do *Projeto* que o singulariza. Campo relacionado a inúmeros fatores, inclusive históricos-culturais, no qual o homem primeiro existiria, no que poderíamos chamar de um universo que o cerca, o chama e o convoca a ser. Um exemplo claro são as escolhas que se faz a respeito da própria sexualidade. Todos independente das suas diferenças são seres sexuais. Faz parte da condição humana, é um de seus contornos (limites) a sexualidade. Nesse sentido, todos, mesmo que castos, mesmo que celibatários, têm de lidar e escolher sob esse determinado contexto, e não se pode fugir disso. O que

²³⁵ Cf. EH, p.16.

²³⁶ *Embora os projetos possam ser diversos, pelo menos nenhum me é inteiramente estranho, porque todos se apresentam como uma tentativa para transpor estes limites ou para os fazer recuar ou para os negar ou para nos acomodarmos a eles.* EH, p.16.

Sartre quer, no entanto, afirmar é que as escolhas que se fazem a respeito disso não possuem qualquer determinação prévia, a não ser o fato de se ser lançado a uma ou outra conduta em função do próprio mundo em que se surge.²³⁷ Há aí apenas um contorno do universo humano que lança para o futuro e para a necessidade de se escolher algo a respeito de algo. De se ter que decidir a respeito de alguma coisa e de não se poder fugir à necessidade da escolha E essa escolha é, segundo ele, de ordem original, no que chama de consciência irrefletida.

Decidimos ser isso ou aquilo, mas não de forma consciente, mas como que de maneira imediata e nossas vidas se constroem dentro dessa perspectiva. Em outras palavras nos encontramos, segundo Sartre, num mundo desde já povoado por uma série de exigências, no seio de projetos “em curso de realização” e é, por isso, que as escolhas que se fazem são de ordem ainda mais original e espontânea do que a vontade, elas surgem de um «Projeto Inicial » do próprio sujeito, numa espécie de eleição de si mesmo.²³⁸

O homem, para Sartre é, como já o havia frisado anteriormente, *um projeto que se vive subjetivamente*.²³⁹ E nisso propõe dois sentidos específicos para a própria palavra subjetivismo. De um lado, indica a escolha individual do sujeito por si próprio; e por outro a impossibilidade de superar os próprios contornos da subjetividade humana.²⁴⁰ Para ele, o segundo é o sentido mais profundo do existencialismo. Ou seja, há uma subjetividade humana, um modo de ser humano do qual não se pode escarpas e nisso se aproxima e muito de Heidegger. Há um modo de ser no mundo do qual não se pode fugir, determinado pela dinâmica do *em-si* e do *para si*, na esteira do sentido nadificador. No entanto, os contornos a que se refere, os limites que considera e que determinam o universo ou a condição humana, não funcionam como determinantes da resposta a ser dada, mas se fazem como um *Projeto Original* no qual se está inserido. Há como que uma espécie de bojo sobre o qual a condição humana repousa e nessa o Eu seria livre.

²³⁷ *Os burgueses que se autodenominam “gente honesta” não ficam honestos depois de contemplar os valores morais, mas sim porque, desde que surgem no mundo, são lançados em uma conduta cujo sentido é a honestidade.* SN, p.83.

²³⁸ Cf. EH, p.6.

²³⁹ EH, p.6.

²⁴⁰ Cf. EH, pp.31-32.

E é, por isso, que o ser humano será não o que quer ser, mas o que tiver projetado ser. Ter-se consciência de algo, de termos que escolher entre uma e outra coisa, é já um fato subsequente a um determinado impulso de existência, impulso que tem a ver com essa escolha mais original daquilo que Sartre denomina *Projeto*, escolha essa subjetiva. E é, nesse sentido, que o *Projeto* a que se refere tem a ver com uma espécie de impulso de existência onde o ser humano seria aquilo que ele mesmo faz e escolhe após este impulso. O homem seria a reunião dos passos que ele dá, das escolhas que faz, sendo, por isso, responsável por aquilo que é, não que essa responsabilidade seja já carregada de uma certa culpa, mas porque ele não pode se livrar da escolha.²⁴¹

Para Sartre, o existencialismo e a universalidade de condição tem exatamente a ver com isso, ou seja, com essa impossibilidade de escapar a forma de como a subjetividade se coloca no mundo antes mesmo de toda e qualquer decisão consciente, antes de toda e qualquer possibilidade de determinação racional. Em outras palavras, o existencialismo supõe uma espécie de consciência irrefletida que se expõe no bojo do ser em meio a um processo nadificador, sendo por si mesma transcendente. E aqui Sartre insere a liberdade e a transcendência como um outro, dentro da própria subjetividade. A liberdade e a transcendência funcionam como aspectos de um transcendente imanente. E é em relação a esse projeto como impulso para a existência, que lança para o futuro, que o homem é o que ele escolhe e faz.²⁴² *O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de*

²⁴¹ *O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. [...] O homem é, antes de mais nada, um projeto que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro.* EH, p.6.

²⁴² *Permanecem, portanto, em mim e inteiramente viáveis, inúmeras disposições, inclinações, possibilidades que me dão um valor que dá simples série dos meus atos se não pode deduzir. Ora, na realidade, para o existencialista não há amor diferente daquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor, não há gênio senão o que se exprime nas obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série das suas tragédias, e fora disso não há nada; por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia, já que precisamente ele a não escreveu? Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, pode parecer duro a alguém que não tenha vencido na vida. Mas, por outro lado, ele dispõe as pessoas à compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas nos permitem definir um homem como sonho malogrado, como esperança abortada, como expectativa inútil...* EH, p.14.

*empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos.*²⁴³

E dentro desse universo de escolha, coloca os outros. O subjetivismo para ele tem a ver especificamente com essa escolha que o homem faz já em relação aos outros homens. Ao se escolher, segundo Sartre, se escolheria a todos. Fato que nos traz à responsabilidade, que aí tem a ver com o fato de que ao se escolher o homem é também um legislador. E é dentro desse universo onde a necessidade de escolha se impõe, que há um outro viés da angústia.²⁴⁴

Sartre quer anunciar a impossibilidade de se decidir *a priori* sobre o que fazer, sobre o que decidir, sobre o que escolher. As circunstâncias da vida, os fatos e os acontecimentos criam uma espécie de impulso sob o qual a subjetividade humana se consubstancia se inventa e se escolhe. Embora promova a ação como resultado próprio da liberdade, não há como agir previamente, como se determinar e se escolher antes do próprio momento vivido. Nesse sentido, o homem é obrigado a se inventar e a se criar diante das circunstâncias da vida. O homem não está realizado antes, ele se faz ao escolher a sua moral.²⁴⁵ E talvez seja em função disso que há um número considerável de críticas que acusam Sartre de ter proposto uma forma de *quietismo e inação*, já que não há o que ser feito antes à própria circunstância.

Para ele, nada pode diluir o **peso** da responsabilidade, nada pode decidir pelos sujeitos; nada dentro dessa forma de pensar pode substituir o ato da escolha solitária. Fala-se assim num plano onde só há homens, onde não existe um bem *a priori*, pois não há mais uma consciência perfeita e infinita para o pensar; não está mais em nenhuma parte escrito que o bem existe. E, nesse caso, em efeito, tudo é permitido já que, nesse sentido, o homem não encontra nem em Deus, nem fora dele, possibilidade de se apoiar. E se Deus não existe, resta ao homem o fato de ter que se encontrar com os valores que sustentam sua conduta, e toda responsabilidade parte disso.

²⁴³ EH, p.14.

²⁴⁴ *O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia. Significa isso, o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.* EH, p.7.

²⁴⁵ Cf. EH, p.18.

A responsabilidade é um **fardo** que daí se constitui, assim como elemento desencadeador da **angústia**. Sartre cita o caso de Abraão quando do chamado divino para que sacrifique seu filho Isaac, para indicar a **angústia** e a responsabilidade decorrente. Abraão **padece, sofre**, da angústia de ser responsável; uma angústia conhecida por todos aqueles que **carregam** a responsabilidade pelo outro. Em outras palavras, tudo se passa como se toda a humanidade se regulasse pelo que ele faz. Tudo se passa como se para todo homem, toda a humanidade tivesse os olhos postos sob o que faz e se regulasse por isso.²⁴⁶ E disso surge **o peso da responsabilidade**. Peso que vai ser enunciado pela própria **angústia**. Isso interessa muito a nossa pesquisa e deve ser frisado. O homem em Sartre é um homem que carrega sobre seus ombros o **fardo** da responsabilidade, o **peso** de ter que necessariamente escolher, de ter que decidir e de ser responsável por essas escolhas. A existência humana aí, carrega consigo o **peso** da liberdade que lhe é um fardo, na qual não há onde se apoiar, não há onde se refugiar. Sartre me parece a tal ponto obcecado pela liberdade que acaba encerrando a subjetividade dentro de um círculo angustiante que lhe parece amarrar as mãos. É como se essa fosse capaz de se escolher, de decidir, mas num contexto existencial sempre denso, sempre pesado, sempre angustiado. É como se a subjetividade estivesse sempre sob uma atmosfera sufocante e uma névoa densa quase que no limite de si mesma, na qual suas relações são sempre relações marcadas pelo peso e pelo fardo da responsabilidade. Isso me parece excessivamente nauseante. A subjetividade, a meu ver, seria ainda aí sufocada pela própria existência, a ponto de transitar apenas dentro de um universo vicioso no qual é possível considerar que toda relação com a vida é uma relação angustiante, torturante. Assim, a pergunta que retorna aqui, é se não haveria uma outra possibilidade ao humano? Se não seria viável um modo de ser onde não há exatamente um fardo, mas a possibilidade de se coadunar responsabilidade e **leveza** do existir?

²⁴⁶ *Tudo se passa como se, para todo homem, toda a humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e se regulasse pelo que ele faz. [...] Tal angústia todos os chefes a conhecem.* Cf. EH, p.8.

3.7 O humanismo sartreano e a angústia

É necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus.
Sartre, *O existencialismo é um humanismo*.²⁴⁷

Sartre atribui à palavra Humanismo dois grandes significados. No primeiro, e o mais comum deles em relação à tradição do pensamento filosófico Ocidental, humanismo tem a ver com uma espécie de teoria que toma o próprio homem como fim e como valor superior.²⁴⁸ Nesse, ele é algo *espantoso e extraordinário*.²⁴⁹ Seus feitos e realizações, seja no campo artístico, cultural ou científico, seja nas atitudes individuais de alguns sujeitos, tornar-se-iam exemplos da grandiosidade e do incomum do humano e serviriam de argumentos para posicionar o homem num lugar diferenciado em relação às demais coisas do mundo e aos entes. É como se houvesse aí um entusiasmo para com aquilo que o homem é capaz de realizar e de ser, num *embriagamento* para com suas criações e realizações, como se a condição humana respondesse por uma singularidade superior por conta daquilo que ela é capaz de inventar, produzir e criar.²⁵⁰ O que, se olhado atentamente, só se sustenta em razão de uma possível valoração das criações e ações humanas, da possibilidade de se valorar e escalonar os sujeitos segundo seus atos. Pela análise do espanto se chegaria, segundo Sartre, à declaração da possibilidade de se estabelecer um juízo de valor às ações dos homens, tomando por

²⁴⁷ EH, p.22.

²⁴⁸ *Por humanismo pode entender-se uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior*. EH, p.21.

²⁴⁹ *Nesse sentido, há um humanismo em Cocteau, por exemplo, quando na sua narrativa A volta ao Mundo em Oitenta Horas, uma personagem declara, por sobrevoar montanhas de avião: o homem é espantoso*. EH, p.21.

²⁵⁰ Sobre esse tema seria interessante conferir o famoso romance *A Náusea*. Lá Sartre faz uma importante crítica a esse modo de emitir juízos do humanismo da tradição.

referência de *excelência e superioridade* os feitos e as produções da própria humanidade e de alguns indivíduos. O que, para ele, é definitivamente um absurdo.²⁵¹ Sartre admite que *só o cão ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é espantoso, coisa que eles estão longe de fazer tanto quanto eu sei...*²⁵²

O homem não pode nunca se tomar por fim. Ele está sempre por se fazer e todo valor depende do sentido que escolhemos. Isso inviabiliza a emissão de qualquer juízo e de qualquer hierarquização às ações humanas a fim de indicar que essas ou aquelas representariam aquilo que é o humano por excelência. Por isso, o existencialista deve, segundo Sartre, se dispensar de qualquer julgamento de valor e de qualquer espécie de culto da humanidade. Essas desembocam sempre em sectarismo e preconceito. Em todo espanto e culto pelas ações humanas haveria sempre implícito, um contexto de objetivação e categorização, facilmente transformado em palco para a classificação do homem em níveis de superioridade e inferioridade.

Mas, quanto a um homem, não se pode admitir que possa emitir um juízo sobre o homem. O existencialismo dispensa-o de todo julgamento deste gênero; o existencialista não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer. E não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. O culto da humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte, e, é necessário dizê-lo, ao facismo. É um humanismo com o qual não queremos nada.²⁵³

Daí, a necessidade de um sentido diferente à palavra. Para Sartre, o Humanismo deve evocar a dinamicidade que faz com que o homem persiga fins transcendentais e não contextos prévios de sentidos já estabelecidos e julgados. Ela deve significar a possibilidade humana de estar projetada para fora de si mesmo, o que implica na condição de um ser sempre lançado, que desde sempre existe na superação. E é exatamente aí, nessa transcendência constante de si mesmo que, segundo ele, o homem *existe*.²⁵⁴ O humanismo existencialista para Sartre é exatamente essa exaltação da ligação íntima do homem com a transcendência, em que esse jamais repousa em si, em que

²⁵¹ *Este humanismo é um absurdo...* EH, p.21.

²⁵² EH, p.21.

²⁵³ EH, p.21.

²⁵⁴ Cf. EH, p.21.

jamais ele se encontra fechado e atrelado à características rígidas e imutáveis. A realidade humana, a diferenciação humana em relação às coisas e aos entes, segundo Sartre, dá-se, assim, não em razão de uma categorização das ações e feitos dos homens, mas pelo fato do homem transcender a si mesmo a todo instante, de jamais repousar sobre seu ser, de não haver uma substância ou uma essência sobre a qual se apoiar. Se há um lugar diferenciado a ser ocupado por nós, assim como Max Scheler busca pelo lugar do homem no cosmos, esse, aqui, é em função da transcendência na imanência, em razão da possibilidade do homem não ser mais o que foi e ser o que havia projetado ser, não havendo aí determinação de qualquer espécie.

Por conta disso, não haveria mais uma natureza humana primordial sobre a qual se teceriam as escolhas dos homens, assim como não haveria também um patamar de superioridade a ser alcançado. Os homens são livres, porque não haveria um destino a ser seguido e um modelo a ser adotado. Sartre se coloca absolutamente contrário a qualquer espécie de quietismo. Antes de se ligar a um compromisso o homem deve se ligar à esperança. *Ele é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida.*²⁵⁵ E é isso que impede, segundo Sartre, ao existencialismo referir-se ao homem como um objeto entre outros. O homem é uma subjetividade que é presente num universo que se reinventa a todo o instante, que se tece e se desfaz a todo momento.²⁵⁶ *Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, e para lá desse retrato não há nada.*²⁵⁷ Em outras palavras, não há, em razão dessa dinamicidade, como encontrar em si como em lugar algum um estado autêntico que deva ser imitado ou cultuado, tudo deve ser construído, tecido. O homem está disposto sobre um modo de ser em que é fadado a não-ser o que era, a ser o que não foi, não havendo um fundo de pré-determinação capaz de

²⁵⁵ EH, p.13.

²⁵⁶ *De acordo com isso podemos dizer por que a nossa doutrina causa horror a um certo número de pessoas. Porque, muitas vezes, não têm senão uma única maneira de suportar a miséria, isto é, pensar as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros muito bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos a quem me dedicasse, mas foi porque não encontrei o homem com quem pudesse realizar a minha vida. ...Ora, na realidade, para o existencialista não há amor diferente daquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor, não há um gênio senão o que se exprime nas obras de arte...* EH, pp.13-14.

²⁵⁷ EH, pp.13-14.

lhe sugerir e indicar o caminho a ser seguido. Ou seja, o homem inventa o homem. Ele tem a sua frente um futuro virgem que o espera. E, em razão disso, o existencialismo não deixa de ser também um esforço para tirar todas as conseqüências do fato do homem não ter onde se refugiar, sendo, por isso, também uma doutrina do otimismo, porque explora às últimas conseqüências a ação.²⁵⁸

E nisso Sartre, mais uma vez, chama atenção ao fato da liberdade como termo gestor da separação do homem da possibilidade da idéia de essência. O homem, como já o vimos a partir da liberdade que o fundamenta, é capaz de se criar a todo o instante. Em função da liberdade e da irrupção do **Nada**, como eu é o homem que se renova a todo instante. Há aqui uma peculiar dinamicidade recorrente do próprio sujeito que responde pelo fazer e refazer-se do *Eu*. O homem e a essência, que aqui é já transmutada em tudo aquilo que se aprende sobre nós mesmos como tendo sido, é já um constante arrancamento daquilo que é. Não há repouso. O homem não possui um lugar seguro. Ao contrário, a vida ou a realidade humana como temos preferido até aqui, é exaltada por Sartre na sua dinamicidade, na qual o homem está abandonado a si mesmo, desamparado, o que no fundo significa que é ele que deve escolher o seu ser. A toda e qualquer circunstância o homem deve se reinventar e o seu conteúdo *a priori* e histórico deve ser refeito.²⁵⁹

Evidentemente, este pensamento pode parecer duro a alguém que não tenha vencido na vida. Mas, por outro lado, ele dispõe as pessoas à compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem definir um homem como sonho malgrado, como esperança abortada, como expectativa inútil; quer dizer que isso os define em negativo e não em positivo; no entanto, quando se diz “Tu não és nada mais do que a tua vida”, não implica isso que o artista seja julgado unicamente pelas suas obras de arte; mil outros aspectos contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o

²⁵⁸ ... o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação... EH, p.22.

²⁵⁹ Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia caracteriza-se por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu que designa o ser livre. [...] A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como tendo sido. E aqui aparece a angústia como captação do si-mesmo na medida em que este existe como modo perpétuo de arrancamento àquilo que é; ou melhor, na medida em que o si-mesmo faz-se existir como tal. SN, p.79.

conjunto das relações que constituem estes empreendimentos.²⁶⁰

E é, dentro dessa dinamicidade que, mais uma vez, a angústia aparece. A angústia surge aqui em função do modo como Sartre projeta a subjetividade como ato-potência de si mesmo e por si mesmo. O reinventar e a sua própria auto-gestão, que depende única e exclusivamente do eu, onde não há apoio, onde não há no que se justificar, lança a subjetividade a um estado angustiante no mundo - **pesado**. A angústia que é, na verdade, a captação do *si-mesmo* na medida em que este existe como modo de perpétuo arrancamento àquilo que é; ou melhor, na medida em que o *si-mesmo* faz-se existir como tal.²⁶¹

...o existencialista, quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável pela sua covardia. Não é ele covarde por ter um coração, pulmões ou um cérebro covardes, não o é a partir duma organização fisiológica, mas sim porque se construiu como um covarde por seus atos. Não há temperamento covarde; há temperamentos que são nervosos, há sangue pobre, como dizem as pessoas simples, ou temperamentos ricos; mas o homem tem um sangue pobre não é um fraco por isso, porque o que faz a fraqueza é o ato de renunciar ou de ceder; um temperamento não é um ato; o covarde é definido a partir do ato que realizou. O que certas pessoas sentem obscuramente, e que as horroriza, é que o covarde que apresentamos é culpado de ser covarde.²⁶²

Para Sartre, existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angustiada, pesada, porque carrega em-si o fardo da responsabilidade de ter que necessariamente escolher e responder por suas escolhas. Esse seria um dos pontos onde o **peso** se manifesta no humanismo sartreano. A angústia que revela a liberdade como característica própria de uma existência onde o **Nada** se insinua entre os motivos e os atos representando a transcendência na imanência²⁶³ faz repercutir o fato de que, aí, o homem carrega consigo a angústia de ter que necessariamente que escolher a si mesmo. O que não pode ser aqui confundido com o medo. Enquanto o medo é uma apreensão irrefletida do transcendente, a angústia é a apreensão reflexiva de si diante da liberdade. Por isso, escapo ao medo

²⁶⁰ EH, p.14.

²⁶¹ Cf. SN, p.79.

²⁶² EH, p.14.

²⁶³ Cf. SN, p.78.

quando consigo me situar dentro de um plano onde minhas possibilidades próprias substituem probabilidades transcendentais nas quais a atividade humana não tem lugar.²⁶⁴

É interessante observar como Sartre focaliza a idéia de homem dentro de um contexto em que esse tem de certo modo sobre seu controle a realidade ao seu redor quando a determina enquanto universo de *possibilidades*. A angústia não deixa de ser, aí, a referência a um ser centrado que tem para si o controle do universo ao seu redor. Controle esse que não é exatamente um controle positivo, que se possa qualificar em ativo ou passivo, mas um controle de quem coloca todas as coisas dentro de um mesmo fundo de probabilidades, ou seja, um universo onde jamais se perde o controle, onde jamais se está entregue definitivamente ao sabor do vento.²⁶⁵ O homem em Sartre é um homem angustiado, **pesado**, porque é sempre atento. Porque como um tigre diante da eminência do perigo, está sempre com o pêlo ouriçado, pronto, tenso. A angústia, a meu ver, é a marca de quem tem condição de considerar possibilidades, de quem está sempre atento a um universo de probabilidades na possibilidade de efetivar escolhas. E é exatamente aí, que mais que **o peso** da responsabilidade, vejo **o peso da existência** em Sartre. Embora estas não sejam questões contrárias, é sobre essa disposição humana de estar sempre centrada em possibilidades e probabilidades que se gesta o **peso** da existência em Sartre. Há um peso existencial porque se está centro centrado num universo de possibilidades e probabilidades. Porque as relações humanas estabelecidas jamais se esquecem desse fato. São sempre tensas porque sempre carregam consigo a consciência das suas implicações e dos seus necessários desdobramentos. A vida em Sartre, assim como ele mesmo afirma, jamais é contemplativa, isso para ele é um luxo. Jamais ela tem folga dessa tensão entre probabilidades, possibilidades e escolha.

Embora Sartre determine que a angústia é exatamente a apreensão de si mesmo dentro de um conjunto de possibilidades que são apenas *possíveis* e não determináveis, que não há garantia e determinações, que não há um controle efetivo do que possa vir a acontecer, a angústia expressa

²⁶⁴ Cf. SN, p.74.

²⁶⁵ Sobre essa questão ver a referência aos *possíveis* que Sartre faz na segunda parte de SN.

igualmente esse ser que tem em si o centro da vida, que resolve em si todas as equações do estar aí. Mesmo definindo que existir humanamente é existir de forma indeterminada, como exposição do ser humano ao mundo como um devir transcendente, isso não implica que esse perde o controle da vida. Embora Sartre diga o homem projetado para fora de si, isso não implica dizer que esse escape ao aprisionamento vicioso em si, isso pelo fato de ter todas as coisas ao seu controle, de ter em suas mãos a peculiaridade da existência. O homem como legislador angustiado de si mesmo é a representação de um ser centrado e fixado em si, que embora sendo transcendente em sua imanência, não tem como escapar ao fato de estar preso ao universo *probabilidades* e *possibilidades* no qual a vida é um jogo e o *eu* o jogador que determina as cartas a serem lançadas. Embora a transcendência sirva para definir o Humanismo existencialista como exaltação da liberdade, essa não deixa de ser também o indício de um enquadramento dentro de um contexto em que há o cerceamento do homem à própria consciência estendida. Consciência como um modo de ser de quem está sempre situado e realizando dentro do seu universo de controle, naufragado em si. Há liberdade de escolha, não há *a priori*, mas há, no entanto, um encantamento por si, como se a partir de si se dessem todas as possibilidades e probabilidades da vida. É a esse centramento em si, a essa insistência de que a vida humana é uma vida desde sempre centrada no estabelecimento de *probabilidades* e *possibilidades*, onde a consciência é o reflexo de um ser que tem condições de compreender e com isso manusear seu próprio devir transcendente, que atribuo ao homem de Sartre a densidade e o **peso existencial**. É aí que encontro o fio condutor que leva a uma existência fadada ao peso, numa maneira de existir que carrega em si o fardo do mundo.

É notório o fato do Humanismo de Sartre exaltar a singularidade humana em sua transcendência, num modo de existir em que há superação constante de si mesmo como força na qual se é sempre projetado para fora, jamais havendo cristalização ou repouso numa ou noutra forma de ser. No entanto, esse mesmo modo de existir que não se cristaliza e não se substantiva porque sua essência é dinâmica em relação ao próprio existir, se mantém, por outro lado num excessivo centramento em si. Embora a transcendência na imanência, há um manter-se, aí, dentro de certos limites que

indicam que o homem jamais pode perder a referência a si. O Homem em Sartre está proibido de se entregar à vida de modo desprezioso, solto e leve.²⁶⁶ Não há como arrancar-se desse limite pré-estabelecido onde pesa sobre seus ombros a condenação à liberdade e o fato de que o mundo ao redor é sempre um mundo de *possibilidades e probabilidades* para o qual sempre se tem de estar em alerta. Sempre se tem que escolher e tudo que se tem do mundo e da realidade, aí, é já dado sobre esse fundo. Isso significa que para Sartre, no existir humano jamais nos afastamos dessa atmosfera em que sempre temos que estar atentos, à necessidade de ter que assumir uma posição. Isso revela que não há tempo aqui para um descolamento de si e não há espaço para pensar e suspeitar num modo de ser responsável em que não se esteja sobre o fardo da existência, sobre o fardo desse estar sempre em alerta.

A vida humana em Sartre é densa, como denso e turvo são os dias vividos por ele. Dias em que não se podia pestanejar, em que não havia descanso, em que sempre se estava em alerta. Talvez isso nos ajude a descobrir que o melhor de nós mesmos não só se evade em meio à lógica da selvageria, como não há lugar para o dizer dentro de um contexto onde temos que responder à fome da vida e à necessidade de sobreviver. Assim, como o pensamento tem dificuldades para ações abstratas quando a barriga geme de fome ou o corpo urge de dor, a alma humana padece do peso da existência enquanto confinada às suas próprias necessidades, enquanto tem que responder à manutenção orgânica. Vejo no homem que Sartre descreve, uma alma ainda confinada em si, angustiada e presa ao fardo do existir, porque tem que dar conta das suas necessidades e escolhas, não tendo tempo para o melhor de si porque está excessivamente centrada e posicionada em si. E, por isso, as relações que estabelece com os outros são sempre relações confinadas ao perigo e à ameaça de uma possível objetivação.

²⁶⁶ *Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade.* SN, p.77.

3.8 Projeto Inicial e a Psicanálise

*Pode-se dizer, assim, que o que torna mais
compreensível o projeto fundamental da realidade
humana é a firmar que o homem é o ser que
projeta ser Deus.
... o homem é fundamentalmente desejo de ser
Deus.
Sartre. O ser e o nada.²⁶⁷*

Como se pôde observar, a realidade humana em Sartre não recebe de fora seus fins. Não há mais um transcendental absoluto, nem uma pretensa natureza interior a lhe determinar como tampouco há um caráter inato ou prévio desde o qual se possam justificar as paixões, os temperamentos e os princípios. Esses não são resultados de condicionamentos ou de uma determinada essência ou natureza, esses não são em razão de algo dado. Em Sartre a estrutura fundamental da realidade humana, não pode e não é, em nenhum caso, explicada por algo dado, ainda que se pretenda que dele emane. As estruturas que se buscam aqui não são como um em-si. Sendo de outra ordem essas se devem às posições que se assume diante da vida, quer dizer, são em razão de escolhas feitas e das relações que o homem estabelece com o mundo. Existindo de forma original, diferente das coisas porque está fora de qualquer confinamento a uma determinada essência ou substância, o homem jamais é precedido por um *a priori* e sua realidade não é primeiramente dada, mas constituída, tecida. Isso significa dizer que se transita aqui para além de toda e qualquer tese realista e o que mais próprio do homem vai ser exatamente a ação, onde *deixar de agir* é também *deixar de ser*.²⁶⁸

Sartre é bastante claro nesse ponto. Toda a realidade humana é ação. O homem inteiro é ação e de nenhum modo há aí passividade ou possíveis estados de repouso.²⁶⁹ Ele nunca cessa de se escolher. Suas

²⁶⁷ SN, p.693.

²⁶⁸ SN, p.587.

²⁶⁹ SN, p.587.

escolhas jamais se cristalizam, essas são sempre transcendentais e dinâmicas, e é sobre essa mesma transcendência e dinamicidade que se constituem os próprios contornos do *projeto* que o define. Disso resulta o fato de que a existência humana, no e por seu surgimento no mundo, não se deixa definir por outra coisa a não ser pelo seu ser próprio dado pelos *fins* que estabelece.²⁷⁰ Ela é o que decide ser a partir do **projeto inicial** transcendente que funciona como impulso para o qual tudo o mais se constitui. É dessa disposição inicial em relação aos *fins*, que o próprio sujeito estabelece o mais peculiar do *para-si*. O fim ilumina desse modo o mundo. O homem ao deliberar sobre o *projeto inicial* estabelece fins que funcionam como elementos estruturais do seu modo de ser no mundo. O mundo, nesse sentido, se revela dessa ou daquela forma (em tal ou qual ordem) segundo o fim escolhido. *Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade...*²⁷¹ Identificado ao brotar originário da liberdade, esses mesmos fins acabam por caracterizar aquilo que o homem é, e como as escolhas que se fazem, todas elas, revelam na verdade o próprio ser do sujeito.

A partir disso é possível afirmar que não há nada que sustente o estar humano no mundo a não ser o surgir original de uma liberdade comprometida com sua própria liberdade.²⁷² A liberdade original considerada é o fundamento contemporâneo à paixão e à vontade, e tem a ver especificamente à constituição do *para-si* e a irrupção do *Nada* como possibilidade de transcendência. Em outras palavras a realidade humana, sendo ato, só pode ser concebida enquanto ruptura com o dado, em seu ser. *Ela é o ser que faz com que haja algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente.*²⁷³ E é, por isso, que Sartre acaba por determinar que as escolhas que se fazem se estabelecem sob essa trama de sentidos que tem a ver com o modo de ser do *para-si*. Aí, a vontade é emoldurada por um conjunto de elementos que tem como esteio exatamente essa escolha primeira. Ela é já considerada sobre um contexto ainda mais original que serve de impulso, de elemento gestor das possibilidades do que se é. Ou seja, ela se dá

²⁷⁰ Cf. SN, p.548.

²⁷¹ SN, p.588.

²⁷² *E esse brotar é uma existência; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma idéia. Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais.* SN, p.549.

²⁷³ SN, p.589.

sobre um *projeto* que não se resume às relações com tal ou qual objeto em particular do mundo, mas sim ao nosso próprio modo de ser-no-mundo. Modo de ser no qual o mundo e a realidade se revelam desde sempre dentro de um fim considerado. Um fim que se escolhe e se determina, em que o *projeto inicial* posiciona como *fim, certo tipo de relação que o para-si quer manter com o ser.*²⁷⁴ O que significa dizer que mundo e a realidade são aqui a partir de uma escolha que se faz, em razão de um futuro que se quer e se escolhe, num determinado contexto em que o futuro ilumina o presente e o constitui. Quer dizer, nisso, a escolha se temporaliza e adentra no presente, o determinando o significando.

Sartre explicita melhor essas questões a partir do que ele chama de **motivos e móbeis** que sustentam uma ação determinada. Por *motivo* toma as razões de um ato qualquer, ou seja, o conjunto de considerações racionais que justificam uma ou outra forma de agir, e por **móbeis**, considera o fato subjetivo, que da mesma forma que certos motivos, sustentam uma ação determinada. Nesse contexto, **móbeis** são o conjunto de desejos, de paixões e emoções que impelem a uma ação determinada, e os **motivos** estão relacionados a determinadas justificativas racionais que definem o porquê de se agir desta ou daquela maneira. Temos razões por escolher tal ou tal ação, por decidir sair ou por insistir em ficar, essas razões são aqui os **motivos** do ato em si, mas, além disso, há ainda todo um universo de disposições subjetivas que definem igualmente o ato. Essas disposições são os **móbeis** de uma determinada ação.

Segundo Sartre, comumente um historiador irá buscar apenas nos elementos racionais, ou seja, nos **motivos**, os liames pretéritos que sustentam uma ação ou outra. Enquanto, de modo contrário, um psicólogo buscará nos **móbeis** que estão contidos em um determinado estado de consciência, o sentido de um determinado ato. Sartre, no entanto, revela que tanto o **motivo** como o **móbil** de uma determinada ação, tem a ver especificamente com o modo como o *para-si* se escolhe e como esse faz a sua individualidade. E essa é uma das grandes questões elaboradas por ele. É necessário que o *para-si* tenha se projetado dessa ou daquela forma, para que surja a partir disso os motivos e os móbeis de uma ação determinada. Isso implica em fins assumidos

²⁷⁴ SN, p.591.

a priori, por escolhas igualmente a priori. E esses “fins”, determinam o contexto sobre o qual se é uma coisa ou outra. Eles nascem dessa escolha primordial, desse “Projeto Inicial” constituído que dá o liame ao que se é. Em outras palavras, eles dizem respeito ao impulso original que sustenta tudo o mais que é o sujeito.

Sendo assim, os **motivos**, assim como os **móbeis**, de um determinado modo de agir estariam, nesse caso, relacionados especificamente ao Projeto Inicial do para-si. Ou seja, o Projeto Inicial faz com que apareçam os **motivos** e os **móbeis** de uma ação qualquer. Ele é a condição para que esses surjam e se revelem. A estrutura interna do para-si como Projeto Inicial rumo a um fim determinado, faz surgir para o mundo os **motivos** de um modo de agir específico, assim como as paixões, emoções e desejos do que se convencionou chamar de termo *subjetivo* das ações humanas. Sendo assim, **motivo**, **móbil** e **fim** são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e que se define por essas mesmas possibilidades.²⁷⁵

Desse modo, seguindo a proposta de se debruçar ontologicamente sobre a subjetividade a fim de conhecer intrinsecamente a verdade sobre a realidade humana, Sartre irá definir que aquilo que projetamos é igualmente enunciado pelas ações, pelos **motivos** e **móbeis** dessa mesma ação. Ela revela o Projeto como, por conseguinte, revela também aquilo que se é.²⁷⁶

Há aqui o enunciar de como o **existente** se revela, de como ele se mostra e como ele se consubstancia. Na realidade ele se mostra como aquilo que não é, por um fim que não é ele, mas é Projeto, é escolha de um existente livre. E esse Projeto como impulso para o futuro é, segundo Sartre, o que verdadeiramente determina as diferenças dos sujeitos frente à realidade mundana. Vivemos, sentimos, sofremos e determinamos nossa própria vontade

²⁷⁵ Cf. SN, p.555.

²⁷⁶ *Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela têm-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em conseqüência, nada exterior à consciência pode modificá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que primeiramente seja para colocar-se depois em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originalmente projeto, ou seja, que define-se por seu fim.* SN, p.559.

a partir desse *Projeto* vivido, desses fins que se colocam como base e condição para toda e qualquer possibilidade. Em outras palavras, o “*Projeto Inicial*” é exatamente o estofado da vida. Ele está relacionado ao modo como o ***para-si*** se escolhe diante do ser. E aqui se revela a ordem entre o ***em-si-para-si*** como constituinte da realidade humana.

É por tudo isso que Sartre revela que a análise que faz da realidade humana se assemelha e muito ao método ***psicanalítico***, já que como Freud, admite que todo ato humano não pode se limitar a si mesmo, mas está ancorado em estruturas mais profundas que o sustentam. Essas estruturas primordiais seriam diferentes de sujeito para sujeito de acordo com o seu modo posicional dentro da realidade. E, nesse sentido, a questão que ambos se referem conduz exatamente às condições *a priori* pelas quais uma determinada pessoa age desta ou daquela forma, numa espécie de busca arqueológica pelo o que se coloca como sustentação para o homem em sua realidade. Ou seja, as ações humanas emergem para ambos, de um *a priori*, não como um destino prévio, como se o homem estivesse marcado para ser isso ou aquilo, mas pelas escolhas relacionadas anteriormente.

No entanto, o ponto que os distingue é exatamente o fato de que enquanto Freud olha para o passado, para uma espécie de determinismo linear condicionante, que diz respeito à história dos sujeitos, às marcas e às instâncias de sentido elaboradas pelos acontecimentos pretéritos e de como eles foram assimilados, Sartre dispõe-se à realidade ***futura*** do *Projeto original*. A dimensão ***futura*** não existiria para a psicanálise. Já para Sartre é exatamente a dimensão ***futura*** que se coloca como elemento definidor do que se é. E, nesse sentido, não há como admitir como válida a chave de leitura da vida psíquica feita pela psicanálise. O passado, para Sartre, está fundamentalmente atrelado ao “*Projeto Inicial*” que tende para o futuro e sob esse se constitui aquilo que ele mesmo é. Presente e passado dependem do *Projeto Inicial*, dependem dos *fins* estabelecidos *a priori* pelas escolhas que se faz. Assim, embora as circunstâncias pretéritas não possam ser alteradas, o modo como eles repercutem dependem dos sujeitos e das suas escolhas. Poder-se-ia dizer que há aqui uma espécie de representação desse mesmo passado atrelada ao “*Projeto Inicial*”.

Nesse sentido, para Sartre, os estados psíquicos assim como as ações humanas integram-se à totalidade do que se é dentro de uma disposição de transcender para o futuro via *nadificação*. Até mesmo os atos complexos de mentes conturbadas e as neuroses estariam sustentadas por uma determinada escolha, por aquilo que se escolheu ser. O homem escolhe ser isso ou aquilo e a partir disso tudo o mais assume sentido, inclusive as anunciadas doenças mentais. Para esclarecer ainda mais essa questão, Sartre usa de exemplos específicos que se referem aos estados mentais doentes e demonstra como neles há um fundo primordial de escolha e de **auto-determinação**.²⁷⁷ E nesse ponto aproxima-se novamente da psicanálise ao afirmar que toda reação e ação humana são, *a priori*, compreensíveis.

É interessante observar como ele faz aí uma leitura extremamente rica dos motivos que determinam as mazelas da alma humana. Sentimentos de culpa, de inferioridade, de desprezo por si mesmo, ou fatos opostos a esse que respondem por orgulho, vaidade e arrogância se sustentam, segundo ele, não por um *a priori* de condição, como se houvesse uma natureza ou uma determinação mais fundamental que definisse aos sujeitos seu modo de ser. Para ele, essas mesmas disposições doentes ou perversas, surgem das escolhas que se faz em relação aos fins assumidos pelo *Projeto Inicial*. Assim, um acontecimento qualquer só teria repercussão, sentido e peso na vida de uma pessoa, de acordo com as escolhas que essa faz anteriormente, com o sentido que ela assume anteriormente, ou seja, com as escolhas que ela fez. Isso explicaria muito os descontroles e as disfunções constatadas pela própria psicanálise a respeito do agir humano, como, por exemplo, os desajustes de **bipolaridade** que hoje, segundo algumas correntes da própria psicanálise, teriam como mote uma culpa determinada de acordo com um fato pretérito ocorrido. Isso explicaria porque a psicanálise busca no passado a compreensão do que se é, levando o paciente por uma série de meios a olhar para esse mesmo passado a fim de visualizar seu erro. Sartre, ao contrário disso, estabelece que a culpa sobre um fato pretérito, capaz de desencadear um surto depressivo ou mesmo uma disposição maníaca, só teria reverberação de acordo com as escolhas que se faz em relação ao *futuro* que se tem

²⁷⁷ Assim, *deve-se compreender minhas reações de inferioridade e minhas condutas de fracasso a partir do livre esboço de minha inferioridade enquanto escolha de mim mesmo no mundo*. SN, p.567.

elaborado. Ou seja, um determinado fato só repercute de acordo com os fins estabelecidos e com as próprias escolhas que se fez.²⁷⁸ Nesse sentido, a imagem projetada do que se pretende ser no futuro, determina o *peso* e o significado do passado determinando desse modo o próprio sentido do presente, e é, por isso, que para duas pessoas um mesmo acontecimento assume sentidos tão diferentes.²⁷⁹

Para Sartre, toda ação só é compreensível a partir de um livre esboço enquanto escolha do próprio indivíduo a um fim a ser perseguido. Embora Sartre não desconsidere que se está já sob um fundo do mundo que determina a possibilidade disso ou daquilo, ele vai considerar que o homem transcende essa mesma possibilidade e inaugura, pelo projetar-se para além do *isto*, uma determinada possibilidade que tem a ver especificamente ao fundo do *si mesmo*. Ou seja, há já uma espécie de correlato entre a totalidade do ser dos existentes, que nos vêm por uma espécie de estar aí, e o modo como reciprocamente esse esboçar dos existentes dá-se sob um fundo de totalidade do si constituído enquanto consciência.²⁸⁰ Existe, desde sempre, um posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha.²⁸¹ E é, nesse sentido, que, de um modo contrário, tudo revela as escolhas que se faz. Em outras palavras,

²⁷⁸ *Esta inferioridade contra a qual me debato e que, todavia, reconheço, foi escolhida por mim desde a origem; sem dúvida, é indicada por minhas diversas "condutas de fracasso", mas, precisamente, nada mais é do que a totalidade organizada de minhas condutas de fracasso, entanto plano projetado, esquema geral do meu ser, e cada conduta de fracasso é de per si transcendência, posto que, a cada vez, transcendendo o real rumo às minhas possibilidades: ceder à fadiga, por exemplo, é transcender o caminho que hei de andar, constituindo-lhe o sentido de "caminho muito difícil de percorrer". É impossível considerar seriamente o sentimento de inferioridade sem determiná-lo a partir do futuro e de minhas possibilidades. Mesmo constatações como "sou feio" ou "sou tolo", etc., são, por natureza, antecipações. Não se trata de pura constatação de minha feiúra, mas da captação do coeficiente de adversidade que as mulheres e a sociedade apresentam aos meus empreendimentos. E isso só pode ser descoberto pela e na escolha desses empreendimentos. Assim o complexo de inferioridade é projeto livre e global de mim mesmo enquanto inferior frente ao outro, é a maneira de como escolho assumir meu ser-para-outro, a solução livre que dou à existência do outro, esse escândalo insuperável. Assim deve-se compreender minhas reações de inferioridade e minhas condutas de fracasso a partir do livre esboço de minha inferioridade enquanto escolha de mim mesmo no mundo. SN, p.657.*

²⁷⁹ *Se pretendo ser um homem santo, um homem sem mácula, se me escolho assim, todo e qualquer erro pode representar exatamente um desencadear de culpa impassível de ser sentido por quem não se projeta desse modo e logo não se escolhe assim. O que escolho ser enquanto projeto define as escolhas que faço dentro de um contexto de terminado de acontecimentos e essas mesmas escolhas mais fundamentais são as determinantes do que se é. SN, p. 658.*

²⁸⁰ *Assim, encontramos o ato fundamental de liberdade; e é este ato que confere seu sentido à ação em particular que levo em consideração em dado momento; este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo. SN, p.569.*

²⁸¹ Ver. Sartre. SN, p.569.

todos os **motivos** e **móbeis** assumidos por um determinado contexto acabam por revelar o Projeto Inicial.²⁸²

A essas alturas temos já condições de estabelecer algumas relações que a meu ver apontam para as fronteiras do pensamento do autor.

²⁸² *Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo -, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser.* SN, p.371.

3.9 A *psicanálise Existencial* e as implicações do peso da liberdade

O projeto livre é fundamental, porque é meu ser.
Sartre. *O ser e o Nada*.²⁸³

De fato, somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou como diz Heidegger, em *derrelição*. E vemos que tal *derrelição* não tem outra origem salvo a própria existência da liberdade. Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um fato do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade.
Sartre. *O ser e o Nada*.²⁸⁴

A partir do viés de leitura sartreano que diz o homem inscrito pela **liberdade**, sem nenhum caráter *a priori* e sem nada que lhe seja inato ou dado de fora, não é de estranheza o modo como daí vai despontar uma nova disposição à idéia de *cura psicanalítica* e de um novo modo de se compreender as dores da alma e as mazelas que enchafurdam a realidade humana. No que denomina de **psicanálise existencial**, Sartre extravasa o universo pragmático das explicações psicológicas para as doenças psíquicas e afirma que essas são, assim como todos os modos de ser, o resultado daquilo que escolhemos e decidimos ser. Isso em razão de um **projeto fundamental** referido exatamente às relações que estabelecemos, não com tal ou qual objeto em particular, mas sim ao próprio modo-de-ser-no-mundo em totalidade que é sempre em razão de um fim projetado, assim como já o tinha dito acima. Nesse sentido, as doenças mentais, assim como os muitos desvios de conduta, não são resultados de temperamentos tortos decorrentes de um determinado sangue ruim, como diz a linguagem comum, mas são na verdade resultados das escolhas que fazemos em razão da liberdade que nos transe e que nos torna capaz de decidir sobre nós mesmos.

²⁸³ SN, p.590.

²⁸⁴ SN, p.597.

Para Sartre, não há possível “*achatamento*” silencioso a nada. Não seríamos de nenhum modo fadados a isso ou aquilo, porque não existiríamos de acordo com estruturas fixas e imutáveis. Não haveria uma trama ou um fundo perene sobre a qual repousa e se abriga nosso modo de ser-no-mundo; não há uma estrutura *a priori* rígida sobre a qual desdobramos nosso vir a ser e, desse modo, tanto as dores da alma, como as mazelas morais, assim como os temperamentos fortes ou corajosos, não mais se explicam em razão de uma dada fragilidade ou de uma dada fortaleza do espírito. Não haveria, a partir da negação de Deus e da compreensão profunda da idéia de liberdade, na qual ao ser humano não há mais uma essência que precede a existência, como sustentar um modo-de-ser fraco ou forte sustentado por um caráter igualmente fraco ou forte. Tudo é em razão das escolhas que se faz, do **projeto fundamental ou inicial** que se vive subjetivamente e dos fins que se estabelecem a partir daí. Assim, não há razões estruturais de nenhuma forma que justifiquem que uma alma seja dessa ou daquela forma, assim como não mais existiria mais elos que ligassem certos sujeitos a comportamentos neuróticos ou esquizofrênicos. Todos esses são resultados das escolhas e do projeto que se decidiu. Ou seja, seríamos nós mesmos os responsáveis por elas e, com isso, os artífices de nosso presente e os construtores do nosso futuro.

Nesse sentido, a grande crítica de Sartre à psicologia e à psicanálise é que nessas há, em grande parte das vezes, uma negação da existência concreta e individual dos sujeitos, reduzindo-se o homem a um contexto de anterioridade totalitária e abstrata. A determinação de diagnósticos genéricos às psicopatologias seria um ótimo exemplo de como aí se retoma a idéia de uma essência e de uma objetificação dos sujeitos. Nesses o homem é reduzido a uma coisa, a algo, a um determinado fundo que o determina. O que lhe parece algo já a muito superado. Desse modo, nega profundamente qualquer espécie de compreensão das doenças mentais que não buscam o conteúdo individual e concreto das mesmas. Para ele, o interessa compreender, em profundidade, o significado de se dizer que não repousamos sobre algo perene e pré-determinado e que nossas características individuais são diversas em razão de um modo peculiar e próprio de ser-no-mundo, delineado subjetivamente a partir das escolhas que se faz. Sartre debate com os

psiquiatras e psicanalistas exatamente em razão disso, argumentando que somos sujeitos de eternas escolhas, jamais fadados a estruturas de qualquer espécie ou a qualquer características íntimas, sejam essas sãs ou doentias.

Disso, Sartre conclui que o **projeto fundamental ou inicial** que se vive subjetivamente em função da liberdade, jamais se cristaliza. A facticidade da liberdade reverte-se no caráter dinâmico do **projeto inicial**, que está constantemente sujeito a ser negado e transcendido. E, por isso, o **projeto** que sustenta o modo de ser subjetivo no mundo não é co-extensivo à vida inteira do *para-si*. Se assim o fosse, o homem estaria novamente conectado a um dado, a algo que o caracterizaria em essência e para o qual se retornaria novamente à idéia de natureza humana. O **projeto fundamental** que se vive subjetivamente não é um algo. A liberdade é *sem-apoio* e *sem-trampolim*. E em razão disso o *projeto* para ser deve ser constantemente renovado, transcendido. Aqui se manifesta algo interessante, ou sejam a liberdade é rigorosamente igual à nadificação, ou seja, *o único ser que podemos chamar de livre é o ser que nadifica o seu ser*.²⁸⁵ Nadificação que é exatamente a expressão de uma *falta de ser*.²⁸⁶

Eu escolho a mim mesmo perpetuamente, e jamais a título de tendo-sido-escolhido, senão recairia na pura existência do em-si.²⁸⁷

A partir daí, o fato de afirmar como elemento primordial a escolha e a liberdade, coloca como elemento estrutural do próprio sujeito a *transcendência*. Toda a realidade humana é, para Sartre, liberdade e transcendência, onde jamais há repouso sobre si. O que significa dizer que jamais se está fixando num ou noutro modo-de-ser. A existência livre do *para-si condiciona sua essência como transcendência*.²⁸⁸ E por isso, somos integralmente **escolha** e **ato**, e todo nosso universo de sentidos, toda nossa realidade é na medida dessa eterna dinamicidade.

A possibilidade dessas outras escolhas não é explicitada nem posicionada, mas vivida no sentimento de injustificabilidade, e exprime-se pelo fato da absurdidade de minha escolha e, por conseguinte, de meu ser. Assim, minha liberdade corrói minha liberdade. Sendo livre, com efeito, projeto meu possível total,

²⁸⁵ SN, p.694.

²⁸⁶ *A liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser*. SN, pp.694-695.

²⁸⁷ SN, p.591.

²⁸⁸ Cf. SN, p.592.

mas, com isso, posiciono o fato de que sou livre e de que posso sempre nadificar esse projeto primordial e preterificá-lo.²⁸⁹

E mais,

no momento em que o *para-si* supõe captar-se e, por um, nada projetado, anunciar a si aquilo que ele é, escapa de si, uma vez que posiciona com isso sua própria possibilidade de ser outro que não si mesmo. Bastará que explicita sua injustificabilidade para fazer surgir o instante, ou seja, a aparição de um novo projeto sobre o desabamento do anterior.²⁹⁰

A partir disso, o reconhecimento do que impulsiona essas mesmas escolhas, o reconhecimento de si, será, segundo Sartre, a chave para a construção de novas possibilidades, para a entrada num novo contexto de escolhas. Ou seja, segundo ele, *bastará que explicita sua injustificabilidade para fazer surgir o instante, ou seja, a aparição de um novo projeto sobre o desabamento do anterior.*²⁹¹ A tomada de consciência a respeito do que sustenta as escolhas, como reconhecimento do projeto primordial, levaria, segundo Sartre, imediatamente, por uma espécie de dinamicidade própria do *para-si*, ao refazimento transcendente desse mesmo **projeto** e à retomada construtiva daquilo que é o que não é, ou seja daquilo que se é conscientemente. Em outras palavras, o movimento de objetivação de si mesmo, dado através do reconhecimento do **projeto Inicial** que sustenta o que se é enquanto *para-si*, revela igualmente o fato de que a dor e o sofrimento jamais estão relacionados a um espaço determinado ou a uma circunstância específica, mas à própria temporalização do *ser-aí*²⁹², donde haveria sentido em se falar de cura psicanalítica. Segundo Sartre, é pela nadificação que é parte singular do que se é, que toda objetivação remeteria a um refazimento do *para-si*, no qual todo reconhecimento levaria, quando não há **má-fé**²⁹³ a uma reestruturação desse mesmo **projeto** que sustenta nosso modo-de-ser no mundo. Desde aí, o *Nada* se revela novamente como condição factual do em-si, que determina que toda a objetivação de si mesmo por si mesmo,

²⁸⁹ SN, p.591.

²⁹⁰ SN, p.591.

²⁹¹ SN, p.591.

²⁹² *A dor, portanto, não está no espaço. Mas também não pertence ao tempo objetivo: ela se temporaliza, e é nesta e por esta temporalização que pode aparecer o tempo do mundo.* SN, p.420.

²⁹³ A *ma-fé* seria em Sartre uma espécie de tendência para desviar-se de escolher e examinar determinada atitude que seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si. A esse respeito conferir o capítulo 2 de SN, pp. 92 à 115.

desencadeia um processo inventivo e criativo – ou seja, a ação. Nesse sentido, ao se perceber conscientemente o *projeto inicial*, que é o projeto do *para-si* no mundo e que sustenta um *modo-de-ser* ou outro, dá-se um movimento de *refazimento* e *transcendência* desse mesmo *projeto inicial*, e, por isso, se poderia falar em **cura**. Nesse sentido, o refazimento do *projeto inicial* justificado pela transcendência *em-si*, sustentaria o redimensionamento do que somos em essência e nisso estaria a possibilidade de cura psicanalítica.

Nesse sentido, a **psicanálise existencial** parte do pressuposto da não existência de um psiquismo inconsciente que se furta da intuição do sujeito. A **psicanálise existencial** *rejeita o postulado do inconsciente: o psíquico para ela, é co-extensivo à consciência.*²⁹⁴ O **projeto fundamental** é, segundo Sartre, plenamente vivido pelo sujeito e isso significa dizer que ele é totalmente consciente.²⁹⁵ Isso não quer dizer que é conhecido por ele, mas, segundo Sartre há aqui, um quase-conhecimento.²⁹⁶ A consciência que Sartre se refere aqui é *não-tética*, ou melhor é uma consciência não-reflexiva.

No entanto, embora Sartre de forma otimista considere o homem livre de qualquer determinação, creio haver ainda aí a contaminação exagerada das possibilidades humanas ao círculo vicioso da ação, de um *para-si* preso ao cárcere do **ser-em-ato**. Ao considerar o fato de que ao olhar para o mais essencial de si, haveria no homem o desencadear da transcendência, Sartre indica termos de uma subjetividade centrada em si, dinâmica, mas, no entanto, totalitária. Isso porque ela é, desde sempre, cercada e cerceada por si mesma a ponto de não conseguir ir além de si e além da ação. Ela não consegue escapar e ultrapassar os limites que dizem que todas as coisas se resolvem a partir de si mesmo e das escolhas que se faz. A partir disso, penso que nessa proposta de leitura do que é o homem se desemboca no *peso existencial* de uma subjetividade encarcerada em si, porque presa ao que considero ser o *mal-de-si*. Mal próprio de um encarceramento em si e na ação de quem deve sempre deliberar e de quem não tem outra possibilidade a na ser agir. Assim, como havia me referido antes ao peso da *angústia* de quem sempre está sobre

²⁹⁴ SN, p.698.

²⁹⁵ Cf. SN, p.698.

²⁹⁶ *Isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo conhecido por ele, mas muito pelo contrário; nossos leitores talvez recordem o cuidado que tivemos em nossa introdução para distinguir consciência de conhecimento.* SN, p.698.

um universo de possibilidades e probabilidades, aqui se retorna ao aprisionamento do ego e da ação.

Em razão disso, se olharmos o mal e o sofrimento psíquico como fruto de um exato cerceamento *em-si*, como decorrente de uma torturante circularidade viciosa *em-si*, como aprisionamento obsessivo *em-si* e da necessidade da ação, não há cura quando não há saída desse mesmo nicho. Se olharmos as mazelas e dores da alma, o sofrimento ou mesmo as escolhas que se fazem em sentido perverso, no sentido de que essas são não apenas em razão das escolhas de um determinado *Projeto Inicial*, mas de um aprisionamento obsessivo *em-si* e ao contexto da ação, de um encarceramento nas disposições do ser-em-ato, não haveria **cura** sem se alterar exatamente nesse núcleo gestor de sentido. Não haveria **cura**, porque, o problema não estaria propriamente no *projeto inicial* em si, mas no estar circunscrito a **si** na sempre premência do agir. O problema estaria não propriamente na escolha que se faz, mas no próprio aprisionamento vicioso a ela. Isso mesmo quando se esta escolhendo os outros. Nesse sentido, penso que o homem compreendido por Sartre é um homem que, mesmo em meio à liberdade, não consegue escapar a circularidade viciosa de si, mesmo transcendendo, negando e nadificando certas disposições e formas de ser, ele não consegue ultrapassar os limites que o determinam dentro de um universo onde se é para a ação, no qual se é determinado para agir.

Por isso, não haveria possibilidade de **leveza** em Sartre. Jamais se pode aí ultrapassar os limites em que estamos desde sempre centrados, dispostos e escolhendo. Nesse sentido, a percepção do **projeto inicial** como aposta de processo terapêutico, a meu ver, representa apenas uma mudança posicional e não uma mudança de ordem do sentido da própria subjetividade. Essa continuaria centrada no ego e nas disposições do ser-em-ato, que como veremos em Levinas é sempre interesse e egoísmo. Nisso, apenas substituiríamos um estado doentio por outro, sendo o **excesso** de presença em si mesmo preservada. O **peso existencial** em Sartre seria decorrente desse excesso da presença em si mesmo, seria exatamente o *mal-de-si-mesmo* para o qual nele não haveria possibilidade de **cura**. Em Sartre o homem é pesado, denso.

Poder-se-ia afirmar, no entanto, que esse *projeto inicial* poderia ser eminentemente voltado ao outro, disposto ao outro e assim, as críticas que faço a ele não seriam suficientes. Poder-se-ia defender certo altruísmo e certa passividade como escolhas e decisões, mas nesse caso, estar-se-ia sempre num mesmo núcleo gestor de sentido, sobre um mesmo cerne, ou seja, o *ego*. É esse centramento no ego que vejo o **peso** em Sartre. Por isso, penso que Sartre preserva uma espécie de núcleo gestor de sentido intocado à ação externa. Isso como ponto original intocado por qualquer fato exterior e que depende única e exclusivamente dos movimentos da consciência. O que, a meu ver, empobrece a singularidade humana, pois a distancia da possibilidade de ser totalmente outra a partir da presença da alteridade, por exemplo. Não há em Sartre possibilidade de entrega ao Outro, de se tecer a partir do Outro como em Levinas.

Nesse sentido, mesmo quando Sartre considera e aposta na possibilidade de uma conversão do **projeto inicial** que sustenta os estados psíquicos, o homem aí considerado permanece numa mera metamorfose de si, o *projeto* que sustenta suas ações, na qual a confluência de sentidos que parte dos termos da consciência não são alterados em sua estrutura fundamental. Ou seja, não há aqui nada que venha de fora e que possa interferir no processo de mudança. A mudança é desde sempre solitária e depende do movimento que o *ego* faz *por si mesmo* sobre si mesmo, embora em alguns casos, isso se dê de acordo com a presença de um *outro*.

Sartre sabe que o outro não pode ser concebido como um objeto pela consciência e que ele não é um conteúdo e não pode ser tratado como as demais coisas existentes. Ele sabe da necessidade de escapar a toda e qualquer pretensão de dizer o que é o outro a partir e por meio de mediações de fundo realista e é ciente de que o outro não é um conteúdo. Ele não pretende cair nos mesmos erros do idealismo. Ele sabe que estamos na presença de outros diferentes e que essa diferença não pode ter por meio a singularidade da interioridade da própria consciência. Assim, não deixa de considerar que embora a análise que temos do outro transite, em alguns momentos, por uma espécie de objetivação e que uma das muitas faces do outro pode ser objetivada, a existência dele não permanece *conjectural*. Quem percebe tem que sair desse reino das probabilidades, que é o reino das

relações sujeito-objeto, e adentrar no âmbito que remeta por essência a uma captação fundamental do outro na qual ele se revele como pessoa.²⁹⁷ Sartre pretende uma relação de Ser a Ser e não uma relação de conhecimento a conhecimento. Há segundo ele uma espécie de conexão fundamental capaz de revelar o outro como pessoa, de modo diferente como é captado pelo conhecimento um ente qualquer, o que, segundo ele, seria suficiente para ultrapassar qualquer fundo *idealista*.²⁹⁸ E nesse sentido, a saída encontrada por ele, a fim de ultrapassar a diluição da alteridade do outro, seria definir a relação primeira da consciência do Eu com o outro ontologicamente definido, como relação direta entre sujeitos. E por isso, afirma pontos centrais sobre os quais se deve elaborar o pensar a respeito do *outro*.²⁹⁹ Em primeiro lugar há, segundo ele, uma compreensão implícita, pré-ontológica que encerra uma inteligência mais segura e profunda da natureza do outro e de sua relação de ser com meu ser e se a conjectura a respeito do outro não é inútil é porque existe um Cogito que lhe diz respeito; em segundo, o Cogito da existência do outro se confunde com o cogito do si-mesmo, e aí a análise do Cogito deve ser feita para que esse arremesse para fora dele mesmo, rumo ao outro, tal como arremessou para fora dele rumo ao *em-si*. Há aqui para Sartre mais uma vez a exigência de uma prova ontológica da existência do outro. O *para-si* deve entregar outro; e, por último, o que não acrescenta muito em relação aos anteriores, o Cogito não nos deve revelar um objeto-outro, mas sim um outro-sujeito, ou seja, o outro deve aparecer ao cogito como não sendo um outro eu, mas um outro-sujeito.

Sartre não é ingênuo a ponto de propor uma espécie de totalidade monodatória. No entanto, a forma como pretende garantir isso, não tem a mesma força e a mesma concretude argumentativa como a que nos conduz para a idéia de diluição do outro dentro de um mesmo esquema lógico proposto pelo Eu. E é, nesse sentido, que não há aqui nenhuma quebra ou nenhuma ameaça real à força das estruturas do cogito e da trama que constitui a consciência no mundo. Muito pelo contrário, o cogito, em sua estrutura

²⁹⁷ Cf. SN, p.327.

²⁹⁸ *A remissão de fato a um surgimento geminado em que o outro é presença para mim ocorre fora do conhecimento propriamente dito, ainda que este seja concebido como uma forma obscura e inefável de intuição; em suma um surgimento em que o outro é para mim presença a um "ser-em-par-com-outro".* SN, p.327.

²⁹⁹ Cf. SN, p.325.

fundamental e mais original continua sendo afirmado como único ponto de partida possível e como instância inatingível desde fora. Por isso, para Sartre ser-visto-pelo-outro é a verdade do ver-o-outro.³⁰⁰ Pelo olhar o outro se revelaria como aquele que se evade a toda e qualquer determinação que se mostra e se define como relação ao mundo e relação ao Eu que o tematiza. Ou seja, há uma espécie de conexão fundamental, atingida via ontologia fenomenológica, que deve se fazer de esteio a tudo o que se pode dizer do outro. Essa mesma ontologia fenomenológica há que apresentar o outro como aquele que olha e articula o mundo de maneira independente, inédita e particular. No entanto, quem é esse ser que olha senão um ser irreal, um constructo da própria consciência que o pensa. Mesmo que Sartre o afirme de modo diverso, a categorização do olhar do outro como aquele que me mortifica, me envergonha e me objetiva³⁰¹, é já indício de que categorizo o olhar do outro, que ele é, de certo modo, um objeto para mim. Ou seja, não se escapa aí ao peso dos tramites da consciência, do cogito como única realidade passível de ser considerada desde onde se mantém a idéia de uma subjetividade presa em si mesma, numa mesma continuidade *solipsista*. O olhar do outro aqui já me é carregado de sentido, sentidos propostos pelo próprio cogito, e, por isso, não há um outro concreto que se apresenta, mas sim um outro já articulado pelo eu.

Nesse sentido, mesmo considerando que é pelo outro que mudamos e que em razão do olhar do outro nos refazemos, é possível afirmar que não há aí uma real influência exterior. No entanto, mesmo que esse ser do outro seja afirmado como transcendência que condiciona o próprio ser da interioridade que o percebe, em razão do fado do *para-si* ser sempre o um *para-os-outros*, fica ainda aqui a necessidade quase solipsista de encontrar nas tramas da consciência, mesmo não confundindo consciência com conhecimento, aquilo que o outro é enquanto *em-si*. Nisso, Sartre não consegue escapar à diluição do outro a dimensão egóica desde a qual ele se revela. Isso porque o outro que Sartre considera é já filtrado pelos liames da consciência, é um outro já previamente disposto pelo ego, tanto que ele determina que se pode fazer esse

³⁰⁰ Cf. SN, p.332.

³⁰¹ *Eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do cogito reflexivo.* SN, p.335.

mesmo processo de objetivação de si pela mera suspeita da presença de um outro e não por sua presença real. Fato que em Levinas, por exemplo, está completamente fora de cogitação.

A chegada do Outro se dá, para Levinas, face-a-face via singularidade de um rosto e um olhar que se apresentam para além de toda e qualquer expectativa, isso como um acontecimento absolutamente inesperado. Rosto e olhar que são muito mais do que a composição orgânica da face e que significam instâncias de singularidade que visam tornar dita a peculiaridade da presença do Outro. Levinas, como veremos a seguir, abre, a meu ver, espaço filosófico para o Outro, para a **infinitude** de se sua singularidade e para a reverberação dessa mesma presença sobre a tessitura da consciência, a qual, segundo ele, se faz já como resposta responsável ao chamado do Outro. Haveria aqui uma entrega ao Outro, na qual nos teceríamos a partir do Outro e não a partir de um núcleo gestor de si mesmo, não a partir das tramas do *ser-em-ato*, mas passivamente em resposta ao Outro. Nesse caso, mesmo que Levinas não faça grandes descrições do Outro, mesmo que sua filosofia também se curve sobre a análise radical da subjetividade a fim de compreender os elementos fundamentais que a sustentam, ele não pretende encontrar nessa a presença prévia de um Outro como *alter-ego* ou como um *outro* já singularizado como aquele que julga e observa, como é o caso de Sartre. Em Levinas a humanidade depende da presença ativa da alteridade para se enunciar ao mundo como responsabilidade. É pela via do Outro, do chamado do Outro que a subjetividade se ergue definitivamente como humano.

Penso que Sartre dilui essa presença fecunda da alteridade e nisso compromete a subjetividade ao padecer *em-si* do que chamo mal-de-si. Sem um sentido fecundo – sem direção, porque presa a si. Mesmo que faça um esforço enorme por defender a existência de um outro não objetivado pela consciência, um outro como transcendência, penso que aí seu esforço não atinge seus objetivos. Isso porque, seu campo de ações, como ele mesmo afirma desde o início, é a subjetividade, e o modo como a partir dela e dos seus fenômenos se pode desdobrar a verdade sobre as coisas e sobre o outro, o que já é em si mesmo limitado. Ao definir o cogito como lugar de para onde

olhar, Sartre excluiu a possibilidade de um outro lugar ao sentido.³⁰² Por mais que defina que a vergonha é o indicio do outro, um outro transcendente, esse outro singularizado não tem a força de uma presença concreta, viva, e como dimensão de infinitude, como irá defender Levinas, e nisso se pode reportar às mesmas críticas de *solipsismo* que se podem fazer à Husserl.³⁰³ E é exatamente, por isso, que o outro em Sartre é um outro que acusa, que objetiva, que marca e demarca a subjetividade pela vergonha e pelo temor. O outro para Sartre promove a vergonha e a objetivação do eu olhado.³⁰⁴ Ele responde também por um excesso de sentido, um outro já sufocado e diluído na e pela consciência e seus jogos racionais.

Nesse sentido, o jogo ontológico, as regras e os papéis são aqui definidos por um cogito preso em si mesmo, no qual o olhar do outro é sempre um olhar carregado contaminado por sentidos previamente definidos, sendo singular força que diminui e mutila aquilo que sou.³⁰⁵ Uma ameaça, na qual a possibilidade de que mesmo não o vendo ele está a minha espreita. Sartre carrega o olhar do outro com o **peso** do Eu, do cogito, com a negatividade de um *Eu* ainda *preso em si* que padece do *mal-de-se*. *Peso* de um para-si preso a si-mesmo e à ação; ou seja, um *para-si* limitado às cercanias do eu, que aprisionam a consciência e a subjetividade num ciclo gestor do excesso do mal, num universo onde todas as coisas são reduzidas a probabilidades e possibilidade.

E é exatamente por isso, que Sartre desconhece a concretude de um olhar leve, desarmado, um olhar que se ergue na fragilidade e que chega imediatamente sem a previsibilidade ou da anterioridade dos esteios da consciência, sendo, por isso, capaz de fecundar antes mesmo de promover

³⁰² *Em outras palavras, na media em que me experimento olhado, é constatada para mim uma presença transmundana do outro: não é enquanto está no meio de meu mundo que o outro me olha, mas sim enquanto vem rumo ao mundo e a mim com toda a sua transcendência, enquanto não está separado de mim por qualquer distância, qualquer objeto do mundo, real ou ideal, qualquer corpo do mundo, mas apenas por sua natureza de outro.* SN pp.346-347.

³⁰³ *Assim, pelo olhar, experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar a meu respeito. O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si.* SN, p.348.

³⁰⁴ *Pois bem: a vergonha, como sublinhamos no início deste capítulo, é vergonha de si, é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o outro olha e julga.* SN, p.336.

³⁰⁵ *Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades.* SN, p.338.

qualquer reação. Sartre não considerou a força do olhar que se expressa na fragilidade de um rosto desarmado. Não considerou a força do inesperado, a agudez e o vigor do que não foi previsto e do que escapou ao âmbito do *Eu*.

Levinas ao dispor de arquétipos bíblicos como do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro, representou exatamente esse olhar que chega sem ser aguardado, que surpreende. Um olhar que não faz nada mais a não ser convocar ao *agir ético*. Essa é a grande novidade filosófica aqui. O olhar do Ouro pode vir de outras instâncias de sentido que não a de uma acusação, que não dentro de um universo onde só se delineiam *possibilidades e probabilidades* de quem não consegue escapar os limites da ação.

Nesse sentido, não me esquivo de afirmar que Sartre desconhece a possibilidade do acolhimento, da entrega e da constituição real para um Outro como responsabilidade. Sartre desconhece a entrega, a leveza de poder ser para. Disso resulta que toda e qualquer observação, ação, impressão, são na verdade diluídas dentro dessa totalidade da própria consciência em sua disposição e abertura ao mundo como elemento *para-si*. E, nesse sentido, seguindo às mesmas críticas que se fazem a Heidegger, Sartre mantém-se preso aos tramites da consciência e das suas escolhas específicas. Seu universo de sentido e possibilidades à realidade humana não ultrapassam os contornos da subjetividade em seu jogo ontológico. Por mais que essa seja transcendência transcendida, por mais que indique que esta é sempre ruptura e abertura do nada, o que se transcende *são estados da consciência para outros estados da própria consciência*. Há aqui um mesmo círculo vicioso, que, a meu ver, não representa algo novo na ordem filosófica, a não ser o conhecido **peso** angustiante do aprisionamento em si.

O que pretendo afirmar é que o homem para Sartre, embora livre, não é livre dos contornos e dos limites da consciência em sua ação para o futuro e para esse impulso de ser. É livre dentro de contornos, dos limites do próprio ego. Embora seja, indeterminada e seja dispensada de qualquer mazela *solipsista*, no sentido de que se escolhe e se determina como existente a partir e por meio da própria existência, o caminho a ser trilhado é um só e cai novamente no âmbito da circularidade do si mesmo. Escolha e consciência em Sartre são uma só e a mesma coisa, na medida em que o ser homem é precisamente as escolhas que faz originariamente. E mesmo que seja

consciente de que o homem não escolhe o mundo *em-si*, e que escolhe a sua significação, Sartre fecha toda e qualquer possibilidade de abertura ao que escapa às escolhas da consciência e ao ser. Por isso, a subjetividade aí permanece cerceada, presa a si e daí a angústia. Há angústia, pois não há sentido/direção.

O que pretendo criticar, e nisso falo desde um fundo de sentidos tipicamente levinasiano, é que em Sartre a subjetividade é expressão de uma espécie de encarceramento em si e por isso da angústia. Não há nunca uma real ruptura de si, porque toda e qualquer ruptura via instância de nadificação remete novamente para os movimentos da consciência, para o *projeto inicial* que *em-si é para-si*, para as escolhas e para ação dentro da órbita dos limites do ser. O homem aqui continua preso a si mesmo, o que dentro da perspectiva que pretendo defender não só inviabiliza se pensar numa nova possibilidade de sentido, como indica uma presença mortificante em si mesmo *no peso do existir*. Há uma subjetividade que padece do peso de si mesmo, e que, por isso, mesmo é uma subjetividade atormentada e, talvez, em razão disso Sartre não se esquive em declarar que o existencialismo propõe que **o homem é angústia**.³⁰⁶

Assim, não há em Sartre encontro fértil porque não há abertura. Da mesma forma como na prova ontológica da existência de Deus em Descartes, outra coisa não há senão um mero advento das próprias forças gestoras do cogito, em Sartre se está igualmente dentro de um cerceamento do ego. Nisso se desconhece a possibilidade que vem de alhures, se desconhece a a viabilidade de uma responsabilidade não angustiada de si, que se faz pelo Outro e na direção deste, antes mesmo da própria consciência. Sartre ignora a possibilidade de uma responsabilidade gloriosa de si, porque desconhece o Bem despretenso e simples. Ele é alheio as não razões da *benevolência* e da comunhão e, com isso, não consegue escapar ao **peso**, da **angústia** e do **medo** na solidão de quem tem que decidir tudo por si, e de quem tem agir sempre só.

Assim, se alterarmos as proposições de fundo que falam da subjetividade, colocando não a ação, mas a passividade como em Levinas, e

³⁰⁶ Cf. EH, p.7.

se retirarmos a funcionalidade da consciência como elemento já constituído quando assumimos a responsabilidade, haveria mudanças radicais quanto à proposição da **angústia** como característica primordial do homem. Nesse sentido, não seria verdade que toda escolha seja sempre angustiosa ou a responsabilidade igualmente seja sempre um fardo. Posso descobrir na singularidade da própria responsabilidade uma **leveza** e uma outra forma de estar no mundo. Posso, inclusive na benevolência, livrar-me das perseguições paranóicas ou neuróticas que em muitos momentos me fazem prisioneiro de mim mesmo. Creio que a verdadeira *cura psicanalítica* estaria aí, no voltar-se para o outro, na generosidade de quem acolhe, ou melhor, de quem está a disposição. Nesse sentido, não poderíamos pensar a responsabilidade como uma saída de si? Como um libertar-se do excesso de controle de si mesmo? Como um escapar do controle do próprio ser que sou?

Sartre não altera em sua teoria o foco central que move o modo de ser do pensamento Ocidental. O homem aí é sempre preso à necessidade da ação solitária. Embora Sartre considere a responsabilidade como entremear do sentido e do modo de como o homem se coloca no mundo, ele ignora a possibilidade de uma relação surpreendente com o Outro, e, com isso, desconhece que construímos novas faces de nós mesmos por esse estar com o Outro, mesmo que o Outro me queira mal. Em outras palavras, Sartre desconhece a **leveza** do **Bem**.

4. Levinas e a tessitura do humano

4.1 Como introdução: a face responsável do humano

Jamais compreendi, de resto, a diferença radical que se faz entre a filosofia e o simples pensamento, como se todas as filosofias não brotassem de fontes não filosóficas. Frequentemente basta definir uma terminologia insólita por palavras vindas do grego para convencer os mais difíceis que acabamos de entrar na filosofia. Levinas. **Do sagrado ao santo.**³⁰⁷

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. Levinas. **Totalité et infini.**³⁰⁸

Tecida sobre os dias nevrálgicos de um tempo em que as palavras assumem sincronia radical para dizer a insuportável continuidade de toda uma forma de pensar e de todo um modelo teórico/conceitual de se compreender e sentir as coisas e a nós mesmos, a filosofia de Levinas acusa algo do ocidente de se perpetuar em meio a mecanismos ego-centrados, alérgicos e indiferentes à exterioridade, que não representam o mais fundamental e peculiar daquilo que somos e podemos vir a ser. Segundo ele, a trajetória filosófica conhecida, balizada pelo acontecimento do ser e pela necessidade de definir um pensamento adequado às coisas via metafísica como filosofia da unidade, desemboca numa profunda persistência em si que culmina no fato de não existir nada a não ser o próprio exercício ontológico/objetivador desde o qual todas as coisas assumem sentido. Fatos que resultam num fechamento e num encarceramento vicioso em si mesmo, desde o qual se ignora a exterioridade e se prescreve à subjetividade a redundância da autonomia que remete à

³⁰⁷ Levinas. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. p. 64

³⁰⁸ TI, p.21.

impossibilidade de pensar em termos de benevolência e responsabilidade sem se recair em interesse e sem se retornar a si. A partir disso, Levinas pensa na *transcendência*³⁰⁹ e na concretude da existência humana configurada de outro modo que ser, além de toda adequação, correlação e dominação e de toda suspeita de substância, desde a qual se é capaz de pensar numa outra tessitura do humano, aberta e desinteressada, cuja significação não parte da identidade da alma e cujo mais peculiar do homem não se descreve na solidão autóctone de um pensamento em si.

A pretensão aqui é por uma face não dita do homem, uma face que se manteve oculta em meio ao interesse pelo ser e em meio ao exercício da racionalidade como tematização. Ou seja, Levinas busca a subjetividade configurada de outro modo que ser e além da essência, na qual o pressuposto do ser, seja como verbo, seja como substantivo, não mais se coloca como argumento original e fundamental. É como se a consciência humana tivesse duas faces e ele procurasse *mostrar a face oculta, ignorada, melhor, abandonada pelo pensamento filosófico ocidental*.³¹⁰ Face essa desinteressada e descentrada, alheia a toda e qualquer forma de narcisismo e egoísmo, na qual a dinamicidade ontológica não mais representam o ponto inicial e final, nem tampouco o filtro pelo qual o mundo vem à idéia. Por isso fala na *transcendência* eximida de qualquer compromisso, além da própria dinamicidade do ser e do não-ser, do ser e nada, transbordando completamente às teias de um esclarecimento mútuo como dialética, desde o qual, toda saída é ilusória e já comprometida. Por trás disso, está a crítica ao fato de que em todo sentido centrado na órbita do ser se está já em meio ao interessamento pela essência como num monólogo no qual outra coisa não há a não ser as próprias regras e os mecanismos de quem pensa, as necessidades e interesses da própria egoidade, numa solidão que se perpetua em meio à indiferença, o que é ainda insuficiente para representar o humano.³¹¹ Nisso a pretensão maior é ultrapassar os argumentos da órbita ontológica a ponto de dinamizar um novo sentido à subjetividade tecido pela

³⁰⁹ *Se a transcendência tem um sentido, não pode significar outra coisa, pelo que diz respeito ao evento do ser – ao esse, à essência, que o fato de passar ao outro que ser.* AE, p.13.

³¹⁰ Pivatto, Pergentino. *A questão de Deus no pensamento de Levinas.* p.184 In. Oliveira, Manfredo. *O Deus dos filósofos contemporâneos.* Petrópolis, RJ: VOZES, 2002.

³¹¹ *Esse est interesse* AE, p.15.

relação com o Outro, na *heteronomia*. O que vai ser dito como primazia ética, antes que a pergunta ontológica e ainda antes dos movimentos compreensivos no ser; ou seja, delineia-se aí uma face capaz de se regozijar em meio ao desejo metafísico e à responsabilidade infinita fruto de uma relação que não desemboca em totalidade. Em outras palavras, Levinas pretende delinear a face responsável do humano interessada e desejosa do Outro.

Já no prefácio de *Totalité et infini* argumenta a respeito da violência implícita dentro do acontecimento ontológico como dinâmica totalizadora.³¹² Segundo ele, o interesse pelo ser é violência que aniquila e interrompe o modo peculiar de cada um, reduzindo a singularidade a papéis previamente determinados nos quais todo ato verdadeiro é impossível e toda a decisão é já reflexo de algo *a priori*.³¹³ Fato que o conduz a acusar a *razão* - em sua forma de teoria da identidade (Mesmo) - de mero interessamento pelo ser como ser eu, regras de pensamento tecido pela via do *conatus*, como esforço de autoafirmação, donde se justificam os mais bizarros esquemas de anulação e redução da alteridade, que num contexto crítico expõe a vida ao flagelo e às peripécias do egoísmo.³¹⁴ Para ele, a ontologia no papel de *prima philosophia*, enquanto questão centralizadora interessada pelo ser, mais do que prenúncio de um equívoco, diz e revela, em sua trama elementar, a promoção de um estado de guerra e conflito estabelecido como tônica norteadora e promotora de sentido no qual o bem e a moral estão igualmente em suspensão.³¹⁵ Para ele, toda e qualquer pretensão de essência e sincronismo, configura-se aqui como o extremo da guerra.³¹⁶ Por isso, a topografia dos mecanismos vigentes na forma de sentido *teleológico* do ser, de interessamento pelo ser, na qual todas as possibilidades humanas têm seu início e fim no horizonte da ontologia como prenúncio da verdade, revela apenas a manutenção de um estado no

³¹² Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real. TI, p.5.

³¹³ Mais a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las atrair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em leva-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato. TI, p.6.

³¹⁴ O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. AE, p.15.

³¹⁵ On n'a pas besoin de prouver par d'obscur fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique... TI, p.5.

³¹⁶ L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerra. AE, p.15.

qual se vive a crise do encapsulamento no mal e no interessamento por si, como tempo alheio à possibilidade da exterioridade, alérgico à alteridade, no qual toda leitura sobre o homem é sempre tragicômica e viciosa.

Embora as palavras se teçam aí de forma acusativa, elas pretendem um distanciamento crítico dos meandros da lógica vigente a fim de afirmar que o humano não está contemplado quando se pensa em termos da dinamicidade do ego. Ele é ausente quando se coloca como cerne a questão ontológica. A verdadeira vida, dentro da dinamicidade que busca o ser das coisas e que se exercita como ontologia, como esforço em ser em meio a ação de interpelar o mundo e a realidade, não foi, segundo Levinas, ainda contemplada. A acusação é de que na metafísica da tradição, na qual o exercício e aperfeiçoamento do ser se fizeram regra, se manteve incólumes questionamentos radicais e fundamentais nos quais é possível extrapolar a órbita ontológica a ponto de desvelar outros horizontes de sentido da condição humana. Há aí uma espécie de encapsulamento e encantamento mítico³¹⁷ que impede o olhar agudo sobre ângulos alheios à lógica do ser como a própria questão da sensibilidade e da possibilidade de relação verdadeira com a exterioridade. Segundo Levinas,

na medida que pretendia combater o ontologismo, a filosofia ocidental apenas lutava por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou pelo aperfeiçoamento de nosso ser próprio. Seu ideal de paz e de equilíbrio pressupunha a suficiência do ser. A insuficiência da condição humana não foi jamais compreendida senão como uma limitação do ser, sem que a significação do ser 'finito' fosse alguma vez considerada.
³¹⁸

A partir disso, pretende algo ainda mais original que exceda os contornos da racionalidade como ontologia. A pretensão é abrir espaço para um outro contexto de discussão que preserve o rigor teórico sem ter que necessariamente argumentar a favor do ser. Isso porque, segundo Levinas, os mecanismos da razão como busca em si de respostas, não afastam o homem da barbárie e da selvageria; a paz, aí, vem se mostrando mero sonho de fácil dissolução e isso fomenta suspeitas de um outro contexto de sentido. Levinas

³¹⁷ Sobre esse tema ver: Fabri, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

³¹⁸ Fabri, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp.25-26.

chega ao ponto de dizer que a fraternidade entre os homens não seria compreensível pelos entremeios da ontologia.³¹⁹ Desse modo, Levinas questiona efetivamente toda a história dos esquematismos conhecidos e critica profundamente a filosofia na qual os múltiplos aspectos da vida e suas silhuetas subjetivas são subsumidas em idealidades postas pela própria consciência, nas quais todas as possibilidades humanas são já delineadas pelos próprios esquematismos dessa mesma consciência, a ponto da subjetividade ser pensada aí como articulação de um evento ontológico como se fosse apenas uma espécie de voz na qual o ser se manifesta.³²⁰ Na visão teórica que enquadra a subjetividade como articulação da consciência, como acontecimento ontológico movido por forças que se manifestam como “interessamento”, o humano é, segundo Levinas, um mero esquema atravessado por forças que o ultrapassam e o absorvem; em outras palavras, o homem é nisso uma mera projeção viciosa desse mesmo sistema e nada mais que isso. A partir de então, põe em xeque antigas certezas, dizendo que na proposição de um fundamento ideal à subjetividade nos distanciamos da verdadeira vida a ponto de não percebermos aí o humano do próprio homem e, com isso, ergue como possibilidade mais peculiar do humano uma enigmática intriga ética que não se permite pensar a não ser por meio da subversão da própria linguagem e dos mecanismos ego-lógicos conhecidos, fato que vai se desdobrar como novo sentido do humano. Sentido estatuído contrário à significação vigente a ponto de subverter a referência primeira no ser dizendo como o mais sutil, original e peculiar daquilo que somos tem a ver com uma trama responsável que se ergue a partir da proximidade elementar com o mundo, num horizonte existencial anárquico que se coloca para além de todo e qualquer interessamento e essência. Em outras palavras, o que fala do mais original do humano, fala exaltando horizontes delineados como sensibilidade em termos de vulnerabilidade e gozo, que resultam diante do Outro (alteridade) numa história de responsabilidade e substituição. Desde aí, penetra numa concretude humana desconhecida pela tradição filosófica ocidental acostumada com os trâmites do ser e diz de uma face tecida aquém de toda justificação e

³¹⁹ *A responsabilidade para com o outro não pode haver começado no meu compromisso, na minha decisão.* AE, p.24.

³²⁰ Cf. AE, p.157.

compromisso prévio como evento ético-existencial que resulta numa significação elementar, como significação da significação que excede a todo dito conhecido e a todo sistema.³²¹ E é exatamente por isso que pretende uma face ainda não dita do humano, uma face que nesse caso ecoa como fenômeno próprio da vida humana na qual se desenha uma estrutura meta-ontológica e meta-lógica que remete a circunstâncias que desfazem a eminência do logos e todo interessamento no ser e na consciência. Desde aí, se pode perceber que estamos diante de algo novo e subversivo. Novidade que resulta num enfrentamento ético-filosófico em relação a toda tradição do pensamento ocidental, na qual a existência humana inteira acaba sendo confundida com um acontecimento no ser em meio à exaltação da liberdade e da consciência.

Para Levinas é a ética e não a ontologia que está no papel de *filosofia primeira*. Nisso a questão fundamental não resulta de uma perfuração da realidade como consciência racional/radical, mas na exaltação e potencialização da própria disposição existencial/ética em relação ao absolutamente diferente, a qual se manifesta nas muitas histórias diárias de generosidade que sustentam a vida. A grandiosidade humana, aqui, é convocada a partir da exclamação filosófica e da redução fenomenológica ética de um simples olhar, do rosto, do que não faz número com a identidade do ser panorâmico. Essa é a grande tese que coloca como tessitura do humano a responsabilidade. O humano é exaltado, aí, não mais pela clausura de um transcendental egológico ou absoluto, não mais pela confabulação da própria razão estendida que exige essência, mas pelas pistas tecidas na e pela relação que se tem com o Outro; quer dizer, a humanidade não é passível de ser concebida apenas dentro de um tema, ela é invisível dentro de um esquema lógico ou mesmo ontológico. Isso não significa, no entanto, que a invisibilidade da subjetividade dentro de um tema, no qual pelos esquemas da consciência ela não pode aparecer, conduza a argumentos teológicos capazes de a suportar; a questão como um todo é de outra ordem, transcende à própria idéia de significação e essência tematizada a partir da consciência. Em outras palavras, o sentido perseguido não é da ordem do Dito, mas da ordem do Dizer

³²¹ Cf. AE, p.162.

ainda mais elementar e anárquico sobre o qual se sustenta a própria vida humana.³²²

No entanto, acusar a razão e a coincidência consigo na consciência, não garante ainda, no dizer de Levinas, uma nova possibilidade. Mesmo que se delineie aí um sentido alternativo na ordem de uma redução além dos horizontes da razão e da consciência, assim como fizeram Husserl e Heidegger, isso não garante que se ultrapasse a lógica excludente que é base, segundo ele, das regras e dos mecanismos da teoria como dominação. Há que se pensar em algo ainda mais radical que ultrapasse verdadeiramente os estatutos da tradição metafísica ocidental. Mesmo na ordem da abertura pré-ontológica ao ser, como faz Heidegger, como nas tramas da intencionalidade, como diz Husserl, preserva-se ainda, segundo Levinas, o interessamento pelo ser como tônica, o que perpetua um mesmo aspecto ideológico de categorização e opressão violenta em meio a um fechamento e um interessamento do Mesmo. Para ele, a intencionalidade, como correlato entre a “consciência de” e toda manifestação, domínio de uma emulsão entre espiritual/existencial, sobre o qual se erguem todas as possibilidades segundo Husserl, seguem os mesmos esquemas monotônicos e tautológicos da tradição ocidental, dilui-se dentro das estruturas intencionais da “consciência de” toda e qualquer possibilidade de encontro ou relação verdadeira com a exterioridade. Desde aí, tudo que se mostra, todo sentido e todo percebido, é já articulado pela própria recorrência intencional, tudo é já um correlato de quem o pensa. O que para Levinas é ainda vicioso. A verdade aí significa a verdade de quem pensa, e todo sujeito, qualquer que seja ele, é sempre inseparável ao que dele se pensa – *totalidade*.³²³ De modo geral, seguir-se-ia aí uma mesma lógica estatuída na necessidade do conhecimento, que, em linhas gerais, acaba sendo um esforço por surpreender no ente oposto, aquilo porque ele não é este ente, este estranho. Fato que desemboca na conhecida lógica em que

³²² No transcorrer do texto retomarei a questão do Dizer e Dito em Levinas.

³²³ Uma leitura interessante do termo é dada por Ricardo Timm de Souza em *Totalidade e desagregação*. Segundo ele, a *história do ocidente tem constituído, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização. A esta busca de neutralização chamamos totalização, e à construção dialética, imanente e com pretensão de auto-compreensão e auto-legitimação – em que convergem os resultados deste esforço de totalização – temos chamado totalidade*. Souza, R.T. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.p.18.

conhecer equivale a captar o ente a partir de nada ou reduzi-lo a nada, arrebatando a sua alteridade.³²⁴ A questão aí é exatamente um enfrentamento com o fato de que esclarecer é retirar o ser a sua resistência subvertendo-o às regras e ao jogos do Mesmo. Acusativo que Levinas lança sobre toda a filosofia, desde Sócrates, em que o ideal da verdade assenta na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. *La philosophie est une égologie*.³²⁵ Desde aí, manter-se-ia, mesmo que se diga de horizontes além da consciência, um interessamento por si revelador de circularidade e obsessão por si, nesse caso fechamento em si do qual é necessário *evadir-se*.³²⁶

Assim, mais que ir além da racionalidade da consciência, Levinas pretende ultrapassar a lógica do ser, os entremeios de interessamento pelo ser, rompendo os horizontes e os limites propostos pela ontologia, mesmo que fundamental em sua forma heideggeriana. Por isso lança a pergunta: é a ontologia fundamental?³²⁷ Segundo ele, ao definir que para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser do ente, Heidegger afirmou a prioridade do ser e essa relação resultou num retorno à idéia de essência. Para ele, Heidegger ao subordinar toda a relação com o ente a uma relação com o ser, determinou um modo impessoal ao agir, como uma relação de saber, que em sua estrutura permite o seqüestro e a dominação da alteridade, em outras palavras Heidegger subordinaria, segundo Levinas, a justiça à liberdade. A partir daí o ente perderia a sua peculiaridade e assumiria uma silhueta, perdendo o seu *rosto*.³²⁸

³²⁴ *Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade.* TI, p.34.

³²⁵ TI, p.35.

³²⁶ Em *De l'évasion*, Levinas persegue exatamente essa necessidade de ultrapassar os termos e as questões propostas pela filosofia como dinamicidade de regras ontológicas. Ver Levinas, E. *De l'évasion*. Fata Morgana, 1982.

³²⁷ Cf. Levinas, E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. (doravante EN), p.12. Nessa obra, o primeiro texto faz exatamente essa pergunta, *L'ontologie est-elle fondamentale?*

³²⁸ *O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixa-lo ser e compreende-lo. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixa-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, perde o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. Sein und zeit talvez tenha defendido uma só tese: o ser é já apelo à subjetividade.* TI, pp.35-36.

Esse é um dos pontos nevrálgicos das justificações de Levinas que se contrapõem à ontologia hermenêutica de Heidegger.³²⁹ Quando uma situação ou determinada experiência do conjunto é determinada a partir de uma totalidade unificadora, com possibilidades pré-estabelecidas, como se toda experiência fosse uma espécie de leitura exploratória com base em si e a compreensão do sentido uma espécie de exegese e não uma *intuição*, nada vem de fora, então o humano estaria apenas em si e a relação efetiva com o transcendente seria para ele interrompida. No “isto enquanto aquilo”, o que Levinas vai afirmar é que nem o isto, nem o aquilo podem dar-se fora das estruturas do discurso; tudo, de uma forma ou de outra, num sentido ou noutro, remete ao Mesmo. Fato que reduz a própria linguagem a uma espécie de expressão que não exerce papel algum na constituição da compreensão a não ser em fixar e comunicar as significações justificadas pela própria articulação do ego. No fundo, o que Levinas pretende é, exatamente, criticar toda e qualquer sorte de fechamento em torno daquele que fala e percebe, ou seja, fechamento em si, no qual se busca na articulação da consciência a exterioridade; em outras palavras, a exterioridade na interioridade, seja na organização dos termos de uma visão que vai às coisas, seja na busca interminável por adentrar na linguagem como se essa tivesse elementos etimológicos em si mesma capaz de enunciar e justificar a significação e todas as disposições de sentido.

A partir disso, o que falta, segundo Levinas, não é uma consciência aguda que extrapole os artifícios da razão e a própria confusão entre ser e ente, assim como acredita Heidegger. A crise vigente não seria apenas resultado da falta de exaltação do ser ou de uma vida envolta pelo esquecimento do ser, mas é justificada pelo fato de que dentro dessa própria trama de interessamento pelo ser há já um sentido que a caracteriza e potencializa que não é ético. Para Levinas, nas descrições que dizem que todo sentido é já decorrente do sujeito que olha um objeto dado ou mesmo de uma significação fruto da relação transcendental da intencionalidade ou da abertura ao ser como condição de possibilidade de todo fenômeno e acontecimento, se

³²⁹ Vamos com Levinas até um ponto em sua crítica à hermenêutica. No entanto, reconhecemos já em Heidegger, mas ainda mais em Gadamer, o papel fundamental do postulado hermenêutico do Mundo da Vida e tudo o que implica a construção mais ampla duma visão de sujeito, incluindo aí o elemento estético, cultural, religioso e das vivências do cotidiano das comunidades e pessoas.

reduz igualmente o universo da significação do humano a um contexto de violência e subjugação do Outro. A filosofia que fala na retidão da consciência ou na retidão no ser, como fonte de todas as significações, é ainda, no dizer de Levinas, uma filosofia teórica monológica e silenciosa, alérgica ao diálogo, *adequadora*³³⁰, visto que todo Outro aí é sempre um outro eu, e, por isso, a “verdadeira vida estaria ausente”. Todo Outro, nessas disposições, é no máximo *alter ego*, e esse enquadramento, afirmado principalmente em relação a Husserl, quando esse inaugura a fenomenologia e a busca contínua de uma intuição categorial capaz de justificar todos os acontecimentos do universo humano, e a Heidegger, no qual todo sentido é já afirmando pela anterioridade do ser³³¹, não podem, dentro das perspectivas levinasianas, abarcar o humano. Levinas tem pretensões maiores ao humano.

Nessa orientação, ele surpreende a filosofia ocidental por um acusativo que diz que a ontologia, mesmo que fundamental, quando não precedida/justificada pela ética, é expressão do *conatus*, porque se perpetua em meio ao esforço de auto-afirmação, implicando a negação do diferente e a alienação da alteridade real. E é exatamente em função da chancela do ser, do aprisionamento na ontologia, que, segundo ele, o humano ainda não teria sido dito verdadeiramente, como tampouco potencializado. Haveria uma ausência de sentido porque é sufocada a face humana tecida na relação (“sem relação”) do um-para-o-outro, o si mesmo como injunção ética radical, dis-posta ao acolhimento do que a transcende. Em meio ao ser, é obnubilada a demanda responsiva da relação com o infinito, se desconhece a responsabilidade de raiz. Essa é a face humana que Levinas deseja exaltar. Na ontologia se estaria imune e alheio a essa injunção radical; o que se teria aí, como lógica do *conatus*, é um jogo em que todos são contra todos, a multiplicidade de egoísmos alérgicos – a imanência. Por isso, a racionalidade vigente, que dormitaria sobre o sono dogmático na qual todas as possibilidades ressoam a partir da consciência e suas regras, inclui, nesse contexto, uma trama de

³³⁰ Em minha dissertação de Mestrado em Educação Ambiental/FURG/1998, *Educação, ambiente e informação*, mais especificamente no item sobre adequação e *desadequação*, busquei ressaltar como a questão centralizadora no ser é na verdade uma questão *adequadora* que formata a diferença e a singularidade de cada um à monotonia do Mesmo.

³³¹ Cf. Levinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris:Fata Morgana, 1972. (doravante HH) pp.18-19.

selvageria.³³² Aí, se desconhece, segundo Levinas, a órbita do desejo que não aspira retorno sobre si; se desconhece as aventuras do *desejo metafísico*.³³³ A potencialização do humano em Levinas vai, nesse sentido, se constituir na potencialização do Desejo pelo que não pode ser assimilado. Desejo que aponta para fora-de-si-mesmo e da ipseidade, para o estrangeiro não simétrico que se revela na proximidade de uma relação sem diluição e emulsão, na qual os componentes estão eximidos de fazer comunidade, gênero ou número – momento inelutável da revelação de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda relação) que se exprime na epifania. A base argumentativa vai se desdobrar sobre a afirmação da peculiar possibilidade humana de abertura à alteridade, de uma disposição ao Outro na forma de acolhimento e afectação daquele que não pode ser assimilado como assimilada é a verdade sobre as coisas. Desde aí, justifica o Outro como *ideatum do infinito*.³³⁴

Em outras palavras, em Levinas a ontologia como filosofia primeira não pode responder pelo humano. O mais essencial na lógica da filosofia vinda dos gregos passando pelos modernos, os estatutos que dão sustentação e impetram as condições de possibilidade sob as quais se pode *pensar*, não tem condições, segundo ele, de erigir a face humana desde o *Rosto*, pois derrapa na *complacência animal* ou cultural em si e para si. Por isso a pergunta sobre a possibilidade de se pensar o humano além do ser. E pensar, em Levinas, leva também a mais que pensar, a desejar e a agir *avant d'entendre*. A partir disso, pleiteia uma metanóia e uma inversão radical na própria fonte de inspiração do ocidente, e lança como acontecimento a *intriga*, dom e trauma da alteridade tecida para além do ser, o sentido prévio à essência. Desde aí, diz como trama de nós éticos a responsabilidade como entremeio sob o qual se ergue a subjetividade. Nisso delinea um caminho ético basilar – inspirado na matriz bíblico-judaica – para a filosofia, que pretensiosamente busca extrapolar os mecanismos metafísicos de ancoragem do homem através da identificação do real como o que é, como Ser dos entes, e mesmo na forma como isso em Heidegger conduz a uma espécie de centralização das forças investigativas na

³³² *L'Europe a mauvaise conscience et se conteste jusqu'à mettre en question sa centralité et l'excellence de sa logique, jusqu'à exalter – aux sommets de ses universalités – des pensées qui autrefois passaient pour primitives sinon pour sauvages*. EN, p.197.

³³³ *Le désir métaphysique que tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre*. TI, p.21.

³³⁴ Aos poucos retomo essa idéia. Por ora, basta acompanhar as reflexões, sugiro verificar TI, p.27.

órbita do interesse em si – mesmo na sua angústia, em que todas as possibilidades parecem exauridas na própria busca de sentido do ser, a ponto de dizer que a verdadeira vida humana não está presente a não ser dentro do contexto que a mostra como abertura responsável ao Outro. Por isso, lança mão de uma via alternativa, na qual o humano será descrito fora de qualquer participação no ser, mas pela via da responsabilidade infinita pelo Outro, como *peso ético* antes de *peso do Ser*. Fato inusitado e subversivo na filosofia, distante da reflexão e da ação na consciência contrário ao exercício da liberdade, como princípio e fim de todas as possibilidades.

Levinas assume a potencialização fenomenológica do próprio fenômeno do encontro verdadeiro e dos elementos que o suportam para além do interesse pelo ser. Isso resulta na descrição de horizontes espirituais existenciais além das estruturas gnosiológicas presentificadoras, numa abertura a um fundamento ainda mais elementar que a própria pergunta por si e pelo ser. Trata-se aí de um pensar rigoroso centrado na palavra e no acusativo ético de que todo fechamento é sempre mal, o que se desdobra em prenúncio de novos horizontes donde reluz um novo contexto capaz de orientar a razão e a vontade no universo social das ações humanas e nas suas criações. Isso, a partir de uma inspiração não helênica que determinaria condições de possibilidade à proposição do sentido do humano como trama ética recorrente e respondente, interessada pelo Outro, como que tecida elementarmente a partir do primado do rosto do Outro, antes de todo e qualquer fechamento em si, antes de todo e qualquer interesse por si. Desde aí, a grande questão norteadora, será a possibilidade filosófica do des/interessamento pelo ser e o *interessamento* pelo Outro, no que se chamará prenúncio de uma nova sabedoria, nesse caso uma sabedoria do amor, que implicará o redimensionamento e a re-significação aguda de uma série de conceitos e perspectivas caras à tradição filosófica. O humano em Levinas, diferente do homem da tradição filosófica ocidental, será dito homem responsável e *interessado* não por si, mas pelo Outro, a ponto de se tornar *refém* do Outro – responsável até mesmo pelas ações que o Outro é capaz de fazer, inclusive o mal que o Outro o dirige.³³⁵ Há nisso uma clara projeção de

³³⁵ Levinas, E. *Autrement qu'être au-delà de l'essence*. (Doravante AE) p.197.

novo sentido que, diferente de Heidegger, coloca a intersubjetividade como anterioridade e a ética como ponto fundamental; isso a partir da descrição da relação humana dentro de novos esquemas, sem a medição de um princípio, sem o anteparo de idealidades, nesse caso pura anarquia de uma proximidade sem conexão.³³⁶ Em Levinas, o rosto do Outro é significativo e fértil de sentido, tem força imperativa capaz de chamar à responsabilidade e à consciência. E, aqui também se encontra a justificativa da aproximação dele com Merleau-Ponty. Merleau-Ponty diria para Levinas, pela descrição da percepção como condição encarnada, de uma possível abertura ao mundo que não tem significação prévia a não ser pelo corpo que a suporta. Corpo como carne e sangue, que não remete a estruturas transcendentais idealizáveis capazes de sustentar as relações e toda e qualquer percepção, mas um corpo disponível, mais do que corporalidade, corporeidade pensada inseparável da própria atividade criadora. Com isso, Levinas fala não de um projeto, de algo transcendental, mas de um sujeito encarnado, exposto e afectável. Segundo ele, *la signification ne peut s'inventorier dans l'intériorité d'une pensée*.³³⁷ Por isso a exaltação de categorias como rosto, olhar, pele, ferida. Os conceitos utilizados expressam uma exata possibilidade de atravessamento, afetação ou trauma, que enunciam que pelo corpo se mergulha no mundo, se está exposto e disponível, mesmo que ainda separado em relação a ele. Embora se esteja aí, se esteja mergulhado no mundo, não há com ele uma totalidade. Em outras palavras, o estar aí permanece, segundo Levinas, delineado por um aqui inalienável capaz de responder e de assumir para si a responsabilidade pelo Outro e por todos os Outros. Ao citar Merleau-Ponty, Levinas considera que em celebrando o mundo, na abertura ao mundo como poesia, se coloca de fato um lado de cá, ao lado dos objetos, das coisas e dos seres, sem emulsão, sem diluição ou panteísmo, um ser capaz de ser afetado, atingido, traumatizado, uma singularidade como pura exposição.³³⁸ O que acaba por configurar plenamente uma virada do esquema gnosiológico que diz que o sujeito é ator, e que por trás de todo acontecimento, percepção ou fenômeno encontra-se uma significação nos bastidores do ser.

³³⁶ AE, p.158.

³³⁷ HH, p.27.

³³⁸ *Le geste corporel n'est pas une décharge nerveuse, mas célébration du monde, poésie.* HH p.27

A questão, nesse ponto, toca no cerne da própria filosofia e se encaminha a uma nova fundamentação, como se não tivéssemos auscultado ainda o mais essencial daquilo que é capaz de justificar a existência humana, como se estivéssemos presos a uma espécie de idéia tosca de nós mesmos, alheios e perdidos em meio a brumas estéreis de ledos enganos, como os homens acorrentados da caverna de Platão que se regozijam com a pseudo-realidade de uma mera fantasia.³³⁹ E, por isso, segundo Levinas, da absurdidade mesmo em meio a tantas promessas de sentido vigentes e a todas as teorias constituídas. Por essa justificativa, assumiria a tarefa de descrever a subjetividade sob um sentido filosófico-ético que se instaura pela configuração da relação entre o Mesmo e Outro como tempo imemorial e anárquico da ordem de um Dizer sem Dito. A partir daí poder-se-ia afirmar que nele se tem uma tessitura do humano, em que pela responsabilidade fruto do encontro entre o Mesmo elementar e o Outro, se tece e inaugura a face singular humana do próprio homem de um tempo que jamais foi presente e no qual a estrutura gnosiológica, o saber e a consciência são secundários.

A partir disso importa perguntar, aqui, pelo modo como Levinas inscreve a responsabilidade como sentido alternativo do humano, a fim de perceber se nisso há ou não uma centralização e uma polarização excessiva das possibilidades humanas dentro de um único contexto de culminância, quase que obsessivo e neurótico pelo Outro, o que conduziria a uma espécie de peso igualmente excessivo da subjetividade, a ponto de se dizer que a vida é nisso um drama. Suspeita essa que leva a uma necessária revisão do modo de apresentação das teses centrais do autor a fim de se tentar compreender as sutilezas de suas considerações e de como essas conduzem ao humano como dinamicidade do *um-para-o-outro* como pura responsabilidade.

A partir disso, é importante considerar, desde já, que as teses de Levinas se tecem sobre todo um drama vivido de uma época na qual as dores do mundo falam de chagas sempre abertas pela violência e pela opressão de uns contra outros em meio ao exercício da racionalidade como dinamicidade

³³⁹ *A metafísica surge e mantém-se nesse álibi*. TI, p.21.

(etnocêntrica ou mesmo instrumental) egoísta e narcisista, diante do qual, toda pretensão de alívio é sempre uma ofensa. Suas considerações, embora esperançosas, carregam consigo o peso de ter que enfrentar toda uma tradição e todo um cenário de falas prontas que se desdobram em meio a categorizações e formulações *ego-centradas* que podem ter se constituído como uma vigilância excessiva de sua parte. Levinas vive tempos de ameaça intensa e aguda da própria vida, que lançam ares apocalípticos no prenúncio do fim de todas as esperanças, as quais chamam a filosofia e a consciência à responsabilidade de ter que responder a tudo isso, e essas são marcas que, a meu ver, trazem às suas palavras certa agudez excessiva, tangenciada pelo próprio medo do descuido e da invigilância de se ter novamente uma totalidade em toda e qualquer pretensão de (liberdade) fruição. Isso não pode ser perdido de vista. De certo modo, pode-se atribuir a Levinas uma espécie de vigilância neurótica que se tece pela entranhada necessidade de justiça e por manter a responsabilidade sempre viva como eixo articulador do próprio pensar, o que, a meu ver, acaba por se refletir numa subjetividade eminentemente densa, que carrega em seus ombros o peso do mundo, assim como densas são as consciências *culpadas* dos dias do pós-guerra. Nesse sentido, não interessa aqui a diluição das críticas agudas e do drama vivido, assim como não interessa dissimular a responsabilidade da subjetividade, isso seria superficial demais, quase que uma declaração burguesa de que não se adentrou verdadeiramente em suas considerações. Não é a toa que diz numa sutil nota de rodapé em *Autrement qu'être* que suas palavras não expressam uma realidade para "*filis à papa*".³⁴⁰

Como veremos adiante, penso que Levinas tem razão em dizer que a filosofia nasce de um trauma, para depois se afirmar como pensamento desse trauma. A grande questão que lanço, no entanto, é se o peso da responsabilidade implicada dá conta da humanidade em outras facetas igualmente concretas do humano, do *Mundo da vida*, como, por exemplo, a face que cintila na leveza e na alegria de viver, na alegria implícita na própria oferta ao Outro. Nisso, não atribuo às minhas considerações a tarefa de um acerto ou de um rearranjo da própria filosofia levinasiana; isso seria

³⁴⁰ Ver capítulo 5. *Subjetivité et infini*, sub-item d. TI, p.212.

pretensioso demais. O que me interessa é abrir caminho para dizer que o peso da responsabilidade, o trauma vivido, a ferida aberta pela presença do infinitamente mais no Mesmo, é apenas uma das faces do humano responsável, um dos vértices de sentido desse ser multifacetado que chamamos homem - tecido em meio à responsabilidade. O que pretendo, no entanto, é separar a responsabilidade da necessária vertente traumática da mesma, ou seja, pretendo afirmar a Leveza anárquica da Bondade como a Leveza do próprio humano como ente de responsabilidade, sem excluir o comprometimento ético com o Outro e sem adentrar no universo que gravita sob a dinâmica ontológica ou num contexto de uma possível leitura *psicologizante*. A desagregação dos sentidos uníssonos da tradição, em que todas as considerações deveriam ser albergadas sobre um absoluto ou realidade última, na qual uma lógica exclui sempre a outra, como prenúncio dialético de uma sempre possível síntese, abre espaço para a suspeita radical e deixa como certeza a multiplicidade que permite e garante espaço para novas formas de pensar. Nesse sentido, proponho não uma defesa ou negação das idéias do autor, mas uma abertura a outra possibilidade que leva a especulação sobre a Leveza do Humano, nesse caso, uma face gloriosa que cintila no próprio brilho da glória do Bem.

Sem essa Leveza, a própria responsabilidade proposta por Levinas seria amarga demais e todos os atos da consciência seriam demasiadamente densos e sufocantes. Sem a Leveza na própria gratuidade, até mesmo a entrega que se faz ao outro se tornaria penosa, como penoso é o próprio sofrer da senescência do tempo; entorpecido pela densidade da responsabilidade, a tessitura do humano se faria sob um contexto torturante, esquecendo do evento transbordante de vida que decorrente do próprio fato de poder servir. Assim, como Abraão em sua tenda aberta aos quatro cantos, generosidade e hospitalidade, se transe na alegria de poder servir, a humanidade, a meu ver, tem um fundo anárquico de Leveza próprio da anarquia da bondade que se confunde à *condição subjetiva elementar*. Para isso, faço uma retomada a seguir daqueles que, a meu ver, são os pontos principais sobre os quais Levinas estrutura o sentido do humano na responsabilidade, a fim de verificar se a hipótese do peso excessivo como ocultamento da face humana que cintila na Leveza anárquica do Bem se confirma.

4.2 Ainda além do ser: a busca de sentido como renúncia da totalidade

Considerando que na totalidade há como que um contexto de sentido no qual os indivíduos se reduzem a forças que os comandam sem que eles o saibam, na qual as pessoas desempenham papéis em que já não se encontram, numa espécie de sacrifício de si diante de um contexto lógico/objetivador, órbita de sentido *a priori* no ser na qual a subjetividade é fadada a regras de um encantamento vicioso e mítico, prisioneira em si, no qual todo sentido e exterioridade é desde sempre uma mera projeção do mesmo, transcendente imanente, é que Levinas lança a dúvida subversiva de se toda a condição humana ergue-se sobre o estatuto e o pressuposto do ser ou se uma outra possibilidade de sentido seria viável. Se tudo que somos tem referência e assume sentido a partir das regras da ontologia e se, com isso, estamos fadados ao interessamento por si, no qual tudo é para si, ou se um outro horizonte de possibilidades à condição humana seria viável. Isso implica saber se é possível pensar filosoficamente a subjetividade além da totalidade da essência, num ente livre que se estatui sem participação, sem fazer número e sem um destino a ser cumprido, ou se necessariamente devemos nos conformar com a idéia de um contexto que nos ultrapassa e que, de certo modo, nos restringe. Em outras palavras, a pergunta é sobre a possibilidade de se pensar filosoficamente uma subjetividade “livre”, “independente” e “autônoma” no sentido de não participação de qualquer espécie de gênero e grupo e que jamais se dilui dentro de um contexto uno já previamente projetado, singularidade diante da qual se abre o mundo e na qual se tece um modo peculiar de estar aí, como existência sem contexto prévio e sem a priori de qualquer espécie. Ou seja, a pretensão é saber sobre a possibilidade de se promover os direitos de uma subjetividade livre como o vento³⁴¹ sem, com isso, renunciar à filosofia.

³⁴¹ TI, p.7.

A partir de então, Levinas ergue suspeitas que extrapolam a órbita que gravita entorno da síntese ontológica e dos aspectos cognoscitivos da consciência, da intencionalidade e da metafísica da unidade, o que, segundo ele, responde por mecanismos de interessamento por si, próprios da lógica do conatus, no fundo alérgicos à exterioridade e subsidiários da indiferença, e argumenta sobre a viabilidade da condição humana estar ligada a um outro contexto significativo de referência. Contexto esse ético antes que ontológico, de abertura e disposição, mais que ação. Isso remeteria a suspeita sobre o que é o homem para uma instância além da consciência e da presença, como se o mais original e peculiar daquilo que somos fosse ainda anterior e mais antigo que toda atividade consciente e que toda pergunta pelo ser, como se não pudéssemos encontrar aí todas as respostas para aquilo que verdadeiramente nos caracteriza e como se algo faltasse ainda por ser dito. A pretensão, nesse sentido, é por um contorno à subjetividade estatuído desde antes da consciência de si que remete conseqüentemente para ainda aquém da própria angústia, dos medos e de todo interessamento por si, porque é anterior à própria dinâmica entre ser e nada, entre ser e não-ser. O que é eminentemente novo frente a toda uma tradição acostumada ao fato de que todo sentido deve desde sempre ser pensado em referência ao ser e aos seus jogos e regras lógicas e como se além dele fôssemos remetidos para um universo fora da inteligibilidade no qual a argumentação racional não mais teria sentido e sustentação. Levinas quebra desse modo com a pretensão filosófica que busca no aperfeiçoamento dos meandros da consciência e dos aspectos cognitivos o mais elementar daquilo que somos. Sua tese é de que a peculiaridade humana, o sentido elementar que realmente nos distingue dos outros entes do mundo não pode ser encontrada no adentrar do mais íntimo da alma como um aperfeiçoamento da consciência. O sentido perseguido, a significação por excelência não é própria de um ser autóctone, solitário e em si. Em outras palavras, o humano em Levinas é já um ser de relação.

Nisso vai afirmar a subjetividade não mais como esforço em ser, centrada e interessada em si, mas uma subjetividade transida pelo Outro, como hospitalidade, acolhendo Outrem, na qual a intencionalidade, em que o pensamento permanece na adequação ao objeto, não mais define a consciência no seu nível fundamental. A partir disso, o sentido radical da

subjetividade será dito como inadequação além do ser, aquém da ontologia e ainda aquém da própria liberdade, o que é algo eminentemente subversivo para a filosofia que sempre buscou definir o homem a partir de uma força independente no mundo.³⁴² E isso, de certo modo, situa Levinas num contexto fronteiro, quase que impossível ao pensamento Ocidental, que o leva a uma necessária revisão da própria filosofia e dos seus argumentos a ponto de balizar um novo discurso em que seja possível manter a inteligibilidade filosófica ao mesmo tempo em que se possa subvertê-la e também libertá-la das determinações da tradição e da lógica que a priori define o ser como condição de todas as possibilidades humanas. Fato que se dá em meio à reconfiguração da própria linguagem sem, com isso, perder o rigor, sem perder a precisão, mas abrindo espaço para um outro contexto, para uma outra órbita de sentidos que pela ontologia é ofuscada.

A partir disso, os primeiros passos são no intuito de romper com os estatutos de interessamento dispostos pela tradição filosófica a fim de mostrar a não necessária correlação entre homem e ser. A tese aqui é de que a subjetividade não deve e não tece sua peculiaridade original no ser. Em sua grande parte, *Totalité et infini* responde exatamente por essa necessidade de discussão com a tradição ocidental grega, projetando uma intriga elementar ética evocada a partir do encontro com a alteridade na forma de rosto, que vai desembocar em desejo pelo Outro antes que interesse por si e ainda antes que a questão da intencionalidade e do ser. Para tal, traça seus primeiros passos numa crítica incisiva à idéia na qual as coisas se revelam e se mostram sempre em meio à dinamicidade do ser e da presença, donde a liberdade nada mais representa do que a impossibilidade de se deixar alienar na adesão, mostrando como há nisso uma profunda recusa a qualquer espécie de influência ou provocação desagregadora e um ofuscamento de todo um contexto de relação humana no qual não há retorno ou correlação.³⁴³ Ou seja, Levinas reivindica para além da dinamicidade do ser e das regras de interessamento na qual a exterioridade é sempre confinada às fronteiras do Mesmo, o sentido peculiar e fundamental do humano. O que implica fazer frente a todo um contexto filosófico centrado na autonomia da consciência.

³⁴² Cf. TI, p.12.

³⁴³ Cf. DEHH, 202.

Em razão disso, lida com elementos de uma meta-linguagem, em muitos momentos metafórica, no intuito de exaltar a diferença e a estranheza além das cercanias do Eu e dos horizontes conhecidos do ego, a ponto de ultrapassar o monólogo em que tudo está ao alcance do cogito. A pretensão é evadir-se de todo um discurso em que até mesmo o passado é nada mais do que uma modificação do presente e toda experiência uma mera tematização da intencionalidade que *a priori* define seus termos. Segundo ele, o enfrentamento é contra as tematizações que dizem em suas entrelinhas que a experiência da verdade é sempre um acontecimento em que tudo se encontra centralizado na identidade, na presença do ser, na presença da presença, como ênfase em si, na qual todo e qualquer movimento, ação e experiência se encontraria repousando sobre a atividade do espírito e na qual toda experiência é feita por um sujeito centrado na estrutura do eu penso. Fato justificado, segundo ele, pela idéia de que o psiquismo da consciência estaria exatamente centrado na ênfase no ser, suprema presença sem escapatória, sem subterfúgios, sem esquecimento possível.³⁴⁴ Vigília no ser em que todo acontecimento teria referência a essa mesma consciência expandida, frente a qual nenhuma exterioridade seria possível. Em outras palavras, o enfrentamento aqui é contra as estruturas teóricas que dizem e determinam que nada se consegue ou se pode chegar sem a guisa da inteligibilidade no ser, sem a conexão com a verdade íntima na forma de identificação com a verdade do ser na consciência, que no fundo é o contexto no qual todas as coisas estão à mão. Não é a toa que a verdade na totalidade é, na maioria das vezes, vista na forma de desvelamento e o ser como se apresentando ele próprio em todo e qualquer acontecimento e manifestação. Contexto no qual, segundo Levinas, se determina que toda a experiência é sempre revelação do ser como expressão de uma correlação íntima entre conhecimento e conhecido, como se o ser se coloca-se à luz em toda e qualquer manifestação. Isso justifica o privilégio da visão no mundo ocidental. Visão que se confunde ao tato como apreensão objetiva das coisas. Como se o conhecimento fosse resultado de uma visão que mergulha no mundo e nos fenômenos em busca de elementos de conexão com o ser que pensa, sem os quais as idéias e os conceitos não seriam

³⁴⁴ DQVI, p.91.

possíveis. Perspectiva na qual ver é sempre ver no horizonte, o que impede qualquer abertura para além do Mesmo.³⁴⁵ Segundo Levinas, na Totalidade, idéia e conceito coincidem, o que condiciona as relações e impede o acesso a elas de frente.³⁴⁶ É como se a cada movimento díspar, a cada fato original e a cada novo contexto, a identidade se fortalecesse em si. O eu, a ipseidade, dentro dessa odisséia³⁴⁷, sairia engrandecido porque permaneceria centrado em si e todo encontro seria no fundo um auto-conhecimento agregador de novas forças e novas fronteiras.³⁴⁸ A verdade, aí, seria, segundo ele, precisamente a vitória da agregação e da integração do desconhecido a si, numa espécie de eterno monólogo da alma com um pensamento que sempre reverberaria na primeira pessoa e que no fundo sempre se encontraria consigo mesmo no cogito.

Levinas pergunta se não se poderia pensar numa direção contrária em que a verdade implicaria uma experiência real e não projeções de si mesmo. A suposição aqui é sobre a possibilidade de se compreender um outro contexto ao próprio pensamento em que se exalta uma situação real e concreta com a exterioridade, além de qualquer previsibilidade, além da intencionalidade e aquém do correlativo do ser. Ou seja, fala-se numa filosofia entremeada com o absolutamente diferente em meio à concretude de uma relação dita metafísica, de algo que se evade do engajamento na consciência desde o qual é possível pensar em termos de inspiração e ensino num contexto ocupado com a transcendência e erigido na heteronomia.³⁴⁹ Desde aí, é possível adiantar que Levinas supõe uma aproximação original do homem ao mundo, como existência afectável, numa disponibilidade elementar que o coloca do lado de cá das coisas no sentido de que pode ser surpreendido, atravessado, atingido e ferido sem resguardo e sem previsibilidade, o que é igualmente subversivo num cenário filosófico que pretende o sujeito como centro de todo e qualquer acontecimento.

³⁴⁵ Cf. TI, p.209.

³⁴⁶ Ver TI, p.204.

³⁴⁷ Leia-se aí *Odisséia* de Homero como uma pseudo-aventura, em que se mantém aí uma navegação nos mares de si mesmo, como fortalecimento no heroísmo de si mesmo.

³⁴⁸ *O Eu continua o Mesmo fazendo dos acontecimentos díspares e diversos uma história, isto é, a sua história. E é esse o fato original da identificação do Mesmo, anterior à identidade do rochedo e condição dessa identidade.* DEHH, p.202.

³⁴⁹ DEHH, p.202.

Isso o leva a uma disputa com a totalidade e com os princípios no qual o sentido do ser é o sentido por excelência, a fim de delinear o contexto próprio em que a subjetividade se realiza. Sua pretensão gira em torno da suspeita de um significativo além do ser, uma significação, nesse caso, sem contexto, aquém do próprio pensamento e ainda aquém da liberdade, como se algo extravasasse por completo os movimentos da consciência e da experiência como tradicionalmente a concebemos. Realidade peculiar que nos lançaria a uma concretude desconhecida, radicalmente diferente dos termos do ser em ato de fundo aristotélico, a ponto de se poder argumentar a respeito de uma relação sem relação (correlação), em que se está muito mais disponível do que de prontidão. Contexto no qual, reverbera a exterioridade sem a busca de reminiscências, sem termos de uma maiêutica na qual todas as coisas têm referência no ser que pensa. Em linhas gerais, fala-se aqui da possibilidade aguda de uma realidade desconhecida e exótica aos entremeios do Mesmo, como diferença absoluta que não se permite adestrar e enquadrar a nenhum impulso reflexivo e a qualquer pretensão investigativa.

No entanto, a consciência e a dinâmica ontológica não permitem facilmente a transposição a um outro contexto. Pensar a subjetividade além da presença, aquém da consciência e da liberdade, não é uma tarefa fácil. A mudança pretendida não pode se fundamentar numa limitação ou numa imperfeição dos atos cognitivos em relação a um determinado objeto, aí se estaria ainda dentro do campo racional e das fronteiras da presença. A transgressão buscada não pode ter por referência os limites da capacidade intelectual e investigativa, como se faltasse algo para um pensamento agudo, nisso se estaria ainda dentro dos contornos da consciência. Essa via é ainda insuficiente, nela se cai novamente nos meandros da totalidade. A inversão considerada é de outra sorte, não pode ser considerada pela via da relação com as coisas e com os objetos. Não é na relação com as coisas que estaria o cerne da mudança pretendida. As coisas e os entes inertes do mundo seriam silenciosos demais para negar qualquer impulsividade da consciência e qualquer ato do ser, frente a esses se estaria sempre dentro da ação. Frente às coisas do mundo nada nega a impulsividade da consciência. Por isso, há que transportar essa suspeita para um terreno no qual a consciência e a dinamicidade ontológica sejam tolhidas, um terreno no qual a liberdade possa

ser verdadeiramente reprimida, não por uma carência ou uma falta, não por uma negatividade na qual se tem sempre presente a ação da consciência. E é desde aí que Levinas situa as suspeitas sobre a subjetividade a partir de um novo contexto de relação em que a exterioridade, como transcendência não imanente, como exterioridade absoluta, é o novo ponto forte. O que também não é uma tarefa simples. Isso passa também pela necessidade de reconfigurar a própria idéia de transcendência. A história da filosofia de fundo grego confinou a transcendência no ser. A transcendência foi pensada com referência ao ser, tendo como base a dinâmica entre ser e não-ser, entre ser e nada, entre é e não-é, o que de certo modo diluiu num mesmo contexto todo sentido. Por isso, há que pensar antes na viabilidade de um Outro transcendente alheio às forças da totalidade, com sentido fora dela e sobre o qual se tem que necessariamente pensar sobre outro viés a subjetividade. Ou seja, a pergunta aqui seria sobre a viabilidade de pensar num transcendente não imanente, desde o qual as forças de interessamento da consciência não mais responderiam como elementos de referência. Assim, se a pretensão é dizer a subjetividade evocada desde um contexto ético que tem por princípio o chamado da exterioridade, há que pensar antes sobre a própria exterioridade. Somente então seria compreensível uma circunstância subjetiva anterior ao próprio contexto da ação reflexiva e de toda experiência centrada na consciência e na presença, como acontecimento aquém de toda injunção ao ego e à ipseidade. Por isso, o termo exterioridade absoluta como transcendência, na forma de conceito de Infinito que extravasa a toda e qualquer relação e sustentação *a priori* da consciência e da intencionalidade, sem a imanência do eu penso e sem a transcendência do objeto demarcado pela consciência, é um dos conceitos basilares na composição do pensamento de Levinas.³⁵⁰ Nele o autor encontra elementos fenomenológicos concretos além da anfibologia entre ser e ente, capazes de sustentar um outro contexto de sentido às relações humanas e à subjetividade. Contexto em que se subverte a ontologia como *prima philosophia* e os meandros de interessamento em si no qual se estrutura a quase totalidade da inflexão filosófica no ocidente. Em outras palavras, o conceito de transcendência, como idéia do infinito, será

³⁵⁰ *La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son statut d'infini.* TI, p.213.

para Levinas argumento basilar na desagregação da totalidade da ontologia e contexto desde o qual se delinea um outro sentido à subjetividade. Diante do infinito, segundo ele, a totalidade do ser se quebraria; romper-se-iam antigos laços no qual saber e poder se confundem com a redução do Outro ao Mesmo e se mostraria uma face desconhecida do humano, nesse caso uma face interessada pelo Outro, antes de qualquer espécie de interessamento por si. Contexto além dos esquemas racionais-cognitivos e de toda correlação a priori, mostrando viável um acontecimento surpreendente sem o anteparo das estruturas egológicas e o mais importante, sem o anteparo do ser.

No entanto, para descrever um transcendental não imanente é preciso antes ultrapassar a dinamicidade que coloca num mesmo plano pensamento, significação e ser; é preciso separá-los para mostrar que não há aí correlação inevitável e injunção de qualquer espécie e que é possível um pensamento que extrapole qualquer interação com a idéia da realidade que o fomenta, sem que nisso se adentre num contexto de discussão irracional, fora de uma argumentação coerente. O que não é uma tarefa fácil, visto que essas questões estão comumente juntas e são admitidas como sinônimos e separá-las exigiria uma virada epistemológica radical a ponto de ultrapassar termos conhecidos que se constituem sustentados pela primazia da capacidade cognoscitiva. Por isso, Levinas vê necessário argumentar sobre a viabilidade filosófica de um significante além dos pleonasmos e equivalências que se justificam na identificação do pensamento do significado com o pensamento do ser, para com isso indicar um outro contexto reflexivo em que é possível pensar sem ferir a absolutidade do pensado. A pretensão é por uma situação em que se resguarde o pensado em sua novidade e em sua originalidade, sem o entremeio com o ser, mesmo num fundo pré-ontológico de uma ontologia fundamental como o define Heidegger, para que nisso se constituam possibilidades de novos termos ao pensar, o que conseqüentemente o conduz ao problema do sentido, erguendo a pergunta se seria possível pensar num sentido sem a equivalência da essência, sem o esse do ser.

4.3 Em diálogo com Descartes

A partir disso, Levinas se debruça sobre a conhecida meditação cartesiana a respeito da *idéia do infinito*, na qual Descartes afirma Deus como Outro³⁵¹, ser *eminente*, transcendente não imanente, *ideatum* além dos contornos do Eu e de toda idéia que o pensa, e nela encontra elementos filosóficos férteis capazes de lançar luz sobre a possibilidade da evasão do contexto argumentativo no qual se mantém fixadas na adequação da consciência e na dinamicidade *noético-noemática* o sentido filosófico conhecido pela tradição e, conseqüentemente toda resposta à pergunta por quem somos.³⁵² A grande questão, nesse ponto, gira em torno do fato do eu que pensa poder dar-se conta de um modo de relação que não é aquela que liga o continente ao conteúdo, mas uma relação na qual existe a prioridade de algo, nesse caso o *infinito*, em relação à idéia do ser e à ontologia e ainda em relação à si, desde a qual se ultrapassa os limites do próprio ego e de toda intencionalidade. Ou seja, ao dizer a *idéia do perfeito*, que é a *idéia infinito*³⁵³, como idéia excepcional, Descartes argumentaria a respeito de um sentido não convencional de desproporção em que visando ao que não se pode conter se desagregaria, segundo Levinas, a coação e toda adequação do *visível* à *visada*. Desde aí, estampar-se-ia uma forma de relação irreduzível à previsibilidade da consciência e da intencionalidade e que só é passível de ter sentido a partir da exterioridade.³⁵⁴ O *infinito* como *idéia do infinito* seria, assim, a marca em nós de um contexto de ruptura da própria dinâmica de assimilação classificatória em que tradicionalmente saber e poder se confundem e o fato

³⁵¹ ...é preciso dizer que a tradição do Outro não é necessariamente religiosa, que ela é filosófica. DEHH, p.208. A partir desse comentário Levinas faz referência ao Bem acima do ser em Platão e a respeito da idéia do infinito em Descartes.

³⁵² O que é, portanto, a “*Idée de l’infini*” em Descartes? Trata-se novamente de uma “*questão de fronteiras*”. A idéia do Infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar de-mais, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da Totalidade pensante. Souza, R.T. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre : EDIPUCRS,1999. p.85.

³⁵³ A idéia do perfeito é a idéia do infinito. TI pp. 31 e 41.

³⁵⁴ Ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na idéia do infinito, não é apreendido; essa idéia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude. DEHH, p.209.

excepcional que ensina sobre a diferença entre a objetividade e a transcendência. Desde então, o pensamento descobriria a capacidade de pensar mais do que pode conter, sem desdobrar em conteúdo o próprio pensado, donde se vislumbra presença por um lado e distância por outro; presença como relação, mas sem correlação, pensamento extravasado ao mesmo tempo em que atravessado pela transcendência, desde o qual se rompe o círculo vicioso da imanência e a órbita do ego a ponto de se implodir a pretensão de validade universal e o caráter original da intencionalidade. Ou seja, pela meditação sobre a idéia de Deus, Descartes delinearía um percurso extraordinário que desemboca na ruptura do *eu penso*. A consciência sofreria aqui uma espécie de trauma, como se fosse incapaz de fechar sobre si o círculo do conhecimento.³⁵⁵ Fato que implica na evidência da diferença absoluta que significa/ensina antes de tematizar, o que necessariamente conduz ao desafio de compreender os próprios limites da coerência racional a ponto de destruir toda e qualquer idéia de participação. O que, segundo Levinas, contraria também as teses da filosofia da existência na qual se recupera a distância entre cognoscente e conhecido através do enraizamento prévio no ser ou em instâncias anteriores à consciência como é o caso da intencionalidade em Husserl.

O infinito seria, assim, a expressão da renúncia de qualquer espécie de totalidade e de qualquer forma centralizadora ao pensamento, delineando um caminho fora do Mesmo, como contexto não contingente, em que é possível pensar além da identidade e dos esquemas da representação. Em outras palavras, a *idéia do infinito* representaria a necessária abertura a um outro contexto de discussão em que novos horizontes de sentido se descortinam pela exata desagregação de que toda realidade é sempre uma realidade coetânea à presença da consciência. Isso indicaria uma forma importante de subversão da própria metafísica da tradição sem que haja nisso recalçamento sobre o *inconsciente*.³⁵⁶ Contexto de uma realidade heterônoma além dos limites do eu, que indica um instante de significação que extravasa os limites da eguidade, e que remete a horizontes esquecidos de uma intriga

³⁵⁵ Cf. DQVI, p.94.

³⁵⁶ Cf. DQVI, p.94.

espiritual que não coincide nem com o *movimento marcado pela finalidade, nem com a auto-identificação da identidade*.³⁵⁷

A *idéia do infinito*, o infinito no pensamento, romperia, nesse caso, a atualidade do cogito, e remeteria também à passividade mais passiva que toda passividade desde a qual é possível pensar numa instância afectável capaz de ser ensinada, *como a passividade de um traumatismo sob o qual a idéia de Deus fosse colocada em nós*.³⁵⁸ Ora, se a idéia do infinito foi implantada em nós a partir da exterioridade, numa relação sem correlação, se o sentido de desproporção indicado afirma uma situação mais antiga que a racionalidade e a presença, essa só pode indicar uma condição de pura passividade desde a qual se está disponível e vulnerável.³⁵⁹ Nisso, Levinas interpreta a *idéia do infinito* como re-significação do próprio interessamento da consciência para mostrar que originalmente se está muito mais disponível do que de prontidão. Ou seja, a subjetividade humana no seu sentido mais elementar é desinteresse, abertura e disposição afectável. Embora Descartes não tenha prosseguido suas investigações nesse sentido, já que o que lhe interessava era a clareza e a distinção matemática das idéias, a *idéia do infinito* abre novas perspectivas sobre a própria condição elementar da subjetividade que, segundo Levinas, mostram um contexto precioso para toda a fenomenologia da consciência.³⁶⁰ Já aí se poderia especular sobre a humanidade e sobre o próprio estatuto criatural, sobre como se constitui a *separação*, que aqui vem ser a condição para se falar em implantação e em ensino, só se ensina a um ente separado, distante de nós, e sobre que condições é possível pensar numa significação na forma de ensino, posteriormente dito por Levinas como traumatismo.³⁶¹ A *idéia do infinito* remete, nesse caso, o pensamento ao próprio tempo da criação, para o instante enigmático em que se implanta a significação, contexto não coetâneo à consciência; anarquia além da presença,

³⁵⁷ DQVI, p.14.

³⁵⁸ DQVI, p.96.

³⁵⁹ Ainda a respeito das meditações cartesianas Levinas utilizando as palavras de Descartes diz: *a terceira meditação anuncia que tenho de certo modo em mim, primeiramente a noção do infinito do que do finito, isto é, de Deus que de mim mesmo, isto só pode ser como a passividade da consciência ... passividade inassimilável à receptividade*. Cf. DQVI, p.96.

³⁶⁰ Cf. DQVI, p.14.

³⁶¹ *Do lado do eu separado, a idéia do infinito é a possibilidade mesma da separação, mas também de dar-se conta do próprio estatuto criatural, o que já afirmava Descartes*. Susin, L. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. pp.223-224

posteriormente dito como passado que jamais foi presente, passado de pura passividade desde o qual surge a necessidade de perseguir um novo estatuto ao próprio psiquismo e à subjetividade, num embrenhar-se aos recônditos mais sutis e originais capazes de justificar uma nova leitura do humano.

A partir disso, a *idéia do infinito* de Descartes remete em Levinas às seguintes questões:

a) à evidência de um transcendente não imanente – *infinito* como exterioridade absolutamente alheia ao ser e aos tramites da consciência e da identidade, como elemento que aponta para a ruptura dos processos totalitários e do círculo da imanência no qual toda realidade é sempre uma monótona presença de si nas coisas. Conteúdo que transborda a todo continente e que rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo;

b) à *separação* como condição elementar desde a qual se pode pensar num transcendente não imanente e na relação sem correlação na qual surge o sentido, o que indica a necessidade de resignificação do próprio psiquismo. A separação será aqui um conceito fundamental. Sem a constituição de uma distância real entre os seres se estaria dentro de uma espécie em que todas as possibilidades recairiam desde sempre sobre a *idéia* de substância. A *idéia* da separação será em muito momentos usada por Levinas como sinônimo da santidade, santidade como o absolutamente separado;

c) à *significação* fora dos processos da imanência da consciência, como ensino antes de qualquer tematização e interesse que exige elementarmente um contexto de passividade e vulnerabilidade como abertura e disposição. Ou seja, se há a evidência de algo que extrapola a imanência esse vem ainda antes da própria *idéia* de si, num contexto de passividade no qual há significação antes de toda e qualquer tematização. Se fosse ao contrário, toda significação seria já viciada pelo contexto em que ela se daria.

O que remete para:

d) o estatuto criatural, na evidência de um tempo anárquico além da presença, que é na verdade o contexto anterior à própria ação consciente como disposição afectável desde o qual se pode falar em ensino.

Por outro lado, embora perceba a insuperável contribuição cartesiana quanto a descrição de um transcendente não imanente, desde o qual se pode

chegar a pensar em termos de uma ruptura da sempre presença da consciência, como desembriagar-se de si e do contexto desde o qual todas as questões surgem pelo viés da articulação racional, a ponto de se chegar a termos de uma passividade anárquica disponível e afectável, Levinas afirma que em Descartes o infinito descrito permanece ainda como um objeto do cogito, nesse caso um objeto infinito, fruto de um contexto reflexivo eminentemente teórico no qual, mesmo descrevendo com absoluto rigor um ente que é *eminente*, não se teria escapado ainda do vocativo do ser, ou seja, não se teria escapado da imanência. Em outras palavras, Levinas fixa-se no fato de que em Descartes Deus é um *ser eminente* e, desse modo, um ente ainda dentro da órbita do ser, e, por isso, ainda dentro da lógica do Mesmo.³⁶² A exterioridade, nesse caso, não poderia ser dita como absoluta, mas já um desdobramento da própria finitude e a partir disso, Levinas lança a suspeita de se a desproporção considerada pela evidência da *idéia do infinito* em nós e se o adjetivo *eminente*, não remeteria para ainda além da ontologia.³⁶³ Sua pretensão é levar às últimas conseqüências a suspeita sobre a exterioridade e sobre a própria infinitude, num contexto de radicalização além de qualquer resquício solipsista. E, desse modo, pergunta se o Infinito não é transcendente inclusive em relação ao ser, se a exterioridade absoluta considerada pela *idéia do infinito* não rompe inclusive com o contexto sutil de imersão na ontologia. O que é na verdade a pretensão por um pensamento ainda mais agudo e radical à própria idéia de desproporção levantada por Descartes. É como se Levinas assumisse a *idéia do infinito* e determinasse que essa só tem sentido além do ser, ou seja, fora da ontologia e de toda e qualquer forma de teleologia. O que desemboca no fato de que o infinito aqui é um infinito pensado para além do ser e de toda e qualquer imersão na ontologia. E é a partir disso que lança a pergunta por *quem* implanta a infinitude. A figura de Deus em Descartes não mais seria suficiente, essa já estaria por demais contaminada pelas peripécias do ego e assim como os santos dos altares dos homens de pouca fé, já seria por demais passivo e inerte.

³⁶² *Seja como for, Descartes, mantém aqui uma linguagem substancialista, interpretando o incomensurável de Deus como um superlativo do existir* DQVI, p.94.

³⁶³ Cf. DQVI, p.94.

Nesse mesmo itinerário, não deixa de perceber também que na pretensão cartesiana de definir idéias claras e distintas, em declarando o *infinito* como uma idéia em nós, nesse caso como *idéia do infinito*, Descartes conduziria também a um aprisionamento à *idéia*, que também não escaparia às tramas da totalidade. É como se a *idéia do infinito* permanecesse aí também excessivamente teórica, recaindo numa contemplação intelectual que desemboca num saber no qual o *Infinito* é dependente em relação à *idéia* desde a qual ele se manifesta.³⁶⁴ Como se houvesse nisso uma implicação da transcendência na esfera do ser, em outras palavras uma também implicação da transcendência na imanência em função agora do contexto em que ela se produz, como comprometimento aviltante à própria *idéia*, fato que, segundo Levinas, mostraria já a diferença radical do sentido da transcendência filosófica à transcendência das religiões. Nessa última se teria um caráter *taumatúrgico* vivido, sentido, antes de ser cogitado, que levaria a suspeita de que a *idéia do Infinito* remete não só para o fato da exterioridade absoluta (alteridade), mas para uma instância ainda além de toda *idéia*, para ainda além da órbita do eu e de qualquer resquício de si, o que projetaria a necessidade de um caminho ainda mais radical desde o qual se possa pensar sobre o próprio infinito em nós sem que esse se contamine pela imanência.³⁶⁵ Não é a toa que em *Totalité et infini* Levinas use o termo religião para expressar o laço entre o Mesmo e o Outro sem que nesse laço se recaia em totalidade.³⁶⁶ Em outras palavras pergunta se não há um caminho para ainda além da *idéia*.

Nisso especula a respeito de *como* surge em nós a desproporção entre pensamento e pensado, como surge o pensamento sobre o infinito no finito e sobre que perspectivas a *idéia do infinito* se implanta. Em síntese, ele suspeita do viés que diz que é como *idéia* que em nós se implanta a infinitude. Esse caminho lhe parece por demais dependente das estruturas cognoscitivas que o declaram e da visada intencional que o pensa, o que conduziria a um novo recalçamento da exterioridade na totalidade do Eu. É como se no fundo percebesse que a *idéia do infinito* quando pensada em relação a Deus e erigida pela via do cogito acabasse por manter seu conteúdo ligado à *idéia* e com isso

³⁶⁴ Cf. TI p.82

³⁶⁵ Segundo Levinas, em Descartes, o cogito que assenta em Deus subordina-se à livre adesão da vontade, inicialmente dona de si mesma. Cf. DEHH, p.212.

³⁶⁶ Cf. TI, p.30.

ligado à imanência, como fruto de uma reminiscência da presença do pensamento, como um momento fundamental confundido com o cogito, o que reconduziria novamente a transcendência para dentro do espaço conhecido e ordenado do Eu.

Determina-se, assim, a fundamental diferença entre os modelos cartesiano e levinasiano de Infinito, não obstante suas notáveis semelhanças. A inspiração dessa diferença tem a ver com o modo pelo qual cada um intenta preservar a especificidade deste termo. ...*A figuração de uma infinita distância entre o infinito e o Sujeito finito é inconciliável com o mito do espectro das idéias. O infinito no sujeito: *contradictio in adjecto*, cuja concepção somente foi possível pelo fato de o filósofo permanecer acorrentado à sua própria Totalidade racional.*³⁶⁷

Isso o leva à conclusão de que a desproporção entre *cogito* e *cogitatum*, na qual se revela a separação radical entre pensamento e pensado, na evidência do fato do pensamento ter recebido de fora o que o fomenta, sendo, por isso, *ensinado/inspirado*, descreve no fundo um modo de relação que não corresponde a uma *visada intencional*³⁶⁸ e que tampouco deve algo à medida da idéia como deve em Descartes a *idéia do infinito*.³⁶⁹ A verdade buscada agora não mais tem a ver com o universo da alma. Não é na alma humana, nas suas qualidades, em suas supostas características e em seus movimentos que se encontra a chave que justifica a evidência da *idéia do infinito* em nós. Ela extrapola os horizontes conhecidos da identidade e discorre sobre possibilidades que se mantêm alheias às tramas do Mesmo. Se há um sentido na *idéia do infinito* ele vem de fora do próprio contexto da *idéia*, chega surpreendentemente por um viés inesperado não suportado pela razão e não contextualizado pelas estruturas intelectivas, e por isso Levinas fala numa textura traumática vivida e sentida antes que pensada. Para ele, o infinito não é objeto de contemplação, não está à medida do pensamento que o pensa, como à medida da razão estão todas as coisas que se anunciam na luz dos conhecimentos científicos. *A idéia do infinito consiste num pensamento que em todos momentos, pensa mais do que pensa.*³⁷⁰

³⁶⁷ Souza, R. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p.87

³⁶⁸ *Não é na finalidade de uma visada intencional que penso o infinito*. DQVI, p.15.

³⁶⁹ A esse respeito ver o texto de Souza, R. Timm. *Sujeito, ética e história*.

³⁷⁰ DEHH, p.212.

4.4 Socialidade e infinito

[...] a idéia-do-infinito-em-mim – ou a minha relação com Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o outro.

Levinas. *De Dieu que vient à l'idée*.³⁷¹

No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus.

Levinas. *Éthique et infini*.³⁷²

O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como Desejo.

Levinas. *Totalité et infini*.³⁷³

A partir disso, ao perseguir o rastro da *idéia do infinito*, do mais no menos, considerando que a transcendência afirma por si a insuficiência das regras lógicas conhecidas e os limites da ontologia e da metafísica da tradição como filosofia da unidade, no qual todo transcendente é sempre um transcendente imanente, Levinas pergunta: em que consiste então sua realidade em nós? Se a evidência da exterioridade, se o absolutamente Outro ou *infinito* não pode ser buscado na identidade da alma, nem tampouco num contexto dialético, porque a transcendência não é disponível à medida da alma, sob que condições deve partir então a investigação? Se o *infinito* não é um objeto do conhecimento, visto que desse modo ele seria reduzido ao olhar que o contempla, se não pode partir do Mesmo *nem de uma necessidade do Eu que avalia seus vazios*³⁷⁴, como tampouco pode ser uma exterioridade com sentido formal asséptico, como asséptico é um objeto infinito e se a separação e a distância são condições da própria infinitude, revelando a impossibilidade de uma união que desemboque em correlação entre cognoscente e conhecido,

³⁷¹ DQVI, p.15.

³⁷² LEVINAS, E. *Éthique et infini*. Paris: Fayard e France Culture, 2000, p.86.

³⁷³ TI, p.42.

³⁷⁴ TI, p.56.

indicando com isso a impossibilidade de um enraizamento e uma confusão no ser, o que deve ser então analisado? Sob que condições é possível um conhecimento que não se desdobre em totalidade e sob que argumentos se pode então pensar em algo que é presença e que não tira seu sentido nem da imanência da consciência e nem da imersão no ser?

Diante disso, Levinas re-significa o próprio contexto em que se dá a *idéia do infinito* em nós e diz que essa só pode ser compreendida na *experiência concreta* da relação heterônoma com o Outro homem, ou seja, na socialidade.³⁷⁵ Socialidade que é aqui a banal experiência de uma relação sem correlação entre o Mesmo e o Outro, sem que o Outro seja determinado pelo Mesmo e sem que essa experiência recaia sobre uma forma de desvelar, na qual o infinito significa de modo peculiar não asséptico como asséptico é o conceito teórico em que a exterioridade é desde sempre circunscrita aos horizontes conhecidos da identidade. Ou seja, Levinas des-formaliza a noção do infinito no finito e afirma que é na experiência concreta da relação entre os homens, na heteronomia, como contexto ético primordial, em que há relação em meio à separação, que se efetiva a noção do infinito e se derruba a vigilância do Eu, abrindo-se perspectivas inusitadas a uma consciência que há muito se exercita acostumada às fronteiras e aos horizontes delimitados pelo Ego. É na relação com o Outro que Levinas vai buscar agora os termos que escancaram a identidade e a mostram aberta e disponível ao infinito, na capacidade de acolher uma presença que a extravasa. Desde aí, pensa em termos de uma subjetividade que se configura na *experiência*³⁷⁶ ética com o Outro, com a alteridade. Experiência que, nesse caso, é rica de sentido a ponto de configurar possibilidades jamais passíveis de serem previstas por uma alma solitária e que é ética porque se retira do pensamento e das regras de interessamento movendo-se fora do conhecimento objetivo e fora do ser. Experiência que vai desdobrar-se em Desejo e responsabilidade que, nesse

³⁷⁵ *A idéia do infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta idéia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. O pensador que tem a idéia do infinito é mais do que ele próprio, e essa valia não vem de dentro, como no famoso projeto dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar.* DEHH, p.209.

³⁷⁶ Levinas justifica o termo experiência num sentido radical que expressa a relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se ao Mesmo. Cf. DEHH, p.209.

caso, seriam os únicos movimentos da alma humana que não encontram justificativa na identidade.

Levinas fala assim numa aspiração e disposição sem *a priori* e, por isso mesmo excepcional contexto não objetivo, em que um novo sentido se instaura.³⁷⁷ É como se a *idéia do infinito*, como entrada no esquema teórico de uma *idéia* que tem um *ideatum* maior que a objetividade, apontasse agora para uma experiência concreta num âmbito eminentemente metafísico e meta-fenomenológico, nesse caso Desejo e responsabilidade infinita pelo Outro, que vai afirmar no fundo que a identidade é animada pela alteridade. Ele retorna aí a uma esfera primordial que denomina de Mesmo e diz que sob esta repercute a presença excepcional da alteridade repercutindo numa inversão, nesse caso a inversão da lógica do *conatus*. Em outras palavras, o Desejo é, nesse caso, a marca de um pensamento que pensa mais do que pensa e que nasce do Desejável, é revelação.³⁷⁸ Surge e se produz alheio a qualquer movimento do Eu. A esfera primordial, o Mesmo, seria assim, susceptível ao absolutamente Outro, que nesse caso vem como apelo, revelação sem qualquer correlação. Levinas pretende, assim, ultrapassar qualquer espécie de horizonte *a priori* sob o qual a relação com o Outro poder-se-ia efetivar; ou seja, não há aqui o anteparo do ser, da ontologia e da compreensão. *A revelação, em relação ao conhecimento objetivante, constitui uma inversão.*³⁷⁹ Revelação que é, nesse sentido, apelo e que se instaura na linguagem como um vocativo que nasce do Outro, de uma interpelação a partir do Outro.

Referindo-se às questões de Paul Valéry em *Cantique des Colonnes*³⁸⁰, em que, inspirado pela análise de Platão a respeito dos prazeres puros que descobre uma aspiração que nenhuma carência prévia condiciona, esse faz menção a uma forma de aspiração sem defeito e sem falta, Levinas considera que o Desejo por Outrem é exatamente uma disposição não condicionada e jamais justificada, que nasce num ser feliz que não necessita de nada ou, mais exatamente, para além de tudo o que lhe pode faltar ou

³⁷⁷ Cf. TI, p.56.

³⁷⁸ *O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu “objeto”, é revelação.* TI, p.56.

³⁷⁹ TI, p.63.

³⁸⁰ Cf. HH, p.48 e também DEHH, p.233.

satisfazer.³⁸¹ O que descreve uma espécie de transbordamento da consciência em que se extrapola a lógica centrada no *eu penso* por um sentido que se determina agora sobre a trama do *eu posso*.³⁸² Ou seja, o Desejo seria uma necessidade de quem não tem necessidades, uma necessidade luxuosa, de um ente feliz.³⁸³ O que é sustentado em *Totalité et infini* pelo fato do contexto da criação *ex nihilo* de um Eu dotado de vida pessoal, eu como ateísmo que não tem falta de nada e que não se integra a nenhum destino.³⁸⁴ O que implica necessariamente o redimensionamento do próprio registro original do psiquismo humano. Cabe frisar que para Levinas o ser é mal e todo movimento ontológico não justificado pela ética é violência e selvageria. Sendo assim, somente num contexto em que se dá a separação e individuação de uma identidade que nada deve ao Outro nem ao ser, nem dialética nem logicamente, como ateísmo puro igualmente transcendente, como ipseidade em condições de acolhimento, que se pode pensar num ente capaz de caminhar através do Desejo.³⁸⁵ Nisso o que se faz é um abandono do modo de pensar à guisa das relações da consciência intencional ou objetiva e se adentra num contexto em que é possível pensar numa relação com algo que é em-si, ou seja, absolutamente Outro, isso a partir da reconfiguração do próprio registro primordial desde o qual se sustenta a subjetividade. No Desejo se estaria disposto ao absolutamente Outro, nele haveria relação sem correlação, nele se estaria num contexto relacional sem que haja adequação do Outro ao pensamento que o pensa que inverte os termos do movimento em que tradicionalmente se pensa uma relação e diz que no primeiro momento há passividade da identidade e que é do Outro que surge todo movimento e toda animação. É do apelo do Outro que surge todo sentido.³⁸⁶ Em outras palavras, se no Desejo tem-se a relação por excelência, em que se preserva a separação dos termos da relação, esta não parte de uma ação do mesmo; ou seja, o infinito em mim significaria de algum modo a passividade em que se

³⁸¹ *Desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa* TI, p.57.

³⁸² Cf. TI, p.224.

³⁸³ *O Desejo é desejo num ser feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa*. TI, p.57.

³⁸⁴ Cf. TI, pp.57,58.

³⁸⁵ Cf. TI, p.54. No capítulo seguinte desenvolverei com maior atenção essa idéia ela é fundamental na compreensão a experiência heterônoma.

³⁸⁶ Cf. TI, p.63.

desconcerta toda coação e toda adequação do eu que pensa, a relação pensada agora é movida pelo Outro.

Desde aí fala numa instância de discurso com o Outro em que se foge de toda retórica e de toda demagogia e se busca compreendê-lo não de viés, mas de frente, em que se desprende de toda objetividade para um contexto em que o Outro se expressa, em que o *Outro enquanto outro é Outrem*.³⁸⁷ O Discurso seria requerido aí para deixar o Outro ser, o que para Levinas é um contexto de justiça. No Discurso o Outro se apresenta, é presença, mas sua presença não se desdobra em tema, se instaura, mas para além do conhecimento objetivo e, por isso, significa. Outro que não é um alter-ego, mas o *alter* do ego, que não está em relação com o ser e, por isso, foge ao acesso do conhecimento e da atividade intelectual e que não se distingue do Mesmo por uma determinada qualidade que no fundo anularia a alteridade. Outro que é intocável, inadequado, inefável e completamente alheio aos interesses e poderes do Mesmo porque nada tem, nada pode.³⁸⁸ Para Levinas, o Outro é o infinitamente transcendente, infinitamente estranho, estrangeiro e livre³⁸⁹ que rompe com toda e qualquer possibilidade de apreensão e intelecção, além e aquém da vontade, da liberdade e da razão, e que ao mesmo tempo está em frente, é *rostro*³⁹⁰ que se manifesta, fala e se revela e nisso inspira, não é in-diferente, mas é simultaneamente presença e transcendência – *epifania*, que se opõe sem antagonismos a todos os poderes do Mesmo, sendo, por isso, capaz de pôr em causa e animar.³⁹¹ Nesse contexto, o Desejo é já resultado da relação com o rosto do Outro que cura da alergia da exterioridade.

Nesse sentido, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, relação do pensamento com aquilo que ultrapassa sua capacidade, com que a todo momento se mostra para além de toda adequação, é aqui acolhimento do rosto do Outro. Acolhimento daquele que se recusa a todos os

³⁸⁷ Cf. TI, p.67.

³⁸⁸ *O absolutamente outro é Outrem: não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem.* TI, p.28.

³⁸⁹ Cf. TI, p.28.

³⁹⁰ *Chamamos rosto à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente.* DEHH, p.211.

³⁹¹ *A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro.* TI, p.213.

poderes do Mesmo, que se recusa a toda assimilação e que por isso tem, segundo Levinas, uma estrutura positiva: ética.³⁹² O rosto do Outro fala e convida a uma relação sem paralelo, desde a qual se inverte qualquer forma de interesse e se instaura uma nova significação. Nisso o discurso seria a experiência pura da relação social desde a qual surge a significação por excelência que anima a própria subjetividade. Relação com o infinitamente transcendente, livre de toda associação, de toda interpretação e correlação, que tem aqui a capacidade de solicitar e apelar - animar. Animação além da consciência e da presença donde se adentra numa relação de justiça. O *Discurso* representa, nesse caso, o contexto em que toda participação está suspensa e cuja virtualidade se inscreve no mais elementar da condição humana desenvolvendo sua existência.³⁹³

Em *Totalité et infini*, Levinas especula a respeito da alteridade, de como se pode perceber a diferença absoluta do Outro e nisso chega aos arquétipos bíblicos do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão como representações de quem nada tem, de quem se cobre da nudez fria e faminta na impossibilidade de um teto para se abrigar, mas que nessa nudez assume a altura de quem pode motivar, cativar e excitar.³⁹⁴ O infinitamente Outro, para Levinas, nos solicita e apela para nós. E a proximidade com esse ser que nada tem, cujo rosto é expressão de miséria, epifania e transcendência, significa positivamente que a relação metafísica aí é um comportamento ético que foge a todos os atributos do conhecimento. Nisso se subverte o próprio sentido em que o transcendente se manifesta e diz que é na fragilidade que se encontra agora a fonte de sentido em que se inaugura o extravasamento da consciência para o emergir de uma existência ética. Eis a grande novidade. A realidade da alteridade, nesse caso, é concreta, é vivida na socialidade da relação com o Outro homem e é nela que se produz o contexto de desproporção, é nela que se encontra o *ideatum* que transborda e extravasa a todo continente sendo, por isso, capaz de pôr em causa a espontaneidade e a liberdade do Mesmo delineando o que Levinas vai chamar de bondade. No fundo o que pretende

³⁹² Cf. TI, p.215.

³⁹³ *Outrem permanece infinitamente transcendente... rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência.* Cf. TI, p.211.

³⁹⁴ Cf. TI, p.78.

dizer é que pelo Desejo se produz a desmedida do próprio pensamento que justifica o infinito no finito e a bondade como possibilidade humana.³⁹⁵ O que não se dá no âmbito do conhecimento objetivo visto que aí toda a realidade é já uma realidade devedora do próprio pensamento que a pensa e todo movimento é sempre um movimento nostálgico de interessamento conduzido pelo vazio da alma que se alimenta de suas próprias necessidades.

Em síntese, se a *idéia do infinito* indica um modo de relação sem correlação, mas sem que se percam os laços que uma relação implica, esses laços não se sustentam aqui pelo reconhecimento do Outro ou por sua definição a partir das regras lógicas conhecidas, mas por uma outra espécie de interesse que se inaugura na própria experiência vivida. É como se diante do Outro se constituíssem laços para os quais não se pode permanecer surdo, como se o rosto impusesse termos de uma conexão inegável. A partir disso, a desproporção que remete à *transcendência* produz-se agora na forma de *movimento* desinteressado que surge da socialidade, do encontro com o Outro concreto que é rosto, sem que haja nisso totalidade. Há na experiência heterônoma com o rosto do Outro como que um chamamento ardente e irrecusável, mais antigo e nobre que inaugura e produz um movimento incomum, uma tendência inalienável e inconcebível à lógica formal, que indica um pensamento *votado* e eleito a pensar mais do que pensa.³⁹⁶ Ou seja, a exterioridade do Outro é aqui positiva e concretamente capaz de inaugurar um movimento incomum na forma de *desejo (Totalité et infini)* e *responsabilidade (Autrement qu'être)* como contexto concreto e significativo por excelência desde o qual se implanta, ou melhor, se produz em nós a noção do *Infinito*. O que, nesse caso, faria do conceito explosivo do Infinito, no qual se impede a domesticação e a subversão do inefável, preservando-se sua exterioridade, mais que um conceito formal, uma instância de concretude extrema em que um novo modo de relação se revela. Levinas, desse modo, aproveita o contexto cartesiano de desproporção, em que se evidencia a possibilidade de sermos atravessados e ensinados pelo transcendente, e indica aí um novo *quem* (Outro) que significa-traumatiza antes de tematizar e um novo *como* (*desejo* e

³⁹⁵ É preciso indicar desde já os termos que exprimirão a desformalização ou a concretização desta noção, totalmente vazia na aparência, que é a *idéia do infinito*. O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela *idéia do infinito*, produz-se como *Desejo*. TI, p.42.

³⁹⁶ Cf. DQVI, p.100.

responsabilidade) que é no fundo a via dessa significação. É como se pelo ateísmo de uma criação *ex nihilo* não pudéssemos mais nos relacionar com Deus. Nesse sentido, Levinas recoloca sobre o âmbito concreto da existência, sobre os termos da relação e da experiência com o Outro, da generosidade para com o diferente, o sentido desde o qual se constitui em nós a infinitude. O que resulta no redimensionamento profundo da própria subjetividade a ponto de sinalizar que aquém da pergunta por si e pela essência e ainda aquém da liberdade se está já disposto eticamente para outrem.

De modo geral, em *Totalité et infini* Levinas vai sustentar exatamente a idéia de como no Desejo do Outro está implicada a possibilidade concreta de uma abertura e de um interessamento inalienável, ainda anterior à própria preocupação consigo, desde o qual *a consciência perde sua prioridade* e se abrem perspectivas de poderes novos à alma.³⁹⁷ Fato estranho à metafísica da tradição que aposta na estrutura de um ente livre para sustentar a realidade e a verdade. Para ele, o Desejo revela exatamente os contornos de uma subjetividade desinteressada de si, na forma de bondade e nobreza³⁹⁸, como se o Mesmo recolhido em sua ipseidade de ente particular único e autóctone – saísse de si diante do apelo da alteridade do Outro e nessa saída se configurasse atrelado e ligado a ele por laços completamente estranhos às tramas do ser.³⁹⁹ Saída que não desemboca em aproximação, no sentido de desaparecimento da distância entre os termos da relação, mas que é movimento que remete para além da complacência em si. Ou seja, movimento para o outro lado, movimento para o absolutamente Outro. Disposição descentrada e desinteressada de si e preocupada com o Outro que rompe com os estigmas do encarceramento em si e de qualquer espécie de interesse e integração em si, desde o qual se pode visualizar horizontes anteriores à ontologia e à intencionalidade integradora, como contexto de significação primeira daquilo que é o homem. Ou seja, se nesse momento lançássemos a pergunta sobre quem é o homem a resposta seria: o ente capaz de Desejar, capaz da responsabilidade infinita. Situaríamos a humanidade como a inalienável disposição infinita ao Bem que se produz no encontro com o Outro,

³⁹⁷ HH, p.53.

³⁹⁸ Cf. TI, p.24.

³⁹⁹ *A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de “eu” - de ente particular e autóctone – sai de si.* TI, p.29.

na experiência traumática da alteridade. Nisso se descentralizaria para além do Mesmo o sentido sublime que corresponde ao mais essencial daquilo que é o homem. É como se na contramão das próprias necessidades, em que a realidade e todas as possibilidades humanas se encontram desde sempre mergulhadas e desde sempre imersas na referência em si, o Desejo revela-se um movimento exótico de ruptura, um movimento que vem de fora e que remete ao mesmo tempo para fora, no qual se desvanecem as fronteiras do Eu e a limítrofe instância desde a qual todas as coisas parecem desde sempre repercutir sob a atmosfera atenta do ego. O que indicaria um contexto significativo que produz sentido e que não está ao alcance da medida do pensamento que o pensa como ao alcance do cogito está a medida da *idéia* em Descartes.⁴⁰⁰ A atualidade do cogito interrompe-se aqui, não por uma *idéia* a que se chega pelo aprofundar da racionalidade, não por uma projeção ou por um esforço intelectual, mas por um contexto sofrido, vivido e sentido que lança a um movimento inusitado de aspiração pelo Outro antes que por si. Ou seja, para Levinas, a *idéia do infinito é Desejo*.⁴⁰¹ Nisso a realidade aqui tem significação a partir de fora, ou seja, na relação com o Outro produz-se *sentido* e é dela que surge o movimento fundamental, o *elã* puro e a orientação absoluta desde o qual se pode pensar num outro sentido à subjetividade.⁴⁰² E é nesse ponto que a meu ver se dá a grande virada do pensamento levinasiano. Enquanto em Descartes todo esforço é por justificar a partir da própria *idéia do infinito* a destreza e a agudez do *cogito*, da possibilidade desse em seus próprios movimentos descobrir as marcas do transcendente e com isso centralizar em si a condição para todas as possibilidades humanas, em Levinas faz-se uma descentralização do sentido desde o qual se pode começar a pensar e se desconfia profundamente de qualquer movimento centralizador. É como se Levinas desmentisse, na contramão de Descartes, que somos enquanto pensamos, em outras palavras, seria como que dizer que realmente existo em minha singularidade quando estou para além do pensamento. O *eu penso* não mais dá conta de todas as possibilidades da alma, não mais

⁴⁰⁰ *Que o movimento da alma, que é mais cognitivo do que o conhecimento, possa ter uma estrutura diferente da contemplação, eis o ponto em que nos separamos da letra do cartesianismo. O infinito não é objeto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento que o pensa. A idéia do infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, pensa mais do que pensa.* DEHH, p.212.

⁴⁰¹ Cf. HH, p.54.

⁴⁰² Cf. HH p.49.

consegue cercear e justificar a subjetividade em sua peculiaridade. A partir do Desejo a subjetividade tornou-se grandiosa de mais para que a racionalidade e o pensamento pudessem contorná-la. É como se a partir da aspiração desinteressada pelo Outro um novo horizonte de sentido do humano se revelasse.

Por isso, para Levinas, há no Desejo inexplicável pelo Outro, na generosidade por aquele que nada tem, por aquele que não oferece resistência aos poderes do Mesmo, uma vertente fenomenológica fértil que não encontra sua justificativa na lógica da totalidade e da ontologia e que remete necessariamente para os termos de um outro que o ser no qual um outro sentido do humano se estatui. As regras de interessamento, a filosofia como egologia, não consegue dar conta dessa disposição para a exterioridade, dessa experiência heterônoma que resulta em movimento para o Outro antes de um movimento por si que desemboca em desinteressamento, transcendência e desejo do Bem.⁴⁰³ Nesse sentido, *desejo e responsabilidade* anunciam de forma subversiva, um destino diverso à complacência em si, leia-se aqui um destino diverso à complacência animal em si, que, segundo Levinas, reconfigura o próprio sentido do humano.⁴⁰⁴ A abertura ao Outro, o acolhimento, a experiência heterônoma anterior às estruturas cognitivas, remete a uma forma de disposição que não encontra sua justificativa nas tramas do *conatus*. É como se pela evidência do *infinito* em nós que se configura pela via do Desejo se chegasse ao mais elementar de nós mesmos, como se a partir dessa idéia excepcional pudéssemos perceber recônditos desconhecidos, como se por ela se chegasse ao mais íntimo *segredo da subjetividade*⁴⁰⁵ desde o qual se extrapola os termos da experiência como desvelamento da verdade do ser para abstrair-se uma nova possibilidade de sentido que indica que em si não há verdade, que toda realidade na identidade da alma é no fundo uma mera tautologia. A relação com o Outro vai desde então ser foco fenomenológico desde o qual se desvela um outro contorno à própria subjetividade humana. E, por isso, Levinas afirma que antes de definir o homem como um animal capaz de suicídio, há que compreendê-lo *capaz de*

⁴⁰³ Cf. DQVI, p.100.

⁴⁰⁴ Cf. TI, p.159.

⁴⁰⁵ DQVI, p.98.

*viver para outrem e de ser a partir de outrem, exterior a si.*⁴⁰⁶ A grande novidade nesse ponto é exatamente o desinteressamento de si e o interessamento pelo Outro, um-para-o-outro, que aqui delinea o cerne da subjetividade, sendo a ética o modo como ela se configura. Ética que, nesse caso, é condição à experiência do encontro, é condição elementar da subjetividade sem a qual nada haveria a não ser a conhecida disputa entre ser e não-ser. Em outras palavras, se há a *idéia do infinito* em nós, se o pensamento pensa mais do que pode conter e se essa idéia se institui pela disposição aberta pela relação com o Outro, com o diferente, a ética é a condição por excelência, a ética é o ponto fundamental. Desde então se confirma que é a ética e não a ontologia que ocupa o papel de *prima philosophia*.

Nesse sentido, ao argumentar que a *idéia do infinito* não é fruto do jogo das luzes da consciência, que ela se institui para além da adequação entre pensamento e objeto, a partir da relação social concreta entre o Mesmo e o Outro sob a forma de Desejo, Levinas ergue considerações que lançam a um novo contexto de sentido do humano. Sentido desde o qual se revela uma face eminentemente disponível, aberta, hospitaleira e ética em que antes de toda ação e de toda forma de interessamento e de movimento da consciência se está já implicado numa significação que orienta para fora de si, para o outro lado, para o Outro. Diante do Outro, do Desejo que aí se produz, revela-se, segundo ele, uma significação que não é fruto da intimidade do ego, que não brota da interioridade ou da ipseidade e que, nesse caso, é fonte de um sentido alheio a tudo o que já foi dito e pensado sobre o homem até então. O Desejo é por tudo isso o evento fenomenológico diante do qual a antropologia deixa de ser uma arqueologia. Não há razões na identidade da alma que justifiquem a aspiração e a generosidade pelo Outro. Ou seja, há nisso um descentramento da intimidade do ego deslocando para além da órbita do si-Mesmo o sentido desde o qual repercute a condição humana. O estudo do humano, embora desde Husserl remeta à redução ao mais íntimo e peculiar da alma, aos recônditos mais elementares desde o qual reverbera a significação por excelência, deve-se conformar aqui com o fato inusitado de uma experiência

⁴⁰⁶ TI p.159.

desde a qual não se está mais no âmbito da autonomia. Ao aderir aos recônditos sutis em que se singulariza a humanidade, Levinas aponta para uma orientação que identifica a intimidade à moralidade. Dizer Eu é já responder ao apelo ético do Outro, essa é a grande questão. Pela evidência do Desejo se distende toda e qualquer forma de interessamento, todo recurso e toda amarração em si e se desconcerta a intencionalidade e o próprio cuidado de si, nisso se delinearía uma existência que suspende as necessidades da própria existência, como textura sublime de uma existência *sabática* desde a qual todos os interesses estão em suspensão.⁴⁰⁷ O Desejo do Outro é, para Levinas, a indicação da necessidade de quem não mais tem necessidades, é como se pudéssemos visualizar aí um movimento animado e inspirado que nasce para além toda falta e satisfação desde o qual repercute todo um novo contexto de sentido do humano, ou seja, um sentido que flui animado para o Outro, preocupado com o Outro a partir do Outro. Em outras palavras, o Eu se realiza como tal a partir do Outro, pelo fato de responder ao Outro. A pessoa, nesse caso, é confirmada na responsabilidade pelo Outro e não *mais reduzida ao seu lugar na totalidade*.⁴⁰⁸ Faz aqui uma entrada numa nova orientação da vida interior, chamada por Levinas de responsabilidade infinita. É como se nisso reverberasse a face ética do homem, desconhecida das teorias que disputam o sentido do humano a partir da lógica do *conatus*, o que implica o rompimento dos estigmas do encarceramento em si e de qualquer espécie de interesse e integração em si e se distende o olhar para ainda antes da própria pergunta ontológica e para ainda antes da intencionalidade integradora. É como se a partir disso se desvelasse um modo exótico de se estar no mundo, que revela novos poderes à alma, nesse caso poderes de *acolhimento, de dom, de mãos cheias de hospitalidade*.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Cf. TI p. 107.

⁴⁰⁸ TI, p.275.

⁴⁰⁹ TI, p.224.

4.5. Psiquismo e Desejo

O céu, a terra, o mar o vento – bastam-se.

Levinas. *Totalité et infini*.⁴¹⁰

Antes de prosseguirmos, há que se olhar com maior atenção para o fato de que o Desejo requer o descentramento do eu da órbita das necessidades, da liberdade e da autonomia, no que concerne a um distanciamento da lógica da espontaneidade de quem se move no mundo tendo sempre por referencia a presença em si. Isso porque se o Desejo é o alvorecer de uma relação sem correlação e se essa relação se instaura como revelação na ordem do discurso é preciso antes um ser capaz de acolher essa revelação ao mesmo tempo em que é interlocutor, ou seja, absolutamente separado e disponível *para* antes de qualquer ação ou intenção, o que implica a resignificação do próprio psiquismo. Psiquismo que vai ser dito por Levinas como princípio de individuação e separação a partir de um estado elementar frutivo e feliz no mundo que não mais consiste apenas em refletir o ser. Segundo ele, a própria descoberta cartesiana de uma relação sem correlação, remete para o fato de uma ordem cronológica distinta da lógica totalitária, na qual se é original e elementarmente alheio à ordenação do ser, ao que ele chama de ***instante de plena juventude*** em que se é absolutamente despreocupado com o passado e com o futuro.⁴¹¹ Fala-se assim numa instância primitiva, que, segundo Levinas, se nutre do elementar das coisas, como sensibilidade que ***goza*** e “vive” dos conteúdos da própria vida aquém do centramento no ser e na ontologia, como interioridade capaz de ser animada, inspirada, eleita e motivada. A preocupação, nesse ponto, é por derrubar a pretensão de sistema e todo princípio ontológico definido como condição fundamental, lançando o pensamento para a instância elementar desde a qual se configura a separação que é aqui condição para a própria ***idéia do infinito***.

⁴¹⁰ TI, p.138.

⁴¹¹ Cf. TI, p.47.

Totalité et infini é, de certo modo, dependente da exclamação da vida interior como condição do acolhimento do Outro. Segundo o autor, para o *Desejo metafísico*, que é já movimento decorrente do atravessamento traumático do Infinito, exige que se produza antes um ser separado capaz de acolher a exterioridade. Separação que Levinas chama também de ateísmo, na qual há como uma ipseidade que se mostra sozinha na sua existência, sem participação do ser e sem estar também fechada em si.⁴¹² É como se projetasse um modo de ser fora de Deus, em si mesmo, egoísmo, no qual o eu se apresenta como o Mesmo e como Eu.⁴¹³ Processo de individuação além do isolamento do ego, aquém da presença em si e do interesse em si, e que ao mesmo tempo é capaz de acolher Outrem na experiência heterônoma que é também experiência moral. O que implica na constituição original não alérgica do psiquismo, desde a qual a porta para o exterior encontrar-se-ia *ao mesmo tempo aberta e fechada*.⁴¹⁴ Levinas quer garantir, com isso, que a individualidade esteja apta originalmente à abertura ao absolutamente Outro, numa ambigüidade que permite através da constituição do eu a possibilidade de receber de fora o imprevisível. Neste sentido, o psiquismo será dito como sensibilidade, elemento de fruição, como egoísmo, erigindo-se no próprio gozo da vida.⁴¹⁵ O que lança também para a pluralidade, já que não há aqui como estabelecer sincronia e simetria, cada um é um na sua forma de fruir. *A sensação derruba todo sistema*.⁴¹⁶

“Viver de...” significaria, assim, a possibilidade de se viver do próprio carburante da vida como sensibilidade original de um modo de estar no mundo em que se estaria embebido nos próprios conteúdos vividos que alimentam a vida e que dariam o sentido elementar do existir; sentido que, segundo a argumentação levinasiana, se exporia aquém de toda representação intencional ou compreensão capaz de identificar e açambarcar o ser dos entes, como possibilidade de se viver de algo que não pertence à substancialidade desses mesmos elementos, de algo que se põe para além da essência das

⁴¹² ... separação que é ipseidade – no fenômeno fundamental da fruição. Pode-se chamar ateísmo a esta separação tão complicada que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz de eventualmente de a ele aderir pela crença. TI, p.52.

⁴¹³ Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu. TI, p.52.

⁴¹⁴ TI, p.159.

⁴¹⁵ Cf. TI, p. 52.

⁴¹⁶ TI, p. 53.

coisas, ou seja, para além daquilo que a mão pode apalpar e a visão reticular permite desbravar. É como se pela fruição se descortina-se também um modo de relação na qual nos relacionaríamos com uma face absolutamente anônima do mundo, como se aí se estivesse disposto ao mundo sem a pergunta e a permuta do ser. Nesse contexto, Levinas ressalta uma espécie de avesso das coisas que estariam disponíveis para além do ser, que não manteriam sintonia com o ser, o que justificaria uma outra forma de relação que não propriamente a ação inflexiva e reflexiva da consciência. Isso implica afirmar que o elemento vem a partir de lugar nenhum, como se o carburante da relação não fosse afim a uma determinada substância, o que não é admissível para as filosofias que buscam no ser o contexto desde o qual todas as coisas são passíveis de serem compreendidas.⁴¹⁷ Desde então torna-se ainda mais claro o enfrentamento de Levinas com Heidegger. Sua pretensão é indicar a possibilidade original da vida interior, ou o psiquismo, como que alheio ao pastoreio do ser. No início não se estaria jogado no ser, mas mergulhado no mundo, imerso e fruindo dos conteúdos do próprio mundo, aberto a uma relação que se dispensa do anteparado do ser.

... o sólido da terra que me suporta, o azul do céu, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures. O fato de vir de nenhures, de “alguma coisa” que não é, de aparecer sem que nada apareça – e, por conseguinte, de vir sempre, sem que eu possa possuir a fonte – delinea o futuro da sensibilidade e da fruição.⁴¹⁸

Essa escavação do mais original como abertura ao mundo, proximidade com o mundo além do ser, vai ser extremamente significativa na mudança de contexto desde o qual o ser humano vai ser descrito a partir da relação ética com o Outro, ou seja, para além da dinamicidade da pergunta ontológica e da razão. O que representa uma intensa subversão ao contexto da filosofia, ao menos àquela de tradição ocidental, na qual sempre se buscou através da pergunta ontológica algo palpável, concreto, objetivável e visível desde o qual se pudesse pensar as relações humanas, mesmo que esse algo fosse resultado de uma redução à consciência em sua estrutura intencional assim como o fez Husserl. O esforço aqui é por assumir a vida além dos

⁴¹⁷ Cf. TI, p.139.

⁴¹⁸ TI, p.150.

simples conteúdos previamente determinados pela atividade intelectual e reflexiva. Levinas pretende a vida sobre termos que não podem ser categorizados como tampouco convertidos a conteúdos inertes de reflexões pretensiosamente a-temporais, ou de um tempo sem os requintes da temporalidade do absolutamente Outro. E, por isso, fala na alegria da vida, que remete a situações expostas para além do conhecimento que recorre ao absoluto para se auto-compreender.⁴¹⁹

Através disso indica um nova forma de estar no mundo na qual não sobressai apenas um modo de relação onde tudo são coisas ou objetos dispostos sobre utilidades ontologicamente definidas desde o qual se pudesse assumir conscientemente uma postura hermenêutica.⁴²⁰ Haveria aí como que um mergulhar no elemento, como se dentro dessa trama fosse aberta uma espécie de relação imediata com essa relação que enche a vida.⁴²¹ Ou seja, no fruir as coisas seriam atingidas não apenas como utensílios ou ferramentas, mas por uma outra via que diz respeito a conteúdos não palpáveis, conteúdos estes desconhecidos da racionalidade de fundo ontológico e que, por isso, mesmo não seriam passíveis de escolha nem seriam compreendidos dentro de um processo que espera que as coisas reverberem sobre uma determinada racionalidade. O “viver de...” como fruição exporia a individualidade a um universo que está para além da mera plasticidade objetivável, sendo, portanto, um universo onde a sensibilidade se expõe antes que a razão, antes que a consciência de e ainda antes que o compreender.

O navegador que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mas nem por isso os transforma em coisas. Eles mantêm a indeterminação dos elementos apesar da precisão das leis que os regem que se podem conhecer e ensinar. O elemento não contém formas que o contenham. Conteúdo sem forma. Ou antes, tem apenas um lado: a superfície do mar e do campo, a frente do vento, o meio sobre o qual essa face se desenha não se compõe de coisas. [...] falando com rigor, o elemento não tem face. Não é abordável. A relação adequada à

⁴¹⁹ TI, p.152.

⁴²⁰ *Aquilo de que vivemos também não é ‘meio de vida’, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. Elas são sempre, numa certa medida – e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também – objetos do prazer, que se oferecem ao gosto, já adornadas, embelezadas.* TI, pp.112-113.

⁴²¹ Cf. TI, p.113.

sua essência descubra-o precisamente como meio: mergulhamos nele.⁴²²

Nisso, que se está indicando é exatamente a possibilidade de uma nova abertura humana ao mundo, *como se, além da plenitude do ser, o ente pudesse ter pretensões a um triunfo novo.*⁴²³ O esforço levinasiano ao descrever a fruição como modo pelo qual a individualidade rompe o silêncio seminal em que se encontram os demais entes do mundo, diz respeito a deflagração de novos horizontes do existir; de um novo explorar da existência sem superestruturas e sem a complexidade própria da ontologia. Consequentemente, o que busca é o existir simples e imediato, através de uma sensibilidade geradora do próprio tempo, de uma sensibilidade que funda o tempo em e pelo seu próprio lidar com o mundo - um mundo que é também alimento e meio à eguidade que frui, uma fruição que se refere à própria busca e ao próprio emprego das forças do Eu para satisfazer suas necessidades. Ao descrever a intencionalidade da fruição em oposição à intencionalidade da representação⁴²⁴, Levinas tenta retornar à exterioridade, ao universo distinto do eu, para, deste modo, retomar o sentido próprio do mundo em sua completa estranheza. Por outro lado, toma cuidado de, com isto, não só afirmar o mundo, mas perceber sua exterioridade e sua oposição em relação ao eu.

O interessante é que nisso, se abre uma brecha por onde se instaura todo um novo contexto de sentido no qual a relação com o ser não mais se coloca como fato elementar, mas como um segundo momento do próprio “viver de...”, como consequência do próprio viver frutivo em que essa ipseidade elementar que se descola da inércia seminal do mundo começa a viver em si e para si. Desde então, fala em *Totalité et infini* numa relação econômica com o mundo desde a qual surge a morada, instância necessária à implantação do Desejo, dimensão no qual pode haver o acolhimento da revelação da transcendência.⁴²⁵ O psiquismo, em *Totalité et infini* se desdobra em morada que diante do outro vai significar hospitalidade. Contexto ético de acolhimento

⁴²² TI, p.138.

⁴²³ TI, p.138.

⁴²⁴ *A intencionalidade da fruição pode descrever-se em oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende.* TI, p.133.

⁴²⁵ *Mas abre-se assim, na interioridade, uma dimensão através da qual ela poderá esperar e acolher a revelação da transcendência.* TI, p.160.

dessa mesma alteridade na qual se dá a inversão da lógica do *conatus*, para a abertura bondosa do Eu ao mundo. Nesse sentido, *Totalité et infini* se estrutura em dois momentos que desembocam, a meu ver, no sentido do humano como acolhimento do Outro na forma de justiça e bondade. O primeiro demarca novos contornos do estar primordial no mundo, nesse caso, contornos que remetem para a fruição, para o “viver de...”, anterior à pergunta por si e pelo mundo, isto é, anterior, à pergunta ontológica e à compreensão do ser, fato no qual Levinas discute com Heidegger a anterioridade do Eu no mundo; e um outro momento que demarca exatamente o encontro ético face-a-face com a alteridade que chama de relação metafísica, isso balizado pela questão da infinitude, da idéia do infinito e da transcendência como exterioridade, absoluta-alteridade referida a Descartes, como vimos anteriormente. Reduzida das suas argumentações e contra-argumentações, poder-se-ia dizer, em síntese, que a grande questão defendida aí, é exatamente a descrição de uma relação cujos termos não formam totalidade, nesse caso, relação metafísica entre o Mesmo e o Outro que demarca a saída do si do ente autóctone⁴²⁶, como saída desejosa que é já engajada responsabilmente ao Outro, no que Levinas chama de religião, ou seja, *laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir totalidade*⁴²⁷ o que, nesse ponto, pode ser dito como contorno daquilo que é o homem.

No entanto, é importante observar como Levinas mantém-se aí numa terminologia que cria uma espécie de polaridade entre o Mesmo e o Outro o que para alguns filósofos, entre eles Derrida, indica uma espécie de trama lingüístico-ontológica que seria ainda insuficiente para expressar a subjetividade além do ser.⁴²⁸ Insuficiência que, segundo Pelizzoli, refletiria resquícios da sistemática do ser e da ontologia (dito), que levaria a uma espécie de insistência enfática *na disputa entre totalização do Mesmo (ser eu) e a idéia do Infinito desejada e vinda de outrem.*⁴²⁹ Isso aparece ainda mais claro quando Levinas tenta defender um novo modo de relação que excede os contornos monótonos do contexto no qual aparecem as relações na ontologia,

⁴²⁶ *A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu – de ente particular único e autóctone – sai de si.* TI, p.29.

⁴²⁷ TI, p.30.

⁴²⁸ Ver item *Violence et métaphysique*. In. Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

⁴²⁹ Cf. Pelizzoli, M. *Levinas a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp.128-129.

e afirma a *identidade tranqüila do Mesmo, como uma liberdade segura de si própria*⁴³⁰, como fundo elementar desde o qual vai se implantar o sentido ético. Daí o fato da implantação do sentido como significação provinda da experiência com a exterioridade (ensino) dar-se ainda sobre o contexto elementar da liberdade espontânea do Eu, limitando-a, pondo-a em questão, mesmo que essa liberdade não seja a mesma liberdade que se tem quando de uma subjetividade já estruturada. O que se pode perceber aí é que se de algum modo a presença de outrem instaura a razão e implanta a ética como primeiro ensinamento, essa supõe o Mesmo constituído o que, nesse caso, preserva ainda a idéia de interioridade. Fato que aos poucos na própria obra de Levinas vai dando lugar a uma linguagem mais radical que conduz à base de sustentação da subjetividade para além da liberdade e de qualquer forma de espontaneidade do Eu e da identidade. Penso que esse é um motivo interessante para centrarmos nossas discussões em *Autrement qu'être*. Nessa obra Levinas conduz a uma radicalização ainda maior, a um aprofundamento na própria idéia de passividade, na qual a experiência do acontecimento do Infinito que diz a significação como intriga aquém de toda e qualquer liberdade reverbera sob um contexto mais elementar que a própria interioridade frutiva que vai desdobrar todas as possibilidades humanas numa responsabilidade aguda na forma de substituição.

⁴³⁰ *O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranqüila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incômodo e limitação.* TI, p.222.

4.6 Desejo e culpa

No entanto, antes de adentrar propriamente em *Autrement qu'être* a fim de perceber até onde nos conduz a radicalização de Levinas, há que se olhar com maior atenção para o contexto desde o qual o Desejo vai representar a ruptura da totalidade e a abertura de uma nova possibilidade de sentido desde o qual a subjetividade se mostrará num contexto ético por excelência. Nisso, duas questões em especial me interessam aqui: uma que tem a ver com o próprio sentido da alteridade, sentido que vai expressar uma espécie de altura em relação ao Mesmo, e um outro que diz respeito exatamente ao modo como Levinas desdobra esse sentido específico da alteridade num contexto desde o qual se ergue a subjetividade, ou seja, como o sentido de superioridade/altura do Outro vai reverberar na constituição da subjetividade ainda em *Totalité et infini*.

Para isso, é preciso reforçar o fato de que, para Levinas, no Desejo explicitam-se laços de uma socialidade exótica que se tece antes da consciência e em meio à própria separação absoluta dos termos que a constituem. A descrição que faz, aí, é de um contexto anterior à lógica centrada nos aspectos cognitivos, anterior à dinamicidade do ser e do não-ser, como âmbito real da experiência concreta com o Outro desde o qual é possível visualizar, para além de qualquer espécie de enquadramento, uma relação com o que permanece essencialmente transcendente, sem que nisso se pense em sistema, sem que novamente aí se desemboque na objetivação do Outro no Mesmo. Em outras palavras, antes da órbita lógica em que cada um assume um espaço previamente definido, é possível visualizar pelo Desejo um âmbito de absoluta separação por um lado, distância abismal entre o Mesmo e o Outro, na qual se preserva a transcendência e a diferença absoluta de outrem, ao mesmo tempo em que se evidencia uma instância de extrema proximidade

desde o qual se instituem laços que *animam* e *vitalizam*.⁴³¹ O Desejo revelaria em linhas gerais essa possibilidade de relação com o que não se tem correlação, com aquilo que se está completamente distanciado e alheio às nossas próprias forças. A relação com o Outro é, nesse sentido, eminentemente fértil, e é por ela que se percebe um modo de relação que extravasa completamente os horizontes do pensamento tradicional em que todas as coisas só existem quando se convertem às regras do pensamento e à dinâmica do ser. Desde então, a *idéia do infinito*, que não procede de uma relação com o Perfeito, mas é erigida na minha experiência concreta com o rosto do Outro, é agora dita num contexto positivo, que antes de limitar a liberdade do Mesmo o chama à responsabilidade, promove a cura da alergia à exterioridade e o ensina a uma posição pacífica de engajamento.⁴³² Ensino na forma de revelação anterior a todo dito, como palavra silenciosa que solicita e chama – elege, e que expõe o seu interlocutor à necessidade inalienável de responder. Desde então, remete-se aí à própria saída do contexto frutivo no qual a individualidade é pura exposição ao elementar do mundo, em que a individualidade é puro há - *il y a*, para se adentrar numa instância desde a qual todas as forças de interessamento por si são anuladas e uma nova possibilidade de sentido se instaura, ou seja, diante do rosto do Outro se é chamado a responder, rompem-se aí os termos da fruição e se adentra na responsabilidade. Essa é a questão por excelência perseguida de diferentes formas em *Totalité et infini*. Todo esforço nessa obra é para indicar como na socialidade com o transcendente, que é a experiência heterônoma antes de todo movimento cognitivo, inaugura-se uma nova órbita de possibilidades desconhecidas ao ente que frui. No entanto fica a pergunta, por que vias o transcendente não imanente elege? De que ordem é esse chamamento?

Para Levinas, o rosto do Outro revela a impossibilidade do assassinio, a primeira palavra instaurada por ele no discurso consiste na expressão - *não cometerás assassinio*⁴³³, e essa revelação, que é na verdade

⁴³¹ *O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua en-ergia na visão do rosto ou na idéia do infinito*. TI, p.213.

⁴³² Cf. TI, p.214.

⁴³³ TI, p.217.

a revelação de sua infinitude, da sua diferença, é que compromete e evoca, é ela que se revela e ensina significando. Como vimos anteriormente o infinito em Levinas não é indiferente, dele é o primeiro movimento que é já resistência do que não tem resistência, isto é, resistência ética que chega antes de todo e qualquer ação do Mesmo e que por ser ética foge ao idealismo de uma consciência de luta. Em outras palavras, a epifania do rosto instaura a ética, caso contrário, ficaríamos na redundância do Eu. A resistência é anterior à própria consciência, a ultrapassa e, por isso, condiciona positivamente, ou seja, a resistência instaura aqui a proximidade. Nisso é interessante observar como Levinas faz, desse modo, uma inversão no próprio sentido da subjetividade, representando a sua dependência em relação ao Outro. A subjetividade não mais se ergue das forças de interessamento em si, do exercício de suas próprias habilidades ou da sua liberdade, mas é resposta ao chamado do Outro, é segunda em relação ao Outro, de certo modo, ela depende do Outro. Outro como alteridade, inadequado à toda idéia⁴³⁴ que aqui é entendido numa dimensão de altura.⁴³⁵ Altura que representa sua nobreza, como se a alteridade do Outro pudesse ser compreendida como a alteridade do Altíssimo capaz de ensinar e inspirar. Nesse caso, o rosto do Outro que é nudez e fragilidade é também altura que ensina, que chama e convoca.

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

A dimensão de Altura tem a ver aqui com a própria fragilidade e nudez do Outro que ensina de forma original a resistência do que não tem resistência, ou seja, resistência ética que ensina a impossibilidade de matar, numa significação que nos condiciona positivamente.⁴³⁷ Altura de quem pode comandar e julgar, sem medir forças, sem se colocar numa mesma instância. É como se a fragilidade tivesse uma força incapaz de ser refreada. Força que

⁴³⁴ Cf. TI, p.22.

⁴³⁵ *Para o Desejo, a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo.* TI, p.23.

⁴³⁶ TI, p.219.

⁴³⁷ *O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paraliza os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria* TI, p.217.

convoca a interioridade a sair de si num contexto ético inevitável. O interessante, no entanto, é observar como Levinas vai contextualizar pela justiça a instância elementar em que a individualidade se esvazia de si, da gravitação em si, e se volta para o Outro, dispondo-se ao Outro como bondade desinteressada. Segundo ele, no próprio rosto do Outro há já um acusativo.⁴³⁸ O rosto fala e como palavra acusa. Acusativo que se desdobra em intimação, como força que exige uma resposta. A nudez do Outro tem, nesse caso, força imperativa que lança à responsabilidade infinita, num âmbito que é também de julgamento. A epifania suportada, que é já ofensa traumática que investe a interioridade, é também julgamento. Julgamento que acompanha e é condição à inversão do medo da morte em medo de cometer assassinio, o que consiste que estar diante do Outro é estar sempre sobre a tônica de um veredicto. Ou seja, *o juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder*.⁴³⁹ Desde então, abre-se a responsabilidade infinita na qual quanto mais justiça se faz mais culpado se é. É como se a subjetividade se erguesse carregando em si o fardo da culpa, como se o olhar do Outro, como se o rosto do Outro, a confinasse numa responsabilidade irrefutável que à medida que se concretiza na forma de generosidade mais culpa escava e remete.

A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume; os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou.⁴⁴⁰

Dizer Eu é, nesse caso, dizer-se engajado ao Outro ao mesmo tempo em que se perceber culpado diante dele. É como se todos os recursos da singularidade fossem buscados aí com o objetivo de responder ao Outro, de assumir a generosidade que se escava na própria experiência heterônoma que diz que se é responsável para além de todo limite. Contexto desde o qual a culpa serviria, a meu ver, para impedir a subjetividade de desdobrar-se em necessidade. Haveria pela eleição como que um bloqueio que impediria um

⁴³⁸ ...quando me olha e me acusa no rosto de Outrem – cuja epifania é ela mesma feita dessa ofensa suportada, desse estatuto de estrangeiro, de viúva e de órfão. A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer assassinio. TI, p.273.

⁴³⁹ TI, p.274.

⁴⁴⁰ TI, pp. 273-274.

retorno a si na forma de egoísmo, desde o qual a culpa seria a ferida sempre aberta que impossibilita qualquer recaída em si. Embora a culpa não seja enfatizada por Levinas, ela é elemento central aí. A superioridade do Outro, a altura do Outro em relação ao mesmo, a infinitude que, nesse caso, deixa sua marca modulando a responsabilidade e indicando que no discurso a subjetividade assume-se responsável para além de todos os limites, assinala que esse engajamento vem acompanhado de um peso. Por tudo isso, segundo Levinas, afirmar Eu significa assumir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, uma posição insubstituível em meio a um chamado impossível de ser desconsiderado, como se aí se estivesse disposto a exigências igualmente *infinitas*.⁴⁴¹ É como se existir agora só tivesse sentido como existir para o Outro. É como se a nudez do Outro exigisse todas as forças da subjetividade, como se diante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão, daquele que nada tem, mas no qual brilha a altura do infinito, surgisse uma sensação de indignidade que desemboca necessariamente em responsabilidade. O que, a meu ver, cria um novo contexto extremamente pesado à subjetividade. Embora, por um lado, Levinas rompa com o fardo da ontologia, embora a subjetividade não mais carregue o peso de ter que dar conta do ser, sendo, por isso, livre da chancela do ser que antes a aprisionava ao medo do Nada, ao medo da morte, o que a tornava presa à esfera das necessidades cuidando de si e esforçando-se em ser, por outro ela é concebida agora na densidade da responsabilidade, como se em seus ombros carregasse a dor do mundo, o peso do mundo, culpada por todo sofrimento e por todas as escolhas, inclusive pelas escolhas do Outro e pelo mal que ele é capaz de cometer.⁴⁴² Em *Autrement qu'êtré* esse peso se torna ainda maior pela radicalização a que Levinas conduz. E é para lá que pretendo nesse momento conduzir a investigação.

⁴⁴¹ Cf. TI, p.275.

⁴⁴² ... *existir para outrem, isto é, pôr-se em questão e em temer o assassinio mais do que a morte – salto mortal, cujo espaço perigoso a paciência (e é esse o sentido do sofrimento) abre e mede já, mas que só o ser singular por excelência – um eu – pode realizar.* TI, p.275.

4.7 O sentido além do ser e da essência em *Autrement qu'être*

Para a tradição filosófica do ocidente toda espiritualidade pertence à consciência, à exposição do ser no saber.

Levinas. *Autrement qu'être*.⁴⁴³

Em *Autrement qu'être*, ao buscar as razões da responsabilidade infinita e os termos desde os quais se pode compreender o fenômeno banal da gratuidade e da assombrosa generosidade entre os homens, Levinas remeteu a pergunta filosófica sobre o que somos a perspectivas de uma inusitada *significação* elementar, radicalmente anterior à atitude intencional e à pergunta ontológica, desde a qual se estilhaçou completamente a confusão entre subjetividade, ação, cognição e presença. Segundo ele, pela responsabilidade infinita é possível alcançar a realidade de uma vocação ao bem antes da vontade, que não se reduz aos termos da intencionalidade e que não encontra sua justificativa a partir de estruturas egoístas do Eu que se auto-constitui. Desde aí, é possível perceber o fato de *que a consciência, que é o saber de si mesmo por si mesmo, não esgota a noção de subjetividade*⁴⁴⁴ e que antes dessa ela responde à própria exigência concreta da justiça e da ética como fundamento originário antes da relação de saber representacional na qual se pode perceber definitivamente a ética e não a onto-teo-logia no papel de *prima philosophia*. A tese é de um contexto ainda mais radical, *além da essência*, no qual se alargam os horizontes do próprio existir, ultrapassando o fluxo temporal dos sucessivos presentes e da idéia de que só há sentido a partir da tautologia da identidade do Eu que se auto-determina ao determinar o mundo e as coisas. A assombrosa generosidade da vida banal e cotidiana, seria, segundo Levinas, o impulso fenomenológico desde o qual se tornou possível pensarmos na

⁴⁴³ AE, p.157.

⁴⁴⁴ AE, p.162.

peculiaridade humana mais *além da essência* e mais alguém do ser e do tempo do ser, alargando e expulsando para fora da dinamicidade original ontológica o sentido elementar daquilo que somos. Em outras palavras, a responsabilidade infinita seria o evento desde o qual se poderia perceber que elementarmente se é de *outro-modo-que-ser*, ou seja, *outramente que ser*.

Levinas chega à conclusão de que o sentido do humano condizente com o evento da responsabilidade infinita deve necessariamente extrapolar as regras em que dizer Eu é exercer e cultivar a verbosidade e o poder do verbo ser, em que ser não natural significa *ser-em-ato* e no qual ter um sentido é já estar circunscrito às regras do jogo de velamento e desvelamento no exercício das luzes da consciência que de muitos modos se mostra alérgico à alteridade e subsidiário da indiferença. A questão que se mostra aqui é a descoberta da não prioridade do Mesmo, do fim da própria *atualidade* do Eu e da desagregação completa da concordância da representação no qual há muito se erigia a idéia de autonomia e liberdade. O que se tornou claro já a partir do momento em que se pôde perceber a intensidade da alteridade, do infinito, do transcendente não imanente que transborda às virtualidades da consciência e às sínteses possíveis de todo presente. Para Levinas, já a partir de Descartes se poderia dizer que haveria a impossibilidade de se perpetuar a compreensão do humano a partir do *esse do ser* e da atualidade da presença. A centralização na idéia de um ser de ação e significação racional e intencional que atua sobre as coisas e que se debruça sobre o mundo a ponto de manipular e transformar o fluxo natural, não mais daria conta de responder pelos motivos da abertura incondicional ao Outro e da religiosidade além de toda correlação, desde a qual se tece a própria idéia do infinito em nós.⁴⁴⁵ *Totalité et infini* fez-se exatamente sob a afirmação da alteridade, sob a deflagração do infinito além da finitude do Eu, do Outro como transcendente não imanente que indicou que a subjetividade deve necessariamente estar aberta e desde sempre disponível a receber de fora algo que a extravase. Ao se compreender a possibilidade da relação não sincrônica com um ente alheio ao tempo da consciência, um ente diacrônico, Outro em relação ao tempo do mesmo, igualmente se percebeu a impossibilidade de se perpetuar no exercício

⁴⁴⁵ O termo religião aparece em Levinas como possibilidade de um laço que permite a relação sem que nisso se constitua totalidade. Ver. TI, p.32.

espontâneo de um conceito de homem centrado na capacidade de assunção da forma temporal das coisas. A partir daí tornou-se evidente a necessária desistência da possessão, no transcender definitivo das exigências racionalistas de fundo grego na qual o Outro perde sua estranheza ao se permitir definir em vista da referência do presente no qual está antecipado. Rompem-se aqui os círculos que descrevem a subjetividade a partir do interesse por si e de toda atitude que correlaciona as coisas à intimidade do sujeito e se remete a investigação filosófica a suspeitas de um contexto de puro acolhimento, hospitalidade antes de todo interesse, antes de toda intenção. A alteridade, a própria idéia do infinito seria a demarcação de que as peripécias do Mesmo não são suficientes para compreender o humano; segundo a noção de correlação, o homem encontra-se fechado, fadado e circunscrito à órbita do si-mesmo, alheio a qualquer forma de experiência que fuja ao auspício da autonomia. Nisso, já em *Totalité et infini* ao exaltar a alteridade, ao exaltar o Outro como ser eminente não imanente, depôs-se simultaneamente a idéia da subjetividade circunscrita à ação, ao ser-em-ato.

No entanto, embora se tenha em *Totalité et infini* um giro eminentemente subversivo que inverte o sentido original desde o qual se delinea a subjetividade, a linguagem utilizada aí é ainda devedora demais da ontologia.⁴⁴⁶ A ênfase na disputa entre a totalização do Mesmo(Eu) e a idéia do infinito desejada e vinda de Outrem, aos poucos mostrou-se insuficiente ao evento ético desde o qual reverbera a *responsabilidade infinita*.⁴⁴⁷ É como se houvesse nisso um resquício de interessamento por si, decorrente da própria idéia de interioridade frutiva que Levinas colocava então como condição ao Desejo. A idéia do *Mesmo*, sob o qual repercutia, aí, o acolhimento e a hospitalidade do infinito, de certo modo, carregava consigo a conotação de uma interioridade já constituída que seria desde então transida pelo Outro e prosseguir nisso poderia colocar em risco a pretensão de uma existência alheia a toda e qualquer espécie de necessidade.⁴⁴⁸ Nesse sentido, pode-se dizer que em *Totalité et infini* Levinas é ainda devedor de uma linguagem carregada pela ontologia, e, por isso, a necessidade de uma radicalização ainda maior. Desde

⁴⁴⁶ Ver item 5.5 desse trabalho.

⁴⁴⁷ A esse respeito conferir o excelente trabalho de Marcelo Pelizzoli em *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

⁴⁴⁸ Já fiz menção disso acima quando fiz referências às críticas de Derrida à Levinas.

então, pode-se perceber claramente que Levinas faz uma espécie de torção ainda mais intensa da linguagem a fim de que essa suporte as tensões da transcendência, defrontando-se assim com a própria saída da órbita da imanência, da totalidade e de toda forma de sistema, num esforço por compreender a subjetividade humana alheia a qualquer espécie de identidade ou estrutura *a priori*. Daí em diante a intenção é tatear o indizível a ponto de fazer reluzir um tempo que não pode ser mais alcançado ou resgatado representativamente pela dinâmica do ser, em outras palavras, as suspeitas conduzem aqui ao total *desnucleamento* substancial do eu que se forma no Mesmo, numa fissão que conduz à *nudez* absoluta, numa pura exposição elementar, como contexto eminentemente misterioso e *anárquico* anterior à interioridade e à identidade. Nisso, busca a conversão da linguagem a uma espécie de trama em que é possível reverberar a condição diacrônica desde a qual se constitui o humano; palavra que ao mesmo tempo em que delinea a existência humana livre de toda peripécia da imanência, se refuta também a qualquer possibilidade de aglutinação na forma de essência.

A partir disso, promove um novo aprofundamento no próprio contexto criatural e na própria noção do *psiquismo humano* a ponto de sugerir um nível de sentido ainda anterior à liberdade e à autonomia e a qualquer forma de identidade e anterioridade, desde a qual se delinea a sensibilidade elementar como abertura e disposição anterior à própria idéia de fenômeno e à própria experiência do encontro com o Outro, o que implica a descrição de contornos de uma passividade ainda mais passiva que toda passividade como não-lugar anárquico, e, por isso, *u-topico*, em que se está absolutamente aberto e vulnerável, à disposição, como pura oferta de si ao Outro. A suposição é de uma instância mais fundamental que a própria presença em si e que a afirmação e conformação a si, em que se pode pensar a subjetividade num contexto de exposição pura, na forma de vulnerabilidade absoluta, que vai representar a espontaneidade da significação original da subjetividade como o *um-para-o-outro*, como a significância mesma da significação. Em outras palavras, é como se Levinas ultrapassasse os termos da idéia e de todas as estruturas que buscam compreender a humanidade e sua peculiaridade a partir de um estar no mundo distante desse mesmo mundo, para se referir à proximidade elementar com esse mesmo mundo. Como se a subjetividade em

sua intimidade elementar seguisse a configuração do sensível, que implica não um distanciamento intelectual ou intuitivo das coisas, o que é já de *sensibilização* a partir de uma ação sobre algo, mas da sua suscetibilidade, como a suscetibilidade do sensível que se exprime na fragilidade da carne e por isso, como veremos adiante, a exaltação da idéia de *proximidade*. Nisso escapa à idealidade e passa a referir-se à “*condição subjetiva*”⁴⁴⁹ como a significação própria do sensível, proximidade descrita em termos de gozo e ferida.⁴⁵⁰ Desde aí, é como se a subjetividade estivesse em seu princípio absolutamente exposta, sem qualquer contração, sem nenhuma forma de interiorização. Como veremos, Levinas abandona, de certo modo, a idéia de morada, de hospitalidade e de acolhimento, trabalhados em *Totalité et infini*, e passa a descrever um modo de existir absolutamente vulnerável, como vulnerável é a pele nua ao vento e ao acontecimento temporal. Existir aqui, significa existir carnalmente numa absurda concretude que se tece completamente alheia às tramas ontológicas e à sincronia da idéia e da ação, a ponto de extrapolar os termos da representação e da unidade originária da apercepção em que os movimentos da consciência e o próprio primado do ser se tornaram pequenos e impróprios e o eu imediatamente livre do humanismo clássico, insuficiente.⁴⁵¹

A partir disso, o que se tornou definitivamente claro para Levinas é exatamente o fato de que não há mais na intimidade do sujeito autônomo, que se justifica pela idéia de ação, sob a perspectiva da liberdade, razões pelas quais se possa sustentar a gratuidade e a responsabilidade infinita, assim como a fraternidade biológica e a dinamicidade lógica de um sistema racional não mais seriam razões suficientes para responder pela benevolência entre seres absolutamente separados.⁴⁵² Nesses casos, o ponto de apoio desde o qual gravita todo sentido seria ainda a idéia de essência exercida sobre o próprio acontecimento do ser, o que, segundo ele, limita a condição humana ao

⁴⁴⁹ Cf. AE, p.162.

⁴⁵⁰ Cf. AE, p.102.

⁴⁵¹ *A contestação aqui é da prioridade do Ato e do seu privilégio de inteligibilidade e significância* HH, p.11.

⁴⁵² *A fraternidade por si mesma ... não explicaria ainda a responsabilidade proclamada entre seres separados.* AE, p.24.

fato do interesse por si no qual todas as possibilidades são desde sempre circunscritas à esfera monótona das necessidades egoístas.⁴⁵³

Para Levinas, esse e interesse são no fundo a mesma coisa. *L'essence est intéressement.*⁴⁵⁴ E interesse é esforço e *cuidado* por manter-se e perpetuar-se, *conatus*, e na lógica do *conatus essendi* todos os caminhos levam ao auspício da guerra, no qual nada é gratuito e toda a paz é instável.⁴⁵⁵ Levinas é radical nesse ponto. *A guerra é o gesto e o drama do interesse da essência.*⁴⁵⁶ Toda essência desemboca nas artimanhas da luta pela sobrevivência, no mais elementar da própria selvageria na qual uns lutam contra os outros a fim de ser, em que para que uns sejam outros devem deixar de ser, o que conduz à conclusão de que o ser é mal. Em razão disso, chega ao fato de que se há um sentido na paz, se há um sentido na generosidade e na própria responsabilidade, esse é eminentemente transcendente em relação ao sentido da guerra e, por isso, absolutamente transcendente em relação ao acontecimento do ser. Inspirado em Platão, afirma que desde o momento em que se pensou no Bem e na Paz, no reino da bondade além do egoísmo, se abriu também à possibilidade de se pensar além da essência e além do acontecimento ontológico, o que serviu de impulso à idéia da subjetividade não ser credora do ser e muito menos seu tempo se constituir atrelado ao tempo da totalidade em que todas as coisas sincronicamente estão desde sempre dispostas e ordenadas dentro da lógica de um eterno presente. A partir disso, é possível afirmar que, para Levinas, se há paz é porque se está fora da dinamicidade da essência, do ser e da dinâmica da ontologia, se está para além da consciência em sua busca pela verdade e da sua cristalização na disputa entre ser e não-ser e da própria dialética.⁴⁵⁷ Ou seja, Levinas abre uma brecha na unidade da “apercepção transcendental” que resulta numa desordem que remete para além da pergunta ontológica, para além da abertura original ao ser, *anterior ao lugar e à cultura*⁴⁵⁸ no qual é possível reconhecer o homem anterior ao saber, anterior à obsessão pela liberdade e dos próprios movimentos de assunção. Fazendo frente à tradição, afirma radicalmente que

⁴⁵³ Cf. nota de rodapé número 1 em AE, p.13.

⁴⁵⁴ AE, p.15.

⁴⁵⁵ Cf. AE, p.15.

⁴⁵⁶ AE, p.15.

⁴⁵⁷ Cf. AE, p.16.

⁴⁵⁸ HH, p.12.

nosso lugar “privilegiado” em relação ao mundo, compreenda-se aqui nossa peculiaridade e singularidade, o que foi desde sempre perseguido pelo humanismo, não se constitui a partir da auto-afirmação de si no exercício do ser via exaltação da noção de autonomia e liberdade. Se há que pensar em termos de humanismo, esse pensamento não mais encontra amparo sobre as tramas de uma individualidade que se tece via exercício da autonomia e da liberdade. Essas são questões comprometidas demais com um fluxo de compreensão e justificação que no fundo desembocam novamente na idéia de essência, em outras palavras, natureza.

Nisso se torna importante afirmar que não há em Levinas, sob qualquer espécie, a descrição de uma natureza humana; toda forma de natureza e toda descrição da subjetividade humana que desemboque em essência é declarada, por ele, antagônica à idéia de responsabilidade. Se houvesse uma natureza humana, uma essência humana essa não daria conta de responder pela responsabilidade infinita, essa não seria suficiente para dar conta do sentido da subjetividade que na assombrosa generosidade mostra-se além do próprio interesse por si. Essa seria a grande chave de compreensão de Levinas aqui. O retorno a uma idéia de essência ou de natureza humana restringiria o homem ao âmbito das necessidades egoístas e narcisistas, do interesse por si, desde o qual a alteridade, a *religiosidade*⁴⁵⁹ e a responsabilidade não seriam possíveis. Cabe salientar que natureza e essência se conjugam aqui como interesse e esforço em ser, que é exatamente a lógica do *conatus*, o que significa a impossibilidade do Bem. Nesse sentido, o fato fundante da humanidade é outro, dissonante da pergunta por si e dissonante da pergunta pelo ser das coisas.

Levinas pergunta se é possível a bondade humana e a resposta é uma afirmativa seguida de uma exigência, ou seja, a bondade só é possível se pensarmos num sentido do humano fora da essência, fora de todo interesse egoísta por si e, nesse sentido, *além do ser*. O que rompe definitivamente também com a idéia de unidade e comunidade que no fundo admitem por conseqüência lógica um contexto desde o qual a singularidade de cada um é açambarcada por algo que a ultrapassa, como se a multiplicidade fosse desde

⁴⁵⁹ Leia-se aqui religiosidade no sentido que Levinas lhe confere, ou seja, laço que se estabelece e que sustenta as relações e que não se constitui em totalidade. Ver TI, p.30.

sempre presa a uma realidade que a extravasa, que lhe ordena e determina, assim como na natureza os entes biológicos são determinados e achatados pelas leis físicas que regem sua espécie. A questão aqui extrapola à idéia de sistema no qual todas as coisas acabam desde sempre convertidas a um sentido transcendental que as ultrapassa e que no fundo responde ao próprio contexto original de organização e funcionamento desse mesmo sistema. A partir disso, Levinas afirma que a *humanidade não é um gênero como a animalidade*.⁴⁶⁰ Admitir uma essência, mesmo que transcendental, seria admitir que a existência humana é ainda dependente de algo exterior a ela, como se tivesse que cumprir um papel já previamente formulado, como uma marionete, que embora sua peculiaridade, é sempre presa e limitada à intimidade dos fios do destino que a conduzem, com todo peso que a isso compete. Delineia-se assim a multiplicidade que perfaz o rompimento definitivo da idéia de unidade, o que poderia ser também ameaçador e um risco a absurdidade em vistas de um possível isolamento e alienação. No entanto, há que se considerar que embora se perca aí a univocidade que nos autorizava a pensar em termos de sistema e de uma correlação entre todos os sujeitos, isso não implica no isolamento das muitas significações.

A absurdidade não consiste no não sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido que as oriente... A absurdidade tem a ver com a multiplicidade, na indiferença pura.⁴⁶¹

Em outras palavras, o problema não é a falta de um sistema que nos correlacione ou de uma essência desde a qual possamos encontrar a fraternidade e a justiça. Como vimos anteriormente, a fraternidade não se sustenta por termos de um enraizamento e no condicionamento da subjetividade à condição natural. Toda pretensão de uma essência humana recairia sobre o auspício da guerra. É preciso, nesse caso, correlacionar multiplicidade e sentido, o que falta, segundo Levinas, seria: o sentido dos sentidos; a Roma para onde convergem todos os caminhos, *a sinfonia em que todos os sentidos se tornem cantantes, o cântico dos cânticos*.⁴⁶² Nisso pensa

⁴⁶⁰ HH, p.12.

⁴⁶¹ HH, p.40.

⁴⁶² HH, p.40.

sobre a significação verdadeira que se dá a partir da evidência da morte de um Deus que sustentava correlações.

Esta perda de unidade foi proclamada – e consagrada às avessas – pelo célebre paradoxo, que se tornou banal, sobre a morte de Deus. Assim, a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como a crise do monoteísmo. Um Deus intervinha na história humana, como força, certamente soberana, invisível ao olho sem ser demonstrável pela razão, conseqüentemente sobrenatural ou transcendente; mas sua intervenção situava-se num sistema de reciprocidade e intercâmbios.⁴⁶³

Desde aí a humanidade é entregue a si mesma, à sua própria Lei, a qual não diz respeito a intervenção de algo soberano, de um Deus transcendental ou de um absoluto, seja ele em forma de sistema ou de lei natural, mas de uma Lei que se tece como inscrição de sentido, significação da significação que, nesse caso, como veremos a seguir, tem a ver com a *anarquia* do Bem na intimidade do sujeito.

Nisso, Levinas responde também às pretensões heideggerianas que definem a abertura ao ser, a compreensão do ser, como característica fundamental da condição humana. Para ele, a responsabilidade, a generosidade, o *milagre da ética antes da luz*⁴⁶⁴ não é, e jamais poderia ter sido, uma qualidade intrínseca da alma, como um atributo passível de consideração, justificável por uma essência, mesmo que essa seja disfarçada na forma de abertura pré-ontológica ao ser. A tese é de que se há um sentido ao espírito humano esse, assim como a paz, é também transcendente em relação ao acontecimento do ser. O espírito humano seria portador de um sentido além da essência, igualmente transcendente à dinamicidade lógica entre ser e não ser, entre ser e nada e toda pergunta que se possa fazer sobre ele, tudo o que se possa perguntar sobre a intimidade da subjetividade, deve necessariamente remeter para além de qualquer espécie de interessamento.⁴⁶⁵ Identificar a existência humana à dinâmica de interessamento por si, ao *cuidado* de si, assim como o fez Heidegger, ou ao esforço em ser, a partir de um contexto em que o em si é *para-si*, o que em Sartre se revela como a angústia em meio à possibilidade da nadaificação, seria limitar a humanidade à

⁴⁶³ HH, p.40.

⁴⁶⁴ AE, p.75.

⁴⁶⁵ Cf. AE, p.16.

lógica parmenidiana, na qual a paz jamais seria possível e na qual a responsabilidade seria apenas um desdobramento egoísta de uma individualidade encarcerada em si mesma, ou seja, uma necessidade. Nesse sentido, não há na descrição do mais original da existência humana em Levinas a questão do *cuidado de si* como um movimento original de interessamento e disposição *para si*. A tese é de que se há bondade, se há generosidade, se há responsabilidade infinita é porque não há também interesse narcisista ou cuidado por si na forma de esforço em ser e, nesse sentido, fala-se aqui para além do medo da morte, do medo do nada e principalmente do medo do Outro, o que implica um modo de existir em que as relações podem se dar alheias a pré-considerações e a pré-conclusões de uma alma centrada em si.

E a partir disso torna-se possível pensar numa forma imediata e sincera de existir alheio ao tempo de engajamento em si. A partir dela o humano em Levinas vai ser exaltado na sua possibilidade de alienar-se na responsabilidade pelo Outro a ponto da **substituição**, tecendo-se no dever imprescritível que ultrapassa *as forças de ser*.⁴⁶⁶ Ou seja, existir humanamente não mais significaria existir sob a dinâmica do *em-si-para-si*, mas sim existir original e desde sempre *para* o Outro, pelo Outro até o ponto da **substituição** por ele, na qual, o evento cotidiano da responsabilidade infinita e da assombrosa generosidade teria referência já na *significação* elementar da subjetividade em que se é *para* o Outro antes que *para si* e antes de *ser-para-a-morte*. Nisso, a condição elementar humana cintilaria na possibilidade da oferta absoluta e absurda, como a não-indiferença original do Mesmo em relação ao Outro, como a *glória do infinito* na intimidade do eu, generosidade absoluta de quem tem as mãos cheias, de quem tem mais a dar do que a receber e, por isso, uma tendência luxuosa, uma disposição que nada busca a não ser o próprio desejável, a própria bondade, o que revela horizontes desconhecidos à metafísica da tradição grega desde o qual todos os caminhos levam ao fortalecimento da identidade, da autonomia e da liberdade. Por isso, não se teria também um contexto de medo ou de indiferença em relação à alteridade, assim como jamais se teria receio do Outro. O que vai aparecer em

⁴⁶⁶ HH, p.12.

Levinas é que a subjetividade desde seus primeiros contornos aparece já respondendo ao Outro, eleita a cumprir um mandamento que a faz completamente oferecida ao Outro, desde sempre exposta ao Outro, assim como a pele é desde sempre disposta à transitoriedade do tempo, o que não é uma nova modalidade de essência porque não é uma qualidade da alma atrelada à lógica do *conatus*, mas contexto de *significação sensível* próprio de uma alma que não se tece alheia à condição carnal. O si mesmo aqui se *hipostasias* de outro modo, se tece na impossibilidade de se desatar da responsabilidade pelo Outro.⁴⁶⁷ A intriga anárquica desde a qual se sustenta a subjetividade não é aqui um reverso da liberdade ou de um compromisso adquirido em meio à vontade, mas a própria *gestação do Outro no mesmo*.⁴⁶⁸ Levinas expõe a subjetividade desde sempre ao Outro, transida e atravessada desde sempre pelo Outro. O sentido viria exatamente desse atravessamento. Os nós dos quais se trama a subjetividade seriam tramados exatamente em função dessa responsabilidade anterior à liberdade que se configura pela própria encarnação.

Desde aqui se pode perceber que Levinas vai buscar as razões da responsabilidade infinita numa concretude humana assombrosa, desconhecida ao pensamento grego, que remete não a elementos de uma subjetividade transcendental de um mundo igualmente transcendental, mas de uma subjetividade suscetível, como suscetível é a carne nua de um corpo nu. Penso que Levinas *carnifica* a subjetividade, a torna de carne e sangue, é nesse caminho que sigo. E é exatamente a partir disso que proferir Eu significa aí possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades⁴⁶⁹, na qual a humanidade contingente se faz identidade pela impossibilidade de furtar-se à eleição e à responsabilidade própria da carne. Esse é o mote da filosofia de Levinas. Somos humanos porque somos *carne transida* pela responsabilidade, capaz de responder responsabilmente ao Outro antes de qualquer pergunta, antes mesmo da efervescência do próprio fenômeno da presença da alteridade, ou seja, somos erigidos desde um contexto de *significação sensível*

⁴⁶⁷ Cf. AE, p.167.

⁴⁶⁸ AE, p.167.

⁴⁶⁹ *Proferir eu – a firmar a singularidade irreduzível em que prossegue a apologia – significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me e das quais ninguém pode desligar-me. Não poder esquivar-se eis o eu. TI, p.275.*

que nos lança para fora antes de *para-si*; o que implica tratar-se aqui de um contexto de absoluta passividade. Nisso, o interessante é que se para a tradição a peculiaridade humana era dita a partir da autonomia do sujeito, na auto-afirmação de si, no esforço em ser que se desdobrava pelo exercício e pelo alargamento da liberdade, agora a peculiaridade dita refere-se a um contexto de passividade mais passiva que toda passividade, em que a significação elementar diferenciadora é já um indicativo de disposição e vulnerabilidade em que se responde por um acusativo no qual se distendem todas as forças de interessamento, todo esforço em ser e toda busca de sentido *em-si*.⁴⁷⁰

Assim, se em *Totalité et infini*, ao perseguir a *idéia do infinito* chega ao evento fenomenológico do Desejo que lança para a perspectiva da relação sem correlação entre o Mesmo/interioridade e o Outro/alteridade, em *Autrement qu'être* Levinas segue um caminho ainda mais radical no qual descreve a condição elementar da subjetividade como sensibilidade à *flor da pele*, exposição pura, de quem é elementarmente pura vulnerabilidade e passividade. Embora não altere o eixo central de suas considerações, embora não fuja à tese do primado da ética sobre a ontologia, nem ao fato da reverberação do infinito que significa antes de tematizar, o ponto de partida agora vai ser buscado num contexto ainda mais primitivo, desde o qual a subjetividade é destituída de qualquer resquício de interessamento por si e de qualquer forma de identidade. Por isso, abandona também o recurso ao contexto que exprime a subjetividade a partir da relação face-a-face, da *idéia de encontro* entre o Mesmo e o Outro e passa para um âmbito de sentido ainda mais fundamental em que se tem como referência a imediata imersão na vida, na profundidade do elemento, como complacência de uma substancialidade que ao mesmo tempo é também *desnucleamento* de uma possível coincidência consigo, em outras palavras, adentra-se aqui num contexto de descrição da subjetividade como *palpitação da sensibilidade*.⁴⁷¹

Desse modo, também num primeiro momento em *Autrement qu'être* segue às críticas à ontologia, isso no esforço de arrancar do universo da linguagem do ser o contexto desde o qual vai se justificar agora a subjetividade

⁴⁷⁰ Retomo esta *idéia* adiante.

⁴⁷¹ AE, p.105.

eminentemente tecida para o Outro. O contexto a que pretende se referir não é mais uma mostração, não é mais uma modalidade de significação pertinente à anfibologia e à dinâmica entre ser e não-ser. A Tese central agora, gravita em torno do fato de que se há um lugar a ser olhado esse é igualmente um *não-lugar* que é uma exceção à lógica e à dinamicidade do ser, nesse caso mais além do ser e do não-ser. O que remete a um passado sem origem, absolutamente diacrônico, no qual está suspensa toda forma de adesão a si; instância criatural de um tempo em que se está muito mais disponível ao mundo e à concretude da realidade existencial do que a um sentido *a priori* desde o qual tudo faria sentido.⁴⁷² Em síntese, a responsabilidade entre seres absolutamente separados apontaria, desde então, ao lugar donde se revela o *não-lugar* original da subjetividade o que é pura *anarquia*.⁴⁷³ É como se fosse descortinado a partir daí o fato de que a subjetividade é investida e animada pelo Outro antes mesmo de poder reconhecer-se, o que devasta a presença em si e estilhaça qualquer possibilidade ego-centrismo. A partir disso a racionalidade acostumada com a idéia de essência se permitiria auscultar o não-original correspondente ao sentido transcendente da própria subjetividade, a ponto de abrir-se ao fato da diacronia de um não-presente que exclama um contexto de engajamento ao Outro como fato primordial, em outras palavras a *u-topia* do humano.

⁴⁷² A questão do tempo em Levinas está embebida pelas reflexões sobre a temporalidade de Franz Rosenzweig e Henri Bergson que exigiriam, por sua complexidade, um trabalho específico a esse respeito. No entanto, há interessantes análises a respeito disso em *O tempo e a máquina do tempo* e *Existência em Decisão* de Ricardo Timm de Souza e ainda em Cristina Beckert em *Subjetividade e Diacronia no Pensamento de E. Levinas* as quais ficam aqui como sugestões de aprofundamento futuro.

⁴⁷³ *A responsabilidade para com o Outro é o lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade, ali onde se perde o privilégio da pergunta: onde?* AE, p.24.

4.8 Entre o Dizer e o Dito

Levinas busca então não um ser melhor, mas um melhor que ser, um diferente do ser como luz que venha de fora da luz penetrada de escuridão do ser.

L. C. Susin. *O homem messiânico*.⁴⁷⁴

No entanto, diante da dificuldade da linguagem no que se refere à busca de uma alternativa à lógica apofântica e à dependência do jogo das luzes da consciência e do tempo da essência, na qual pela tradição metafísica ocidental todas as coisas estão desde sempre associadas ao ato de nomear e, com isso, dependentes do tempo mensurável da totalidade, tornou-se necessário argumentar a respeito de uma alternativa que ultrapassasse a lógica na qual o sentir e o viver são desde sempre subservientes e atrelados ao ato de compreender. A busca é por conceitos que reflitam a respeito de um modo de *experenciar* no qual não se confunda sensação e imanência, em que as coisas não são desde sempre mergulhadas dentro de um contexto de correlações e inflexões e no qual o *existir* não significa necessariamente a subserviência à idéia de sistema. A partir daí Levinas especula a respeito da possibilidade de um outro contexto de *significação*, nesse caso, um contexto de no qual seja possível uma *aproximação* como abertura imediata na qual se extrapola as regras da tradição grega que se afirmam sobre a noção aristotélica do *ser-em-ato*. A suposição aqui é da possibilidade da subjetividade suportar uma nova forma de vocação desde a qual se desvanecem as estruturas que dizem que toda realidade e verdade humana são desde sempre um correlato da ação, do ato e, nesse caso, da intervenção do ser que se ergue fundado sobre a consciência em que o ser se apresenta. A suposição é de uma forma de existir em que se extrapole todo e qualquer resquício de representação e todo ato correlato à intencionalidade a ponto de se ultrapassar

⁴⁷⁴ Susin. *O Homem messiânico*. p.195.

a própria liberdade. Levinas se reporta aqui a um passado em que não há representação de si, passado que supera todo presente e com isso, extrapola a medida da liberdade.⁴⁷⁵ A pretensão é de um modo de relação anterior que precede ao próprio entendimento e desvelamento, que precede a verdade.⁴⁷⁶ Em outras palavras, Levinas persegue aqui a alienação da identidade, desde um contexto em que é possível perceber um transbordamento de todas as decisões tomadas livremente pela exata evidência infiltração de um sentido que se achega sem que se saiba, sem que se queira, como o desejo incontido que se achega sei lá de onde, sei lá por que. Nisso, propõe exatamente uma inversão dos projetos humanos nos quais o sujeito é sempre credor do binômio saber e poder.

Por isso, o conceito de **proximidade** se torna peça-chave na descrição da significação do sensível e elemento fundamental à tese da *u-topia* do humano; o que se descreve em sentido absolutamente contrário às potências e virtualidades do ser, do *esse do ser* e de toda forma de interesse.⁴⁷⁷ Fato que remete ao outro do *ser em si*, que em síntese significa o desagregar dos tempos memoráveis e o fim de todo reforço da finitude. O que nos faz transitar em meio a um novo contexto de sentido que não é mais sinônimo de *ser-no-mundo*, nem tampouco sinônimo de poder e liberdade, num alargamento dos próprios horizontes do existir humano que faz referência agora a uma forma de *intuição sensível* não informada e deformada pelo saber.⁴⁷⁸ O que implica o retorno ao fundo da própria *experiência sensível* e da *intuição* que não é reduzida à claridade da idéia, ou seja, Levinas adentra na concretude do sensível para desde aí encontrar elementos para pensar a subjetividade de *outro-modo*. O que desemboca na superação de toda e qualquer forma de intelectualismo, seja ele racionalista ou empirista, idealista ou realista.⁴⁷⁹ A intenção é buscar uma alternativa ao contexto em que a

⁴⁷⁵ Cf. HH, p.102.

⁴⁷⁶ Cf. HH, p.102.

⁴⁷⁷ *A proximidade, que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo, à operação dentro da qual a idéia que a palavra substitui à imagem do ente, alargar do horizonte do aparecer reabsorvendo a sombra, cuja consistência de dado projeta a opacidade na transcendência da intuição.* AE, p.119.

⁴⁷⁸ *Mesmo informada ou deformada pelo saber, a intuição sensível pode retornar a sua significação própria.* AE, p.119.

⁴⁷⁹ A crítica aqui se deve ao fato de que toda experiência seria já devedora da imanência, da atitude consciente. Ver. HH, p.17.

existência humana se constringe ao sentido da significação no qual toda realidade e verdade são resultados da retidão da própria consciência; fato no qual o Mesmo é o alfa e o ômega de todas as possibilidades de sentido e de toda a experiência e no qual toda idéia de aventura é já prenúncio de um eterno retorno a si.⁴⁸⁰ Em síntese, a tese é de um modo de existir não mais adequado às regras e disputas ontológicas em meio a liberdade das decisões, não mais marcado pela tessitura do *ser-em-ato*, mas erigido a partir do próprio sentido da *sensação*. Nisso, a *proximidade* significaria no fundo a descrição da subjetividade não mais reduzida à idealidade e à claridade da idéia, mas estatuída em termos de vulnerabilidade, gozo e ferida, cujo estatuto não mais se reduz à determinação do sujeito como espectador capaz de se debruçar e sobrevoar as coisas, mas sujeito capaz de ser afetado, de ser ferido.⁴⁸¹ Pela recorrência à proximidade, chega-se assim à *significação do sensível* e à uma outra forma de compreender a *intuição do sensível* que não se reduz à aventura do conhecimento.⁴⁸² A partir daí, tudo que se possa dizer da subjetividade não mais pertencente aos movimentos cognoscitivos em que essa se encontra encapsulada e protegida em si, pela presença em si, mas numa forma de exposição extrema e assombrosa que ultrapassa a consistência e opacidade totalizante da imparcialidade do entendimento. Nisso a *significação* referida nada tem a ver com a significação que é fruto das contingências do próprio pensamento e da retidão do Mesmo em seus muitos desdobramentos intuitivos, mas diz respeito ao modo de estar exposto que se *aproxima* do modo de exposição da carne, no qual não há couraça, proteção, ou um lugar sob o qual se possa repousar a cabeça.

A partir daí se pode compreender por que Levinas não permanece de todo fiel à fenomenologia husserliana. Embora admita que é no debruçar sobre a existência que se pode encontrar os termos de uma significação capaz de reverberar para além da identidade do idêntico e do não idêntico, sabe que ao conservar a intencionalidade, Husserl preservou igualmente a *estrutura do*

⁴⁸⁰ Não são poucas as vezes que Levinas se refere ao histórico Ulisses de Homero para representar uma aventura na qual o ponto de referência é sempre o retorno a casa e à sua terra natal, o que seria, segundo ele, uma eterna disposição em-si que é sempre para-si.

⁴⁸¹ AE, p.103.

⁴⁸² Já temos dito: o fato de que a sensação pode converter-se em “intuição sensível” e entrar dentro da aventura do conhecimento não é uma contingência. AE, p.104.

ato.⁴⁸³ Mesmo que tenha ultrapassado as relações simplistas que o empirismo comporta, mesmo que tenha delineado novos contornos de significação em que se ultrapassa o fato da retidão na consciência, Husserl teria permanecido ainda dentro de uma espécie de intelectualismo no qual o tempo, a impressão sensível e a consciência ainda se conjugam e no fundo se confundem.⁴⁸⁴ As impressões sensíveis, as sensações, assim como as emoções, estariam aí dentro de um mesmo torvelino, nesse caso o torvelino da intencionalidade, na qual a intenção permanece a fonte de toda inteligibilidade.⁴⁸⁵ A intuição categorial desde a qual Husserl rompe com o empirismo sensualista, prolongaria, segundo Levinas, o *intuitivismo* da significação⁴⁸⁶, como se a partir disso nada pudesse se desgarrar do próprio elo da *mesmidade*, do tempo da presença, como se nada pudesse se introduzir inadvertidamente a fim de interromper a *fluência do tempo e a consciência que se produz sob as espécies dessa fluência*.⁴⁸⁷ Por isso, afirma que em Husserl todas as sensações estão desde sempre atreladas a um tempo passível de ser rememorável, desde o qual se exclui qualquer possibilidade de uma *diacronia irreductível*.⁴⁸⁸ É como se a receptividade pura, como um puro sensível sem significação, não fosse senão um mito ou uma abstração.⁴⁸⁹ Aí, nenhum dado estaria imediatamente munido de identidade, nem poderia entrar no pensamento pelo efeito de um simples choque contra a parede de uma receptividade.⁴⁹⁰ A existência, nesse caso, seria como um horizonte aclarado à *semelhança da palavra que recebe o dom de ser entendida, ou seja, a partir de um contexto ao qual se perfila*.⁴⁹¹ Todas as coisas, todos os sentidos só teriam ressonância a partir desse contexto, desse horizonte ou de *mundo*.

Levinas sabe que na linguagem como um sistema de nomes, no qual a palavra é denominação e consagração do isto enquanto aquilo, disto

⁴⁸³ Cf. HH, p.18.

⁴⁸⁴ Cf. HH, pp.17-18.

⁴⁸⁵ Cf. AE, p.56.

⁴⁸⁶ Cf. HH, pp.18 e 19.

⁴⁸⁷ AE, p.59.

⁴⁸⁸ *O tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo do recuperável*. AE p.59 A esse respeito seria interessante um trabalho ainda mais detalhado, aqui não é possível tal tarefa. As análises de Levinas deveriam ser cotejadas com as afirmações de Husserl, esse seria um trabalho fértil que não me cabe nesse momento.

⁴⁸⁹ HH, p.19.

⁴⁹⁰ HH, pp.19-20.

⁴⁹¹ HH, p.20.

enquanto tal, todo sentido possível é já absorvido para dentro do contexto desde o qual se fala. Aí, é como se alguém de toda receptividade houvesse já uma espécie de anteparo e de suporte desde o qual se exporia toda experiência e significação. O que conseqüentemente remete todas as possibilidades ao universo de sentido *a priori* da imanência.⁴⁹² Desde aí, toda realidade humana estaria desde sempre suportada por um *já dito* anterior aos próprios sistemas lingüísticos, desde o qual se perfila toda orientação dentro da diversidade, como se houvesse uma trama que permitiria a ordenação do próprio vivido e conseqüentemente sua receptividade e sua percepção enquanto fenômeno. Fato que sustentaria inclusive a possibilidade da interação, manipulação e da atuação sobre o mundo.⁴⁹³ Fundo *a priori* que nortearia a própria experiência vivida e toda escuta do sensível, como se todas as coisas só fossem alcançadas de acordo com esse fundo *já dito* original. Em outras palavras, mesmo na escuta da diversidade, mesmo na afirmação da exterioridade, se estaria ainda dentro de um tempo em que tudo repercute a partir do Mesmo; o que cria necessariamente um vício à própria reflexão, na qual todas as coisas seriam inevitavelmente e incondicionalmente dependentes de uma espécie de universo de sentidos *a priori*, contexto e horizonte alheio à própria peculiaridade de cada um, como sistema desde o qual tudo e todos teriam sustentação. Raciocínio que leva à conclusão de que no fundo entre nós e todas as coisas há sempre uma sincronia elementar, passível de tematização, redutível ao tempo do pensamento e das regras vigentes em que ou a coisa ou os fenômenos repercutem sobre esse fundo sincrônico, ou encontram similaridade e reverberação sobre esse *já dito* elementar ou simplesmente não são. O que significa que no fundo há uma espécie de idéia panteísta a que todos estão sujeitos. Nesse caso, não haveria fenômeno algum capaz de fugir do código convencional vigente e das regras viciosas que o sustentam. Por isso, Levinas afirma que dentro desse contexto o fenômeno na forma de discurso, como algo vindo não sei da onde, não se sabe porque, acontecimento de alhures sem correlação, não seria possível.⁴⁹⁴ Tudo aí é convertido à temporalidade do isto enquanto aquilo, tudo é, de um modo ou

⁴⁹² Cf. AE, p.61.

⁴⁹³ Cf. AE, p.64.

⁴⁹⁴ Cf. AE, p.65.

outro, de uma forma ou outra, convertido à linguagem do Mesmo. E aqui se posiciona também contra Heidegger. Segundo ele, na etimologia heideggeriana, toda experiência é já uma leitura, toda compreensão de sentido uma exegese e uma hermenêutica e jamais uma *intuição*.⁴⁹⁵ Na dinâmica da abertura pré-ontológica do ser, como relação originária com o ser que se expressa na luminosa compreensão do ser, não haveria qualquer possibilidade de modificação e aventura na qual se pudesse perceber uma saída do universo desde o qual reverbera a linguagem. Em outras palavras, tudo permanece numa linguagem ou num mundo, como num eterno estar-em-casa.

Em momento algum teria havido aí nascimento primeiro da significação a partir de um ser sem significação e fora de uma posição histórica em que a linguagem é falada. E sem dúvida, é isto que se quis dizer quando se nos ensinou (Heidegger) que a linguagem é a casa do ser.⁴⁹⁶

E é exatamente a partir disso, que Levinas vai afirmar a clandestinidade da responsabilidade como acontecimento que tem sua significação por detrás da mostraçãõ do ser, aquém da verbosidade dos elos da intencionalidade e da lógica sincrônica da totalidade.⁴⁹⁷ A responsabilidade infinita seria aqui a mostraçãõ de “alguma coisa” que extrapolou as decisões livres, infiltrando-se inadvertidamente expressando para ainda além da identidade a *significação* por excelência, que, segundo ele, é a significância mesma da significação desde a qual se ergue a peculiar “*condição subjetiva*”.⁴⁹⁸ O que não responde jamais às regras de interessamento do contexto de fundo *a priori* em si. A significação considerada é não instalada num tema e, com isso, exterior a toda e qualquer possibilidade sincrônica que a degrade em essência. Ou seja, é inadequada e, com isso, é também um não estatuto dentro de uma unidade transcendental sendo, por isso, impassível de ser comprimida dentro da sincronia de uma estrutura ou de um estado de alma capaz de representá-la.⁴⁹⁹ Fala-se assim de um contexto extra-ordinário de uma tensão também extraordinária que é ainda aquém de toda e qualquer

⁴⁹⁵ Cf. HH, p.22.

⁴⁹⁶ HH, p.21. A nota entre parênteses é minha, não aparece no original.

⁴⁹⁷ ...que nada pode desgarrar do elo da consciência é algo que exclui do tempo a diacronia irredutível, da qual o presente ensaio intenta fazer valer sua significação detrás da mostraçãõ do ser. AE, p.59.

⁴⁹⁸ Porém a consciência, que é saber de si mesmo por si mesmo, não esgota a noção de subjetividade. Ela repousa já sobre uma condição subjetiva ... AE, p.162. (já fiz menção a isso anteriormente)

⁴⁹⁹ Cf. AE, p.216.

forma de recepção ou percepção e, por isso, anterior a toda forma de decisão. A hipótese é a *significação* como fenômeno de sentido subjetivo que vai ser descrito como a própria suscetibilidade do sensível, como a significação das sensações não representativas que se consubstanciam não como um estado da consciência a partir de um tempo que a memória poderia alcançar, mas como acontecimento transcendente a toda e qualquer correlação e transbordante aos termos de toda e qualquer denominação e consagração pelo *já dito*, assim como a bondade é transcendente em relação à vontade e a todo movimento *a priori*.

Levinas faz uma torção na própria linguagem e descreve o sentido meta-ontológico e ético em que seria possível um novo contexto de significação. *Heteronomia* aquém da autonomia, capaz de se realizar por detrás de toda expectativa, anterior à configuração da racionalidade e dos aspectos em que se pergunta pelo ser, assim como a idéia do infinito é também transcendente a toda e qualquer correlação. Isso abriria aos termos de uma forma de existir que se refere a uma concretude disponível a sofrer de chofre e traumáticamente um sentido que a extravasa e que lhe transfigura, o que implicaria a própria diferenciação do sujeito em função da sua condição carnal. No entanto, não se escapa aqui de perguntar se não haveria na exposição da subjetividade a *todos os ventos*, como suscetibilidade sensível, em que estão suspensas toda forma de imersão num *já dito* e toda inflexão representativa a partir de si, uma confusão com a própria materialidade. Ou seja, a pergunta é se a subjetividade aí não se perde entre as coisas e entre a matéria?

Nisso, dois conceitos surgem como fundamentais a fim de determinar sobre que condições se estatui, nesse ponto, a filosofia levinasiana: um que trata especificamente da mostraçãõ que busca a verdade, modalidade de sentido lógico que desemboca em representaçãõ e consagraçãõ das coisas através do ato de nominar – *Dito*; e um outro, anterior à presença e à açãõ, aquém da autonomia e da liberdade, mais radical que as conquistas semânticas e os sistemas lingüísticos, que descreve, para além da dinâmica entre ser e não-ser e da lógica apofântica, um contexto transcendente e anárquico desde o qual reverbera a significação original da subjetividade – *Dizer*. Em outras palavras, Levinas transita aqui num contexto de inversão que se pretende anterior ao Dito e a todas as formulações tecidas sobre o fundo a

priori das correlações intencionais da consciência, no qual estão suspensas todas as formas de interesse e ação, a ponto de se vislumbrar meta-fenomenologicamente contornos subjetivos imediatos de *proximidade*. Proximidade essa em que a existência espiritual humana pode ser afirmada como a *sensibilidade e vulnerabilidade da carne*; como encarnação que vai repercutir em contornos existenciais peculiares anteriores ao lapso de tempo da essência e da tematização, o que Levinas considera ser a intriga responsável original e pré-original desde a qual somos o que somos. Contexto de gravidade anterior às peripécias do *conatus* que implica uma ordem de *abertura* ainda mais grave que a dinâmica do ser e não-ser, da verdade e da inverdade, desde a qual se extrapola ao jogo da essência e do interesse. Abertura que não mais se confunde aos termos do êxtase da *ec-sistência* heideggeriana, na qual a consciência é animada pelo êxtase do ser, chamada pela abertura original à essência do ser (*Sein*)⁵⁰⁰, mas exposição pura como pura é a exposição da carne ao trauma do tempo. Para Levinas, desde a evidência da generosidade e da responsabilidade infinita pelo Outro um novo caminho se revelou; caminho alternativo ao ser no qual a abertura subjetiva não mais reverbera como uma essência que se quer mostrar. *Não é a consciência que se abre à presença da essência aberta e confiada a ela.*⁵⁰¹ A abertura seria aqui desnudamento e representaria exatamente os termos da própria *proximidade* desde o qual se pode auscultar a significação elementar da subjetividade como pura vulnerabilidade e gozo. O que a coloca para além de tudo aquilo que se pode mostrar e para além de tudo aquilo que na essência do ser pode *expor-se à compreensão e à celebração.*⁵⁰² Desde então, toda referência feita é a um contexto de significação no qual a subjetividade transita na nudez absoluta, como a nudez da pele exposta que se coloca absolutamente aberta e que é ainda mais nua que a nudez que pela forma e beleza inspira a arte e as paixões.⁵⁰³ O que se simboliza aqui é a “colocação a

⁵⁰⁰ O termo abertura pode designar também a intencionalidade da consciência - um êxtase no ser. Êxtase da *ek-sistência*, segundo Heidegger, a animar a consciência, a qual é chamada, pela abertura original da essência do ser (*Sein*), a desempenhar um papel nesse drama da abertura. HH, p.103.

⁵⁰¹ HH, p.103.

⁵⁰² HH, p.104.

⁵⁰³ Na *sensibilidade*, “coloca-se a descoberto”, expõe-se um nu mais nu que o da pele que, forma e beleza, inspira as artes plásticas... HH, p.104.

descoberto” da subjetividade, sem que essa tenha para onde recorrer, para onde se esconder.

A partir de então se pode compreender em que medida o Dito não daria conta de responder à pergunta pelo humano e por qual motivo se deve recorrer a um deslocamento de sentido numa necessária exceção ao ser. Para Levinas, o Dito simboliza exatamente a promoção do dinamismo da representação desde a qual se coagula a labilidade do tempo, posicionando e se fixando, na forma de signo, as coisas num eterno presente acessível do conhecimento.⁵⁰⁴ O que implica dizer que tudo, de um modo ou outro, de uma forma ou outra, está ao alcance do juízo e do jogo das luzes da consciência e da razão, disponível à sincronia e à tematização das idéias e, com isso, subordinado no fundo à imanência, o que vem a ser correlativo ao contexto do esse como interesse, o que pelo que temos visto, desde o evento da responsabilidade infinita, se mostrou por demais insuficiente. O Dito representa na verdade o movimento em que só há significação quando se está apoiado ao sistema lingüístico ou ao jogo ontológico que o expressa, contexto desde o qual nada escapa da influência de quem olha e das peripécias da imanência de quem tematiza. Apoiado nisso, o próprio fenômeno se tematizaria e se transformaria em fenomenologia e as coisas se mostrariam submetidas e justificadas pelo fato de que aí o idêntico é sempre independente do tempo.⁵⁰⁵ Significação que é no fundo uma sempiterna correlação na qual o próprio sentido do humano estaria à disposição do olhar e ao alcance de um tema, facilmente convertido às peripécias da razão e facilmente disponível à sincronia das idéias. O que faria do homem um ser de identidade a ser iluminado, desvelado, percebido e compreendido sob um fundo memorável, desde sempre idêntico ao tempo das regras que o pensam e com isso anulado por essas regras. Por isso, a humanidade aí seria a expressão da possibilidade de um ser de verdade capaz de imobilizar o tempo das coisas, tornando-as idênticas a si, convertendo-as sempre ao tempo do si. Fato que desemboca na reverência ao

⁵⁰⁴ Cf. AE, p. 65.

⁵⁰⁵ Não é à toa o fato de muitos filósofos considerarem Levinas um meta-fenomenólogo. O termo “metafenomenologia” aparece pela primeira vez em Derrida (*L'Écriture et la différence* artigo *Violence et métaphysique*) depois desse outros autores fazem uso do termo como: R.T. de Souza em *Sujeito Ética e História: Levinas o traumatismo infinito*, como base de sua crítica à totalidade e M. L. Pelizzoli em sua Tese de doutorado, *Entre o Mesmo e o Outro: a reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Levinas*.

ser como uma espécie de ação contemplativa da dimensão essencial de nós mesmos, na qual ao encontrar o mais essencial das coisas a partir da abertura ao ser encontrássemos também a fórmula capaz de traduzir o mais essencial daquilo que somos, nesse caso, seres para quem o ser se mostra. Como se reverenciando o ser, que é a textura íntima do Dito, encontrássemos também nossa intriga mais original, nesse caso, a de herdeiros da verdade do ser habitando desde sempre a casa do ser. E por isso Levinas repete a pergunta: *mas o poder de dizer no homem, qualquer que seja sua função rigorosamente correlativa do Dito, está a serviço do ser?*⁵⁰⁶

Ele sabe que na órbita do Dito não se está num contexto de neutralidade. A imersão no ser, como já temos dito por diversas vezes e por diversas formas, é desde sempre um reenvio a si mesmo, um retorno vicioso e violento sobre si que proclama e consagra as coisas tendo a referência de um contexto em que todos no fundo se submetem ao tempo sincrônico do Eu. Ou seja, o ser é inseparável do seu sentido. Diante disso, Levinas defende a tese de que não é a ontologia que suscita o sujeito falante, não é o contexto do ser que evoca o humano e, nesse sentido, não é para lá que se deve olhar quanto a pretensão é compreender o humano.⁵⁰⁷ Pelo contrário, a significação elementar extrapola e excede por completo a trama do Dito, ou seja, o que se diz do mais peculiar da condição humana, ou mais especificamente, da existência humana, teria a ver com um contexto de *significação* mais além da essência do Dito, nesse caso, tempo imemoriável do *Dizer*, frente ao qual o próprio Dito se mostra em descompasso, chegando sempre em atraso, num segundo momento em relação a esse.⁵⁰⁸ Ou seja, trás do ser e de sua mostraçãõ se pode auscultar agora a ressonância de uma outra forma de *significação* que foi desconsiderada pela ontologia.⁵⁰⁹ *Significação* essa que não se identifica às peripécias da “consciência de...” enquanto consciência tematizadora, que não se limita ou se esgota no movimento do conhecer e que não reduz à claridade ou à idéia. É como se originalmente estivéssemos

⁵⁰⁶ AE, p.66.

⁵⁰⁷ ...*não é a ontologia que suscita o sujeito falante.* AE, p.66.

⁵⁰⁸ Creio que a própria palavra amor representa exatamente esse descompasso. Todo dito, todo signo, todo recurso lingüístico é, dentro desse contexto, sempre devedor ao seu sentido elementar. Há sempre algo que extravasa e transcende às palavras, ficando de fora ao que se balbucia. É como se tudo que se dissesse do amor fosse ainda insuficiente e pequeno demais para suportá-lo. Por isso, a poesia mal se atreve a tocá-lo, por isso a arte jamais pretende lhe representar.

⁵⁰⁹ Cf. AE, p. 67.

atravessados e mergulhados em sentidos que ultrapassam nossas próprias forças cognoscitivas e nos colocam muito mais próximos da carne do que havíamos podido supor. É como se estivéssemos imersos dentro de uma nova órbita de significação, desde a qual toda ação representativa fosse já uma subversão do próprio sentido elementar das coisas. O que implica da mesma forma defender uma postura para além da hermenêutica e para além de toda abertura que espera a reverberação em si da sonoridade que vem do Outro. A partir disso, é possível afirmar que a busca de Levinas é pela redução radical na qual se vai do Dito ao Dizer, ou seja, mais além do logos *apofântico*, antes da anfibologia entre ser e ente e ainda aquém da essência.

4.9 Proximidade e passividade

Mais que natureza, antes que natureza, a imediatez é essa vulnerabilidade, essa maternidade, esse pré-nascimento ou pré-natureza a qual se remonta a sensibilidade. Proximidade mais estreita, mais constringente que a contigüidade, mais antiga que todo presente e que todo passado.

Levinas. *Autrement qu'être*.⁵¹⁰

Por essa via, em síntese, o Dizer seria exatamente a proclamação da significação elementar como a significação própria das sensações não representativas, na qual se considera a subjetividade eminentemente exposta à ofensa e ao gozo, numa *aproximação* concreta e sincera com as coisas em que existir humanamente seria como que existir já a partir da profundidade do elemento. Ou seja, adentra-se aqui no evento traumático, meta-ontológico, desde o qual a subjetividade se efetiva a partir de um horizonte de vulnerabilidade e fruição, no qual se está absolutamente à disposição e desde sempre oferecido ao traumatismo do *infinito*, assim como a pele nua é desde sempre exposta ao trauma do tempo sem decisão ou intenção. O que lança a um contexto de *absurda* concretude aquém de todo movimento cognoscitivo, aquém da vontade e de todo ato, de toda declaração e de toda tomada de posição.⁵¹¹ Para Levinas, o Dizer é exatamente essa expressão *anárquica* e *utópica* de um passado que jamais foi presente, como contexto elementar em que a subjetividade se revela de *outro modo que ser*, em que é possível perceber a subjetividade do sujeito como a sensibilidade da carne, em que a *proximidade* significa exatamente a abertura incondicional e *sincera*⁵¹² desde a qual se sugere a deposição definitiva de toda e qualquer espécie de demarcação intencional e toda e qualquer possibilidade de ação. Desde aí, as

⁵¹⁰ AE, p.121.

⁵¹¹ Cf. AE, p. 105.

⁵¹² *A sinceridade recebe aqui todo seu sentido: descobrir-se sem defesa alguma, estar entregue. A sinceridade intelectual, a veracidade, refere-se já à vulnerabilidade, funda-se nela.* HH, p.104.

relações que se estabelecem não se resolvem nem em termos de imagens, nem na possibilidade de tematizações. Transita-se aqui em meio a um contexto elementar não correlativo ao movimento cognoscitivo e alheio à qualquer espécie de “intuição sensível” de fundo husserliano, na qual se declara a imediatez de uma abertura incondicional que não se resolve a partir da função gnosiológica.⁵¹³

Nesse sentido, a subjetividade em sua profundidade seria eminentemente aberta, vulnerável e escancarada à ofensa, na complacência de um modo imediato totalmente desnucleado de si, desde o qual não há coincidência consigo mesmo nem interesse.⁵¹⁴ A partir disso, Levinas reforça o fato do desnudamento e da exposição de quem não mais permanece *em si*. No Dizer o sujeito se aproxima do próximo expressando-se no sentido literal do termo, isto é, *expulsando-se de todo lugar, não morando mais, sem pisar em nenhum solo*.⁵¹⁵ E por isso, a vulnerabilidade é também aptidão, como se no próprio fato de ser vulnerável houvesse já uma bizarra disposição ao outro apesar de si. Assim como a pele, apesar de si, é absoluta exposição e vulnerabilidade.

A vulnerabilidade é mais (ou menos) que a passividade que recebe forma ou choque. Ela é a aptidão – que todo ser em sua “altivez natural” teria vergonha de confessar – a “ser batido”, a receber bofetadas. Ele apresenta a face àquele que o bate e se sacia de vergonha, diz admiravelmente um texto profético. Sem fazer intervir uma busca deliberada do sofrimento ou da humilhação (apresentação da outra face), o texto sugere, no padecimento primeiro, no padecer enquanto padecer, um consentimento insuportável e duro que anima a passividade, e que anima bizarramente apesar dela, embora a passividade, como tal, não tenha nem força, nem intenção, nem boa e nem má vontade.⁵¹⁶

Trata-se, assim, de um modo de existir absolutamente nu e despojado, oferecido e desde sempre sem condição. E, por isso, existir aqui significa estar de certo modo arrancado de si mesmo e nesse caso inscrito (*assigné*) até o despojamento absoluto. Levinas, nesse ponto, faz referência à

⁵¹³ *O sensualismo de Berkeley, cujas posições vigorosas prolongam até nossos dias a fenomenologia husserliana, consiste, em reduzir as qualidades sensíveis dos objetos a conteúdos experimentados onde, mediante uma posse adequada do sentido pelo senciente, se encontra de novo a essência imanente da consciência, a coincidência do ser e da sua manifestação...* AE, p.103.

⁵¹⁴ Cf. AE, p.105.

⁵¹⁵ AE, p.83.

⁵¹⁶ HH, pp. 104-105.

própria diacronia de um tempo em que não há coincidência, mas instante que significa o *um* transido e atravessado pelo Outro.⁵¹⁷

A dor, este reverso da pele, é nudez mais nua que todo despojamento, se trata de uma existência que se oferece sem condição, pelo sacrifício imposto, sacrificada mais que sacrificadora, precisamente porque está marcada pela adversidade na qual a dor é sem condição.⁵¹⁸

Nisso, encontra na dor, na vulnerabilidade, a própria inscrição de sentido da subjetividade que expressa a exposição ao Outro como pura oferta, como puro dar. *Relação com o outro que a causalidade não esgota.*⁵¹⁹ A subjetividade do sujeito é, nesse sentido, compreendida aqui pela via da adversidade da dor que manifesta um despojamento absoluto e ao mesmo tempo uma significação de um tempo irrecuperável e imemoriável em que se atravessado pelo próprio tempo do suportar, em que o Dizer significa exatamente o sentido da paciência e da dor que expressa na verdade o *um* como pura oferta, *um-para-o-outro*. O que exclama a subjetividade do sujeito como *passividade* mais passiva que toda passividade, assim como na passividade do envelhecer se é atravessado pelo tempo que se realiza sem apreensão e reconhecimento, sem decisão e intenção, resistência ou apreensão, ou seja, supõe-se aqui a condição absolutamente escancarada do sujeito, como disposição sem controle e referência na *imanência*.⁵²⁰ Fato que tem um efeito eminentemente subversivo sobre a Filosofia visto que não haveria mais aqui uma alma que se encarna num corpo, como não haveria também uma espiritualidade que não seja *dolorosamente material*.⁵²¹

A subjetividade descrita a partir da suscetibilidade da carne, da suscetibilidade do sensível, promove a fissão absoluta de toda e qualquer espécie de anteparo e *a priori* sob o qual pudesse repousar a suposição de uma adesão intencional com o mundo o que, sob certo ponto de vista, é semelhante à condição elementar descrita por Heidegger em *Ser e tempo*, em que antes de todo e qualquer movimento, ação ou intenção, se está já disposto no “*aí*”, na clareira do ser, exposto ao dom e ao clamor do ser. A grande

⁵¹⁷ Cf. AE, p.84.

⁵¹⁸ AE, p.85.

⁵¹⁹ HH, p.104.

⁵²⁰ *Antes da síntese de apreensão e de reconhecimento, se realiza a síntese absolutamente passiva do envelhecimento. Por isso é que o tempo se passa.* AE, p.66.

⁵²¹ Cf. Susin. *O homem Messiânico*. p.345.

diferença, no entanto, é que o “aí”, que em Heidegger significa correlativamente estar jogado no ser, atravessado pelo dom de ser, não interessa Levinas. A margem do jogo ontológico ele expõe a condição elementar do humano ao mundo não como um aí já atravessado pelo ser (*Da-sein*)⁵²², de certo modo pronto, como um sujeito já em sua essência esquematizado ou previamente delineado, mas como pura exposição vulnerável a toda espécie de traumatismo, como proximidade imediata.⁵²³ Ele sabe que pelo alargar da consciência a ponto de se considerar a “abertura ao ser”⁵²⁴, assim como o fez Heidegger, não se escapa do universo tautológico e monótono da mesmidade, sabe que nisso não se consegue romper com a correlação da “consciência de”, do Dito e da própria idéia de interesse que desemboca nas artimanhas da lógica do *conatus*.

Por isso, se pode dizer que Levinas inverte a lógica do *conatus* e adentra num modo de significação que propõe a *encarnação* da subjetividade a partir da complacência imediata e passiva da sensibilidade desnucleada de qualquer possibilidade elementar de coincidência consigo mesmo na forma de um Eu ativo. Para ele, o Dizer é Dar, em outras palavras, exposição e expressão voltada completamente ao Outro, pura doação e *gratuidade* apesar de si. *O apesar de si marca essa vida em seu próprio viver. A vida é a vida a pensar da vida, por sua paciência e por seu envelhecimento.*⁵²⁵ Nisso, a suscetibilidade do sensível como a subjetividade em sua materialidade que, apesar de si, é eminentemente atravessada pela própria disposição ao Outro, expressa uma face de nós mesmos em que se é *transido* pelo Bem, pela anarquia da bondade – *duro presente da oferta e do dom.*⁵²⁶ A pele que Levinas faz referência, não é desse modo uma proteção ou mesmo uma instância limítrofe que nos separa dos outros, mas, ao contrário disso, elemento que expressa a proximidade com esse Outro, sem que haja nisso

⁵²² Cf. AE, p.108.

⁵²³ *A filosofia ocidental jamais duvidou da estrutura gnosiológica e, portanto, ontológica da significação. Dizer que esta estrutura é secundária dentro da sensibilidade e que, com isso, a sensibilidade como vulnerabilidade significa, é reconhecer um sentido no lugar distinto ao da ontologia e inclusive subordinar a ontologia a esta significação do mais além da essência.* AE, p.104.

⁵²⁴ Uso o termo “abertura ao ser” para seguir a compreensão da parte em que se analisou as proposições heideggerianas, isso seguindo a tradução do termo por Ernildo Stein. Cabe ressaltar, no entanto, que Levinas fala em “acesso ao ser” para o mesmo sentido.

⁵²⁵ AE, p.86.

⁵²⁶ AE, p.220.

correlação, sem que haja confusão, instante peculiar em que toda inspiração se confunde com a diástase de si. Síntese passiva de uma temporalidade que se mostra dando de si.

A partir daí seria possível auscultar o fato de que estamos muito mais próximos da transitoriedade imediata das próprias coisas e muito mais à disposição do que havíamos imaginado, como oferecidos e dispostos estão nossos pulmões ao ar que respiramos, mas sem que nisso nos percamos num contexto natural ou nos diluamos no nada de si.⁵²⁷ Em outras palavras, estaríamos muito mais do lado de cá, no sentido de estarmos suscetíveis e oferecidos sem reserva e sem proteção, sem qualquer tipo de consciência ou identidade de um estado, do que podíamos pensar ou suspeitar.⁵²⁸ Isso nos coloca no mundo, ao mesmo tempo que nos subverte à qualquer regra de interessamento ou princípio *a priori*, ou seja, a *suscetibilidade* do sensível como a subjetividade carnal em sua dobra elementar, que nos faz desde sempre expostos e oferecidos, nos retira também da idéia de essência em que teríamos que necessariamente dar conta de um destino prévio, esforçando-se em ser, para nos dizer na senescência de um tempo em que nos encontramos na passividade gratuita da pura dorlência, na pura anarquia do Bem, já atravessados e *transidos* elementarmente pela significação do infinito, que é exatamente a condição de suscetibilidade que nos encontramos. Isso porque a complacência imediata e passiva, que é a palpitação da sensibilidade como vulnerabilidade, traz consigo a inquietude de um Eu desnucleado de si que ao mesmo tempo é desde sempre *para-o-outro*.⁵²⁹

A referência aqui é de uma dívida contraída antes mesmo da liberdade, antes de toda escolha e decisão num tempo que jamais foi passado e, por isso, invisível aos olhos do ser. Contexto esse em que se está embebido e mergulhado na vida antes mesmo de podermos nos situar em relação a ela. Significação do sensível que é a ordem do Dizer anterior ao Dito e que o sustenta e que em síntese é exatamente a representação da encarnação da

⁵²⁷ *Estar em questão antes de qualquer interrogação e antes de qualquer problema sem roupa e sem couraça para proteger-se; despojamento até a medula como uma inspiração de ar, ... ser como vulnerabilidade.* AE, p.84.

⁵²⁸ Cf. AE, p.120.

⁵²⁹ *Complacência da subjetividade, complacência suportada por ela mesma, e que é sua própria "egoidade", sua substancialidade; porém também de modo imediato, "desnucleamento" da felicidade imperfeita que é a palpitação da sensibilidade, não coincidência do Eu consigo mesmo, inquietude, insônia, além dos reencontros do presente.* AE, p.105.

subjetividade como uma instância *u-tópica* e anárquica desde a qual se revelaria a gravidade de uma intriga mais além do ser, ou melhor, de *outro modo que ser*, que mostra a identificação original humana com a ética.⁵³⁰

No Dizer o sujeito se aproxima ao próximo *ex-pressando-se* no sentido literal do termo; isto é, expulsando-se de todo lugar, não *morando mais*, sem pisar nenhum solo. O Dizer descobre, além de toda nudez, o que pode haver de dissimulado na exposição de uma pele exposta em sua nudez.⁵³¹

Por isso, o Dizer é, portanto, a reverberação da absoluta exposição da subjetividade como uma pele totalmente nua é exposta ao traumatismo. A nudez, antes de toda e qualquer intenção e dissimulação que é também a expressão da impossibilidade de refúgio e da própria morada indica que desde sempre se estaria inscrito por um sentido ético próprio da *suscetibilidade do sensível*. O sujeito do Dizer é um sujeito absolutamente exposto que não tem como referência a ação nominativa, mas que se dispõe já significado pela própria vulnerabilidade que lhe compete originalmente. Vulnerabilidade que o expõe ao ultraje e ao traumatismo, à ofensa e à ferida, assim como a pele se expõe desde sempre àquilo que a fere.

O Dizer significa essa passividade; no dizer essa passividade significa, se torna significação; exposição em resposta à... estar em questão antes de qualquer interrogação e antes de qualquer problema sem roupa e sem couraça para se proteger; despojamento até a medula como uma inspiração de ar... Desnudamento mais além da pele até a ferida de que se pode morrer, desnudamento até a morte, ser como vulnerabilidade.⁵³²

Trata-se assim de chegar ao âmago da subjetividade em sua textura carnal mostrando-a no fundo de si mesma já completamente despojada e absolutamente desinteressada ao mesmo tempo que inscrita (*assigné*) apesar de si para o Outro. Existência absolutamente oferecida exposta, de um sujeito *desnudado, arrancado de si em sua pele, apesar de si, atravessado pelo tempo diacrônico – pela senescência, pela dor, pela afecção e corporeidade*.⁵³³ Ou seja, existência carnal que em seu despojamento se oferece sem condições ao

⁵³⁰ *Gravidade de outro modo que ser que, a qual vem a mostrar de uma maneira todavia confusa sua afinidade com a ética.* AE, p.19.

⁵³¹ AE, p. 83.

⁵³² AE, p.83.

⁵³³ Pelizzoli, M.L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.p.153.

Outro, marcada e inscrita por uma significação que a conclama para o Outro antes que para si. Nisso,

o corpo deixa de ter ressonâncias de prisão, de objetivação, de mera substância, e deixa de lutar por ser “corpo próprio” taticamente relacionado ao mundo. Deixa também a ocupação ou preocupação com a sobrecarga da biologia, da história, da cultura, etc. para ser inteiramente simples como “único insubstituível” na doação até a própria carne ao Outro. O corpo integra perfeitamente o desígnio do bem que não permite espiritualidade sem encarnação, nem materialidade sem espiritualidade...⁵³⁴

Desde então, o *Dizer* seria exatamente a representação lingüística respeitosa da temporalidade em que se expressa a instância enigmática mais além do jogo entre ser e ente desde a qual, segundo Levinas, se tece a face humana do próprio homem; ou seja, a *u-topia do humano*⁵³⁵, que pelo vestígio da bondade, porque é para o Outro e não para si, se mostra além do logos aglutinador da lógica da linguagem e para ainda além do *da* da linguagem *do Dasein*.⁵³⁶ Levinas aponta aqui para outro contexto de sentido, nesse caso, um contexto ético primordial desde o qual se pode debruçar a antropologia e a filosofia que buscam as razões originais da condição humana. Contexto em que se ultrapassa definitivamente a lógica do *ser em ato* e se descreve o existir humano a partir da condição carnal passiva, mais passiva que toda passividade, absoluta disposição vulnerável ao outro antes que para si. Aqui é a carne que se faz verbo e não o contrário; é a carne que se coloca desde sempre exposta que vai se configurar respondendo ao Infinito pela sua própria condição carnal. Ou seja, a característica elementar do *Dizer*, como instância à margem de toda ação e intenção e de todo interesse no qual se delineaia a excepcional abertura ao Outro como pura oferta incondicional *para outrem*, vai reverberar agora como *significância* mesma da significação em que a subjetividade carnificada na senescência de um tempo em que se é pura exposição, desnudada de si, mostra-se marcada, *inscrita, atravessada*, pela própria disposição e oferta, configurando-se apesar de si, a partir de si, para o Outro.⁵³⁷

⁵³⁴ Susin. *O homem messiânico*. p.346.

⁵³⁵ ...substituição (*lugar ou não-lugar, lugar e não-lugar, utopia do humano*). AE, p.77.

⁵³⁶ Cf. AE, p.17.

⁵³⁷ Cf. Susin. *O homem messiânico*. p.346.

Levinas, ao recorrer ao mais original da condição humana, afirma uma unicidade que se retira da essência e dos aspectos que constituem uma identidade interessada em si, como disposição enigmática ao Infinito, ou seja, ao Outro antes que a si, como o *Outro no Mesmo*, em que se fala no espiritual carnal do homem como expiração sem inspiração, *desinteresse e gratuidade*.⁵³⁸ O que revela a conversão ao Outro antes mesmo de qualquer espécie de interesse por si e apesar de si, isso antes mesmo da experiência da alteridade. É como se Levinas erguesse o “Véu de Isis” e exclamasse a subjetividade desde a significação elementar como responsabilidade e substituição, *um-para-o-outro*, o que não mais tem a ver com um Eu susceptível de generalização, mas um Eu singular desnucleado que responde ao chamado do Infinito pela própria carne que o singulariza. E, a partir daí, Levinas faz novamente um giro e diz que a filosofia deve assumir um outro itinerário, ou seja, deve desdizer-se e ir do *Dizer* ao *Dito*. Somente a partir da subjetividade do Dizer seria possível interpretar a significação do Dito; somente assim se poderia auscultar o mais essencial do mistério que ronda a humanidade e se devolver *a verdade ao terreno do desinteresse, que permite separar verdade e ideologia*.⁵³⁹

⁵³⁸ AE, p.30.

⁵³⁹ AE, p.77.

4.10 Dizer: Sensibilidade e maternidade

...minha exposição a ele,
anterior a seu aparecer, meu atraso
a ele, meu sofrer desatam o que é
identidade em mim.

*Levinas AE.*⁵⁴⁰

A partir daí, a exceção humana tem a ver com o contexto diacrônico elementar desde o qual aproximação, criação, animação e encarnação se tornam consoantes. Isso porque Levinas lê a proximidade do sensível como *inspiração*⁵⁴¹ que é na verdade a significância mesma da significação desde a qual é possível perceber a predisposição elementar *para-o-outro, por detrás do outro do excitante*.⁵⁴² O que vai ser traduzido como a inscrição elementar de sentido transcendente *antes mesmo da presença da alteridade e da própria experiência heterônoma*. Como uma significação elementar pré-original em função da própria condição u-tópica sensível do humano que diz a disposição afectável antes mesmo de qualquer movimento *para-si*. A proximidade aí revela, via vulnerabilidade do sensível, o que Levinas chama da própria **obsessão pelo outro**. Obsessão que é a representação do sofrer pelo outro, *ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele*.⁵⁴³

Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia, “gemido de entranhas”. Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação. Mas responsabilidade que não assumi em momento algum, em nenhum presente. 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. Passividade do vulnerável, condição (ou incondição) pela qual o ser se mostra criatura.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ AE, p.142.

⁵⁴¹ Cf. AE, p.109.

⁵⁴² *Ela é para o outro, por detrás do outro do excitante*. HH, p.105.

⁵⁴³ HH, p.105.

⁵⁴⁴ HH, p.105.

Desde aí, Levinas percebe pelo vestígio criatural, que inicialmente o homem não é um soberano em nominativo, mas uma criatura em acusativo.⁵⁴⁵ Acusativo que é na verdade uma dívida para com o outro, dívida da criatura, *onde nasce um dever anárquico e impagável.*⁵⁴⁶ Acusativo que implica dizer que o pronome Eu é já desde sempre possuído pelo outro.

O acusativo é uma passividade e uma dívida: eu estou em passivo com alguém por ser, sou dívida a alguém por ser. A direção é, conseqüentemente, oposta à assunção heideggeriana: eu estou votado a alguém por ser. Trata-se originalmente da devoção ao invés de assunção, de responder ao invés de me libertar. E quanto mais me volto para mim – mesmo no intuito de me independizar e de me interiorizar, de me autenticar apenas por mim mesmo – há sempre este “me” (o acusativo), seja do independizar-me, que resiste e deborda. E tanto mais me aprofundo no acusativo – no “me” ou “se” – que é resposta a responder, inquietude e interrogação para o eu. Quanto mais me aprofundo em mim, tanto mais a dívida cresce, o dever aumenta, a culpa torna-se uma invasão e um trauma, uma corrosão e uma obsessão.⁵⁴⁷

Nesse sentido, a referência ao Dizer seria, assim, a referência ao absoluto *desnudamento* da subjetividade como a absoluta exposição em que o Eu ativo retorna à passividade de um *si-soi* cercado por todos os lados por uma dívida original que não deriva do nominativo, mas que é própria da significação criatural de uma intriga que se tece respondendo desde sempre à Lei do sensível, como se respondendo à Lei anárquica do Bem que se confunde com a própria entranha maternal do psiquismo, isso antes de responder a Deus, antes de responder ao Outro. Nisso se poderia dizer que a filosofia de Levinas reverbera nesse ponto o sentido judaico em que Deus não está mais presente, mas a Lei do amor é regra incondicional a qual não se pode fugir, da qual não há como escapar, assim como *Jó* não pode fugir de seu compromisso e se recusar à designação profética. Levinas não quer ídolos, não quer idolatria, nisso a importância de respeitar a Lei do amor mais do que adorar uma possível imagem do Outro. Isso o leva a considerar a alteridade não mais como uma figura, como uma face que se coloca diante de um Eu ou de uma identidade, mas como traço que intriga, cintila e elege na própria encarnação da Lei do amor que se tece como trama carnal sensível a partir da demarcação

⁵⁴⁵ Cf. Susin. *O homem messiânico*. p.312.

⁵⁴⁶ Susin. *O homem messiânico*. p.313.

⁵⁴⁷ Susin. *O homem messiânico*. p.313.

da vulnerabilidade como disposição anárquia. Penso que Levinas escolhe aqui a Lei do amor como referência, assim como se *ama a Tora mais do que a Deus*.⁵⁴⁸ Isso a partir de nós mesmos e não de um dever ser, não da escuta do ser, mas da própria escuta da materialidade, da própria condição carnal que se mostra totalmente exposta e a descoberto, como a própria sinceridade anterior ao sentido de verdade. O que é e pode ser lido como um novo desdobramento dentro da própria obra de Levinas, na qual se tem um deslocamento para ainda antes da relação e do encontro com a alteridade, ainda antes da experiência heterônoma que até *Totalité et infini* eram a tônica. A responsabilidade, o compromisso infinito para com o outro, inquietude e resposta, não se dá, em Levinas, como uma tomada de atitude, como uma decisão a partir de si, mas como a própria *irritabilidade celular*.⁵⁴⁹ Eis aí, portanto, a referência a um modo de existir absolutamente sincero e desinteressado da subjetividade que como *sensibilidade*, vulnerabilidade e gozo, desde sempre disponível e oferecida ao Outro, não mais remete a intervenção de uma causa externa, nem mesmo à experiência da alteridade, mas a uma animação própria do sentido que vem da carne que nos transe para-o-outro, assim como a pele sensível é significada e transida pela disposição à ferida antes mesmo de qualquer acontecimento traumático. Em outras palavras, a *significação elementar aqui é sensibilidade*⁵⁵⁰ e como sensibilidade e abertura, disposição *para-o-outro* antes de qualquer espécie de preocupação consigo e com qualquer espécie de identidade e de interesse por si e de qualquer imposição ou causa externa. É como se a tessitura elementar da subjetividade fosse já originalmente oferecida ao Outro, pura abertura sem reserva, sem resguardo e sem proteção, desde a qual é possível inverter a lógica de interessamento por si e dizer da condição *para* de quem tem os braços abertos eminentemente dispostos ao Outro.

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, quer dizer, oferecido ao outro a expressar-se ou derramar-se. Este derramamento, como um *conatus* ao revés, como uma inversão da essência, aparece como que relação através de uma diferença absoluta que não pode reduzir-se a nenhuma relação sincrônica e recíproca como as que

⁵⁴⁸ Num futuro trabalho penso ser interessante desenvolver com maior acuidade esse tema, adentrando nas interfaces do pensamento Levinasiano com o judaísmo. A meu ver, haveria aí desdobramentos interessantes que resultariam em ainda maior fertilidade filosófica, em ainda maior riqueza especulativa.

⁵⁴⁹ AE, p.204.

⁵⁵⁰ *Portanto, aqui se buscará mostrar que a significação é sensibilidade.* AE, p.110.

buscaria ali um pensamento totalizante e sistemático preocupado em compreender a a união da alma ao corpo...⁵⁵¹

Nisso, a *condição subjetiva* descrita a partir da concretude da carne, traria em si essa significação elementar e medular de pura exposição, pura entrega para-o-outro na qual a vulnerabilidade seria exatamente o derramamento hemorrágico ao Outro antes que para si. Desde aí, o próprio psiquismo da identidade não mais vai ser compreendido em relação ao seu poder de tematizar nem tampouco sob a possibilidade da “verdade do ser”.⁵⁵² Renuncia-se aqui definitivamente ao *eidos* da intencionalidade e se adere ao *eidos* da sensibilidade, chegando ao psiquismo em sua significação elementar como *corpo maternal*⁵⁵³ como pura oferta, como puro oferecer-se ao outro, anterior a qualquer espécie de decisão e intenção, numa forma de vocação anárquica *para*, aquém de todo presente intencional e à margem do livre e do não-livre. O que mais uma vez revela, a própria bondade na intimidade do sujeito antes mesmo de toda relação com a alteridade e de toda decisão.⁵⁵⁴ A encarnação do psiquismo humano como sensibilidade, disposição, vulnerabilidade, corpo maternal é a exclamação de que todas as possibilidades da subjetividade se convertem aí em puro *dar*, pura oferta.⁵⁵⁵ A *proximidade* que não é, por isso, nem condição de fechamento e nem de proteção, que não responde nem por estruturas prontas de um sujeito já esquematizado no qual haveria cuidado de si e interesse em meio a um *já dito* original, vai, nesse sentido, revelar e reverberar que há elementarmente uma *significação como vocação* que nos diz oferecidos sem reserva e sem proteção, e por isso da inversão extrema do *conatus* do *esse*.⁵⁵⁶

Desse modo, desfaz-se a distância que outrora permitia a “consciência de” e as relações que se desdobravam a partir de um tema, e se pensa em termos de compromisso e adesão ao Outro antes que por si. A exposição pensada agora é anterior a qualquer forma de interesse e identidade ao presente comum, no qual a diferença é exatamente um passado que não se

⁵⁵¹ AE, p.114.

⁵⁵² Cf. AE, p.111.

⁵⁵³ *Psiquismo como corpo maternal*. AE, p.109.

⁵⁵⁴ Cf. AE, p.120.

⁵⁵⁵ *um corpo que se expõe ao outro, que se converte em algo para o outro, a possibilidade mesma de dar*. AE, p.111.

⁵⁵⁶ AE, p.120.

pode alcançar - diacrônia. Nesse sentido, se a partir de Husserl a fenomenologia traduz a existência humana via intencionalidade ou pensamento do ser, a ponto de dizer em Heidegger que o homem é guardião do ser, o que pelas considerações feitas até agora nos conduzem ao fato de haver aí um fortalecimento do acontecimento próprio do *esse*; em Levinas as interpretações que se configuram via proximidade, na significação de um novo horizonte subjetivo que se configura a partir da *significação do sensível*, inspirado e obsedado pelo outro, conduzem à significância mesma da significação na qual o *para* do *um-para-o-outro* é pura gratuidade, dom do bem que rompe definitivamente com toda e qualquer possibilidade de interesse e com toda e qualquer preocupação narcisista. Em outras palavras, o *para da fraternidade humana* está à *margem de todo sistema preestabelecido*.⁵⁵⁷ Nisso, a espiritualidade humana se delinea não mais envolvida com uma ou outra forma de adesão a si ou a um ou outro desdobramento da *simples penúria do ser*, mas se mostra radiante e resplandecente na possibilidade da oferta, da entrega, do absoluto comprometimento e responsabilidade antes de todo conhecer como contexto peculiar humano. A diferenciação humana, responde por um toque sutil da bondade, donde a gratuidade é a tonalidade que comanda e faz reverberar a significação por excelência, o que para a consciência em seus contornos seria impossível; a *intriga* ética considerada, que se tece antes de toda intencionalidade a ponto de suspender o tempo da ação, não é passível de ser contornada por termos da “consciência de”. Nisso a significação pré-original como suscetibilidade do sensível que é *para-o-outro* até o ponto de se falar em *eleição e inspiração* absolve a subjetividade das disposições naturais e a mostra na carne dramaticamente transida, atravessada e *inscrita* pelo Infinito, em que a pergunta *onde* que é, na verdade, a pergunta pela instância representativa do humano, remete não ao tempo da consciência ativa e da síntese *presentificadora*, mas ao não-lugar anárquico que se delinea eticamente a partir da passividade de um *si-soi* como o *um-para-o-Outro* da responsabilidade infinita, assombrosa *suscetibilidade* até o ponto da *substituição*.⁵⁵⁸ O que é grande demais para a consciência e lindo demais para o ser.

⁵⁵⁷ AE, p.154.

⁵⁵⁸ Cf. AE, p.77.

4.11 Eis-me aqui e o peso da responsabilidade

Eis-me aqui, dizer da
inspiração que não é nem o dom
das belas palavras nem dos
cânticos. Constrição a dar a mãos
cheias...

Levinas. **Autrement
qu'être.**⁵⁵⁹

Le Soi est sub-jectum: il est
sous le poids de l'univers – responsable de
tout. (O Si é sub-jectum; está sob o peso
do universo - responsável por tudo.)

Levinas. **Autrement qu'être**⁵⁶⁰

Como corpo maternal, o psiquismo humano mostra-se numa *sempiterna* gestação do outro em si, como se os “nós” que o tramam carregassem desde sempre consigo o Infinito, o *outro no Mesmo*.⁵⁶¹ Chega-se aqui à voz do outro na intimidade do sujeito, como uma apelação traumática que chama, elege, anima e comanda à responsabilidade irrevogável, independente da aventura do saber e do poder, na qual a encarnação é exatamente a inscrição (*assignation*) do sentido de responsabilidade como a própria intriga maternal; significância mesma da significação da proximidade que transe para o outro sem subserviência a qualquer peripécia da representação. A subjetividade é assim transida, inscrita (*assigné*) pelo que, segundo Levinas, seria a *glória do infinito*, que é a desigualdade do Mesmo e do Outro, a diferença, que é também a não indiferença do Mesmo a respeito do Outro⁵⁶² que resulta na *substituição*, como despossessão de si, saída de si, da *clandestinidade de sua identificação e já signo feito ao Outro*....⁵⁶³ Desde aí, *Eu*

⁵⁵⁹ AE, p.222.

⁵⁶⁰ AE, p. 183.

⁵⁶¹ Cf.AE, p.176.

⁵⁶² *Os elementos deste mosaico estão já colocados na prévia exposição do eu ao outro, na não indiferença frente ao Outro, que não se reduz a simples intenção de dirigir-me uma mensagem.* AE p.82

⁵⁶³ AE, p.227.

é *Outro*.⁵⁶⁴ A subjetividade suporta passivamente em si o peso do Outro, expia originalmente sem iniciativa e vontade.⁵⁶⁵ Nisso, a evocação da maternidade sugere aqui a recorrência ao sentido elementar da subjetividade como passividade absoluta na declinação ao *si-soi* anterior a todo movimento, que implica a mostração da *hipóstase* do sujeito de *outro-modo*, em que este não porta mais sua identidade como o portam os entes.⁵⁶⁶ Ou seja, os entes se esgotam e se confundem ao Dito sem Dizer, e com isso se *conceitualizam* a ponto de aparecerem à consciência e sem responderem a nenhum compromisso a não ser ser. Enquanto a recorrência à instância anárquica do *si-soi* vai expressar a sutileza dos elos de uma intriga na qual se delinea a *gestação do Outro no mesmo*⁵⁶⁷ como extraordinária encarnação passiva, descentrada do *eu penso* e da lógica do *conatus* para responder à sensibilidade da carne como possibilidade pura de *dar ao-outro-o-pão-da-sua-boca*, sem pestanejar, sem nenhum lapso de dúvida e sem temor.⁵⁶⁸ Encarnação para oferecer-se, para sofrer e para *Dar*.⁵⁶⁹ O que se delinea numa espécie de paixão infinita na qual toda recorrência a si, toda ação, toda atitude e todo verbo, se dá já num estado de déficit, quer dizer, sem qualquer recaída a qualquer forma de interessamento por si.⁵⁷⁰ Aqui não há retorno mas somente resposta, sempre oferta, eterna entrega. Em outras palavras, na substituição há uma inversão da identidade na qual o si mesmo se absolve de si a ponto de quanto mais escava a responsabilidade, quanto mais justa é a subjetividade, mais ela se descobre culpada, isso sem qualquer consideração por si.⁵⁷¹

A partir disso, pode-se compreender o mandamento que acompanha a proximidade do psiquismo em sua condição maternal, que é exatamente a eleição para o Outro antes de si. A *hipóstase* do sujeito, que se expõe conforme um acusativo antes do Dito e do saber, deve, sem desculpa, responder. E é exatamente a partir da condição carnal totalmente nua, desde sempre oferecida, mais passiva que toda passividade, que se ergue a resposta

⁵⁶⁴ AE, p.187.

⁵⁶⁵ Cf. AE, p.187.

⁵⁶⁶ *O si-mesmo não porta mais a sua identidade como portam os entes..* AE, p.164.

⁵⁶⁷ ... *gestação do outro no mesmo que significa tal responsabilidade para com o outro.* AE, p.166.

⁵⁶⁸ Cf. AE, p.222.

⁵⁶⁹ Cf. AE, p.167.

⁵⁷⁰ Cf. AE, p.179.

⁵⁷¹ Cf. AE, p.178.

do responsável na forma de *Eis-me aqui*, no qual o pronome Eu *está em acusativo declinado previamente a toda declinação, possuído pelo Outro, enfermo, idêntico*.⁵⁷² Enfermidade que é para Levinas, assim como vimos anteriormente, a enfermidade do amor inscrita na carne. O que significa ao mesmo tempo estar à margem de qualquer finalidade e de todo sistema pelo fato de que a responsabilidade é uma intriga sem começo e sem dependência a qualquer forma de sistematização.⁵⁷³ Nesse sentido, a descrição da encarnação da subjetividade é a descrição da responsabilidade como trama do próprio psiquismo. O que, segundo Levinas, é *inspiração, heteronomia*, em outras palavras, *o pneuma mesmo do psiquismo*.⁵⁷⁴ A proximidade como condição carnal sempre exposta e sempre oferecida é dirigida, nesse caso, pela responsabilidade, *elevação e inspiração sem complacência*.⁵⁷⁵ É exatamente aí que se dá a libertação das peripécias da liberdade que se tece sobre a dinamicidade do *em-si-para-si* e se passa para a *substituição*, na qual se libera o sujeito do tédio e do sufocamento do si mesmo, da tautologia da identidade e da eterna busca por si. Transita-se aqui da *existência sabática* da humanidade eleita e inspirada, absolutamente responsável, até o ponto da substituição.

No entanto, a grande questão que me intriga é exatamente o fato de que ao exaltar a condição do existir subjetivo atravessado e entremeado desde sempre pela *glória do infinito*, na sempiterna condição de eleito, assinado e inscrito⁵⁷⁶, expressando a subjetividade como o *outro no mesmo*⁵⁷⁷, a ponto dessa ser refém do outro, *subjetividade como refém*⁵⁷⁸, Levinas acaba por exaltar unicamente o contexto obsessivo em que a subjetividade é perseguida por todos os lados pela própria responsabilidade, o que acaba resultando num peso também infinito.

⁵⁷² Cf. AE, p.222.

⁵⁷³ Cf. AE, p.212.

⁵⁷⁴ AE, p.198.

⁵⁷⁵ AE, p.198.

⁵⁷⁶ ... a glória do infinito é a desigualdade entre o Mesmo e o Outro, a diferença, que é também a não-indiferença do mesmo pelo Outro e a substituição a qual, por sua vez, é uma não igualdade consigo, um não-recobrimento de si por si, despossessão de si, uma saída de si da clandestinidade de sua identificação e já signo feito ao outro, signo desta doação de signo, quer dizer desta não-indiferença... AE, p.227.

⁵⁷⁷ La subjetivité comme l'autre dans le même. AE, p.176.

⁵⁷⁸ Subjetividade como refém. AE, p.202.

A rigor o outro é fim, porque eu sou refém, responsabilidade e substituição que suporta o mundo na passividade da inscrição (*assignation*), que chega até a perseguição acusadora indeclinável.⁵⁷⁹

Ou seja, a subjetividade aqui aparece cercada por uma assombrosa responsabilidade que a toma em suas entranhas não deixando espaço algum a nenhum resquício de outra possibilidade a não ser o da própria substituição pelo Outro. A condição de refém expressa exatamente este cerceamento perseguidor e acusativo que se torna expiação, e que vai indicar que nada mais há a não ser a ativação de toda a textura do eu em pura oferta, em puro dar. O que, em outras palavras, representa exatamente a responsabilidade infinita que reclama a subjetividade infinitamente a ponto dessa suportar em seus ombros o peso do mundo.⁵⁸⁰ Em outras palavras, o “*je supporte l’univers*”.⁵⁸¹

Em outras palavras, sob o peso infinito da responsabilidade, cercado por todos os lados, o *si* é *sub-jectum*.⁵⁸² A subjetividade aí é refém, obsedada e pressionada por todos os lados pela responsabilidade infinita, sem alívio, sem folga, sem nada a não ser o peso do próprio suportar, *sujeição da vassalagem do bem*.⁵⁸³ Nisso a instância de pura passividade que Levinas chama de *Si-soi* revela-se, nesse ponto, sob o fardo da responsabilidade infinita,⁵⁸⁴ assim como a pele suporta infinitamente o peso traumático do fardo do tempo sem o desejar. Em Levinas a subjetividade suporta o peso da responsabilidade, é a *passividade do suportar*.⁵⁸⁵ Como refém suportaria o mundo na passividade da inscrição, que chega até a perseguição acusadora indeclinável. O que nos traz de volta ao fato de que mesmo que Levinas tenha descrito a subjetividade alheia ao peso do ser, alheia ao drama do interessamento e do peso de uma liberdade que se delinea entre os termos de um *em-si-para-si*, ela carrega e suporta o peso infinito da responsabilidade pelos Outros. Cercada por todos os

⁵⁷⁹ AE, p.203.

⁵⁸⁰ Cf. AE, p. 197.

⁵⁸¹ AE, p.188. Ver também. ... *sujeito a tudo; quer dizer, que sofre por todos...como carga que se amplia gloriosamente na medida em que se impõem*. AE, p.232.

⁵⁸² *O si é sub-jectum*. Cf. AE, p.182.

⁵⁸³ AE, p.200.

⁵⁸⁴ *Ser-si, outramente que ser, desinteressar-se é carregar a miséria e a falibilidade do outro e mesmo a responsabilidade que o outro pode ter por mim; ser-si – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade pela responsabilidade do Outro*. AE, pp. 185-186.

⁵⁸⁵ Cf. AE, p.195.

lados por um acusativo perseguidor que decorre em culpa, sem alternativa a não ser tecer-se *para* e suportar o peso infinito que isso implica.

O problema que vejo, no entanto, não está exatamente no fato da responsabilidade ser a tônica e o contexto pelo o qual se dá a existência humana, isso me parece perfeitamente adequado e fundamental na descrição do humano que cuida para não retornar sobre a idéia de uma essência humana, o aspecto que me chama a atenção e me faz considerar uma alternativa a exaltação do cerceamento da subjetividade, no entanto, é a condição quase neurótica a que nos conduz a responsabilidade nesse ponto. O fato de ser cercada por todos os lados pela responsabilidade, tendo sobre si um fardo infinito, leva, a meu ver, a resposta que a subjetividade dá ao outro ao sufocamento quase *neurotizante* em que toda oferta que se possa fazer torna-se igualmente dramática demais e por demais pesada. Por isso, em nenhum momento Levinas fala na possibilidade lúdica, por isso, a própria relação estética com o mundo não é exaltada. O que não quer dizer, no entanto, que minhas interrogações pretendam um alívio no sentido do humano de *ser-para-o-outro* antes de *ser-para-si* e da própria infinita responsabilidade que isso implica. O problema, a meu ver, decorre exatamente do fato de que olhada unicamente pelo viés da vulnerabilidade, a subjetividade mostraria apenas a face que a revela refém do Outro, obsedada e suportando o peso de um acusativo infinito que a persegue por todos os lados, sob o fardo do universo, carregando em seus ombros o peso infinito da responsabilidade, em que toda oferta que possa fazer ao Outro, todo dar se faria também um peso e um drama e, com isso, um contexto já amargo e angustiado demais para suportar as relações humanas e para sustentar a própria vida. O que negaria a alegria e o próprio evento do transbordamento também infinito de si que há, a meu ver, no fato de se entregar ao Outro. Penso que nesse caminho todo pão oferecido ao Outro, o pão que se retira da boca para ofertar, e aqui falo na própria resposta responsável vindo de uma subjetividade em que sob seus ombros ergue-se o peso infinito do suportar, quase que sufocada por esse peso, seria um pão já contaminado pela própria negatividade da obsessão e com isso um pão de amargura, sem a leveza necessária que a própria vida exige. Olhado exclusivamente pelo viés da vulnerabilidade da carne, “condição subjetiva” tecida e entremeada pela glória do Infinito, carregando sobre si o peso do fardo

perseguidor da responsabilidade, teríamos apenas o cintilar da face humana de um sujeito sufocado pela própria responsabilidade, esmagado pelo peso infinito que isso representa e seu testemunho seria um testemunho doloroso, dramático e angustiado.

Nisso faço a pergunta: não seria possível considerar a responsabilidade infinita entremeada pela leveza? A partir do próprio fato de que Levinas considera que a assombrosa generosidade é, na verdade, um desconforto divino, não seria possível dizer que há nisso o apontamento para a exclamação da leveza da bondade? Ao afirmar que a *bondade da bondade – é a única que pode contrabalançar a violência da eleição*⁵⁸⁶ não estaria sugerido aí o fato anárquico da leveza do Bem?

A meu ver, a vida humana não se sustenta sem essa leveza anárquica, sem ela a subjetividade declinaria a um contexto torturante em que a vida se tornaria limitada, presa e sufocada, na qual toda generosidade se tornaria um drama e toda entrega uma disposição sem vigor. Assim como a suscetibilidade biológica sem o cotejamento da alegria do próprio viver não suportaria o fardo de suportar a *senescência* do envelhecer. Nesse sentido, defendo a Tese de que na sempiterna entrega ao Outro, no ofertar-se infinito que nos diz *para-o-outro*, estaríamos numa instância em que cintila a leveza da própria glória infinita da bondade. Leveza que transborda de vida a própria oferta que se faz ao outro e faz glorioso todo testemunho na exaltação da face humana que reluz na leveza de poder *ser-para*.

⁵⁸⁶ AE, p.95.

5. Conclusão: Sobre a *leveza do humano*

...quem sou.
Nietzsche. *Ecce Homo*

Já desde o início foi possível perceber que estamos às voltas, aqui, com a célebre e desde muito conhecida pergunta por quem é o *homem*. Embora a questão norteadora remeta à suspeita de que o humano propriamente dito não é em razão de um peso existencial, que existir não significa estar implicado por um fardo, carregando sobre os ombros um “peso”, no fundo o que se fez foi adentrar no contexto filosófico onde se gravita em torno da pergunta pelo que se é. No fundo, a pretensão foi mais uma vez perguntar por nós mesmos, num projeto de pesquisa que se teceu não descolado de um desejo implícito de auto-conhecimento, que creio ser capaz de nos conduzir a uma compreensão mais próxima daquilo que verdadeiramente se é; em consonância também como todo um contexto filosófico investigativo que nos diz de forma original em razão de novos horizontes e de novas formas de se estar aí. Ou seja, o que se fez foi em sintonia com a abertura filosófica a novos horizontes de sentidos feita pela Fenomenologia que, principalmente depois de Heidegger, Sartre e Levinas, remete a pergunta pelo humano para além do universo tradicional da compreensão metafísica, na possibilidade de se dizer e perceber sentidos concretos de uma vida concreta ao mesmo tempo que *espiritual*. É a partir dessa abertura de um novo horizonte de sentido, onde se exalta o existir, que se deu o impulso para especular sobre um novo fundamento em que o humano que requer em si a **leveza**. É desse universo onde se alargam os horizontes subjetivos para além dos limites da consciência e se percebe além dos jogos da racionalidade e dos elementos que a suportam, que se cunhou aqui a idéia da **leveza do humano**.

Desse modo, há que considerar a **leveza** em razão de todo um contexto filosófico/fenomenológico, que ultrapassa os limites da consciência e da presença, na suspensão definitiva da idéia de sermos animais racionais e de sermos entes especiais em razão de uma identificação a um *a priori* transcendental. Nesse sentido, como termo novo, ela só é compreensível, quando compreensível se torna o fato de não mais nos definirmos em função do corpo físico, de possíveis estruturas de uma alma pertencente ao mundo e que nesse pertencimento se confunde com esse e de quando compreendemos que não somos em razão de peculiaridades de um transcendental metafísico. A **leveza** é, na verdade, a **leveza** da *humanitas* do *homo humanus*, tecida no próprio existir e lida a partir de um viés de *desinteressamento* de si, em que o que se pergunta do homem, se pergunta ao ente que nós mesmos somos, com vistas a uma dimensão espiritual de “sutilezas” não *entificáveis*, capazes de nos afirmar sobre um ponto de vista não material e não substantivável. É daí que resulta o debruçar sobre o ente que nós mesmos somos, e é daí também que se ergue a pretensão de fazer reverberar um horizonte de sentidos que é de outro modo em relação às coisas e que é outro em relação ao evento do egoísmo e do narcisismo e, por isso, leve. Desse modo, na base, está a pressuposição e a premissa de que o que chamamos de **humano** é outro em relação às coisas e aos demais entes, em razão do seu descolamento do âmbito das necessidades e dos interesses. A **leveza**, como termo filosófico novo, serviria como indicativo do humano que se diferencia da *animalidade*, não em função da racionalidade, da consciência, mesmo que intencional, nem em razão da dimensão de abertura ao ser ou da idéia de liberdade, ou da própria possibilidade de transcendência. A definição desde a qual se ergueu aqui a suspeita de Tese sobre a possibilidade da **leveza do humano**, é que o que se chama de *humano* é outro em relação aos interesses do ego, à liberdade e à abertura ao ser, como dimensão *a priori*, e é outro em relação à própria transcendência. Isso porque, no fundo, não há nada que seja originalmente transcendido. O sentido do humano desde o qual penso se sustentar a **leveza**, parte do fato de que nada há como contexto primevo da condição humana. Ou seja, o ponto primevo sob o qual se ergue e se estatui a subjetividade dá-se aqui como resposta ao outro, no mesmo modo como o faz Levinas em suas descrições daquilo que supõe ser o humano. Não há aqui a

exaltação de um ser de transcendência, que se evade de um estado em-si, para um outro estado em-si, mas um ser que se tece e se configura desde sempre para-o-Outro, implicado pelo *Bem*. É a partir daí que se ergueu a suspeita da **leveza** e é sobre essa concepção do humano que ela toma corpo. **Leveza** que vai servir também de termo para se pensar, analisar e estabelecer juízos sobre as descrições feitas sobre o que se é.

Assim, é possível justificar, mais uma vez, os motivos da escolha de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre e Emmanuel Levinas para a defesa dessa idéia. A **leveza do humano** só se sustenta em razão da re-significação da inscrição do sentido do humano feita por Levinas e da transposição do universo de sentidos que posiciona o homem no *ser* e na *liberdade*, assim como fizeram Heidegger e Sartre. Isto é, para a **leveza** é necessário não só a superação da idéia de que somos originalmente em razão de uma abertura ao ser e de que somos essencialmente liberdade, como da re-significação do que se entende por responsabilidade. E, foi, nesse sentido que se deu aqui o encontro com esses autores.

Há que se resgatar o fato de que em todos eles, num caminho claro de não substantivação e objetificação, se exalta a própria existência humana em suas idiosincrasias e especificidades. Nestas, reverberam três grandes descrições do *humano* a partir de três grandes **inscrições de sentido do humano**, que olhadas atentamente indicam a possibilidade de um novo modo de se ser e se estar no mundo. Em cada um deles, de forma original e fundamental e sem a pretensão de sujeitar o homem a uma idéia de essência, há uma inscrição específica de sentido, como exposição e descrição do mais íntimo de nós mesmos. O que se mostra no próprio fato de como cada um a seu modo, visita a questão do *humanismo*. É evidente que em Heidegger, Sartre e Levinas há uma reconfiguração daquilo que somos, que desemboca numa conseqüente redefinição do lugar que ocupamos no *cosmos*. As descrições que se fazem, aí, conduzem a um reposicionamento do homem no mundo, num redimensionamento do sentido do nosso próprio estar aí. O que, no entanto, não tem, a meu ver, espaço para a **leveza** que busco.

Retomemos, a seguir, alguns elementos que sustentam essas afirmações:

a) Em Heidegger, o que se compreende do homem tem ressonância a partir de um contexto primordial de imersão e abertura ao ser, em que o *sentido do humano* tem a ver com o *sentido do ser*. Para ele, o homem se mostra original e fundamentalmente desde sempre posicionado na abertura e compreensão do ser, como que jogado no *aí* a partir de um horizonte subjetivo peculiar de imersão na clareira do ser que o posiciona no mundo de forma extraordinária. O que significa que o homem é o pastor do ser, ele dá se testemunho e o coloca na história. A partir daí, tudo o que Heidegger vai dizer do homem, tem como referência o fato de que desde sempre se está posicionado e imerso no horizonte do *ser*, incondicionalmente lidando com o *ser*. Para ele, somos como somos e agimos como agimos em razão dessa abertura incondicional que se delineia como nossa própria condição factual. Em outras, somos entes peculiares porque estamos abertos ao ser, porque desde sempre, mesmo antes da consciência e da racionalidade, o compreendemos e lidamos com ele. Isso como uma característica específica de nosso próprio *modo-de-ser-no-mundo*. Para Heidegger, a ontologia é *fundamental* exatamente em razão disso. E é em razão da imersão no horizonte do ser que nos tecemos enquanto sujeitos humanos, como entes que extrapolam o ordinário e o comum do mundo das coisas e dos demais seres. A abertura ao ser, como inscrição de sentido no ser, nos consolida como entes peculiares, singularmente posicionados no *aí*, cuja *espiritualidade* vai responder como a tessitura do existir concreto e factual de um *modo-de-ser* pré-ontológico;

b) Já em Sartre, num contexto de proximidade para com as questões levantadas por Heidegger, o homem se mostra peculiarmente apoiado no bojo do *ser*, mas atravessado e inscrito pela *liberdade*. Para ele, a liberdade, como peculiar possibilidade de escolha, em que o homem é abandonado a si, sem justificativa e sem desculpas, torna-se o grande elemento gestor de sentido do humano. Existiríamos como entes extraordinários em razão da possibilidade e da condição de poder escolher a nós mesmos, embora dentro de certos limites. Segundo Sartre, não há uma essência que precede a existência, mas é a existência que tece a essência transcendental do homem. Desde aí, ser humano significa existir na possibilidade de poder decidir, de poder escolher o futuro no que considera ser o *projeto inicial* que se vive subjetivamente. Projeto esse, que se estampa no fato de se estar **condenado à liberdade**, em

que seja qual for o homem esse tem a sua frente sempre um futuro virgem que o espera. O que aposta na saída definitiva de um possível *quietismo*, declarando que só há realidade na ação e que o homem não é, senão, aquilo que faz da sua vida. Assim, em Sartre, o sentido do humano, como reconfiguração do lugar do homem no mundo, tem a ver com a declaração do sentido da liberdade de quem é no mundo a partir de um modo de ser livre, como princípio e condição à vida humana como um todo. Por isso, em Sartre a abertura ao ser não tem as mesmas implicações que tem em Heidegger. Por isso, a própria condição elementar do *poder ser*, que em Heidegger aponta para a finitude e se mostra como elemento fenomenal *a priori* de que se é para a morte, nele não tem ressonância. Em Sartre, a *liberdade* é o sentido maior do humano e a única coisa preocupante. Nisso, não é a finitude que interessa propriamente, e não é nela que está apoiada a angústia, mas é na possível ameaça dessa condição de ser livre que ela surge na vida. O que vem não por uma idéia que se possa ter da morte, nem por um sentido não consciente que se possa ter dela, como em Heidegger. O homem, para Sartre, é livre inclusive para escolher o sentido da morte. O grande drama do humano está exatamente no risco da liberdade, no risco de objetivação que vem da relação com os outros e, por isso, o inferno são os Outros;

c) Em Levinas, por sua vez, diferente dos outros dois, a ressonância maior de *sentido do humano* não é mais nem a *abertura e a compreensão do ser*, nem a exclamação de uma existência em que se é *condenado à liberdade*, mas a inscrição de *sentido do humano* tem a ver com o *sentido da responsabilidade*. Desde aí, declara que o que é o humano só pode ser dito a partir de um contexto de inscrição em que reverbera a responsabilidade, em que a subjetividade desde sempre responde ao Outro, assim como a pele desde sempre responde à senescência do tempo. Para ele, o *sentido do humano* é anterior à pergunta ontológica e aos jogos da razão e ainda mais anterior ao sentido do *ser* e da *liberdade*. Levinas, não aceita a proposição de Heidegger de que é a *ontologia fundamental*. Ele desconfia dessa declaração e exclama que o humano é a partir de um contexto anárquico e atemporal de absoluta entrega fecunda, como pura *generosidade*. Refém do Outro, absolutamente entregue ao Outro. Ou seja, para Levinas o *sentido do humano* tem a ver com o *sentido da responsabilidade*, como inscrição de sentido

original que se constitui como a própria concretude da carne, desde sempre aberta e desde sempre disponível. Haveria, assim, uma condição inicial desde sempre fecunda e desde sempre transida para Outro, que antes mesmo de todo e qualquer encontro, de toda e qualquer relação, mostra-se já fértil da responsabilidade. Nisso, inaugura o fato de que o *sentido* do humano não mais procede de um contexto de *interessamento* por si, mas da inscrição anárquica do *interessamento* pelo Outro, isso enquanto textura elementar *a priori* de um *si-soi* totalmente exposto e disponível. A responsabilidade é aqui o grão de fertilidade desde o qual se tece o que, segundo Levinas, se pode chamar de subjetividade, que, nesse caso, é o humano glorificado pelo infinito.

Foi considerando essas três inscrições de sentido e as considerações que a elas se seguem, que apareceu o fato de se desembocar aí num *humano* que *existe* com um fardo sobre seus ombros, sob um **peso existencial**. Ou seja, em cada um deles, o *sentido do humano* considerado vai desembocar numa carga existencial, como se o homem carregasse consigo o *peso* do próprio existir. Seja em Heidegger, Sartre e, de certo modo, também em Levinas, o *humano* dito é um ente que em sua própria forma de ser, carrega sobre seus ombros o **peso** da existência:

a) Isso em Heidegger principalmente em razão do fato de que o que se fala do homem, aí, se fala desde um contexto estrutural *a priori* de relação e compreensão cotidiana do ser que em si aponta igualmente para um *poder-ser* futuro relacionado à própria possibilidade do *fim*. A condição existencial de um ser que tem em sua estrutura elementar um *poder-ser* futuro relacionado à morte, como *ser-para-a-morte*, sugere que existir humanamente, nesse sentido, significa existir tendo sobre seus ombros a possibilidade de *não ser mais*. Em outras palavras, a *finitude* faz parte da condição factual do *ser-aí*, dela se estrutura o contexto *existencial* de um ser que em compreendendo desde sempre o ser, desde sempre compreende também a possibilidade de *não ser mais*, de que chegará ao fim e que para viver é preciso desviar-se dessa própria evidência a que se está condicionado. Nisso, estaria o *fardo* existencial do *ser-aí* heideggeriano, como um **peso existencial** próprio de quem carrega sobre *si* a possibilidade da *morte* e que *existe* sobre a premissa de não ser mais. Ao analisar o evento da *angústia* e da *decadência*, Heidegger chega respectivamente à *morte* e ao *cuidado*, como elementos estruturais do *ser-aí*,

que aqui leio como *peso* de quem se preocupa originalmente consigo e de quem tem que dar manutenção a sua própria vida a ponto de desviar-se inclusive do mais próprio de si. Em outras palavras, de quem está no mundo interessando por si, cuidando de si. Para Heidegger, a vida humana é uma vida que se configura *existencialmente* sobre a premissa da morte, sobre a desde sempre compreensão da morte, que assim como a desde sempre compreensão do ser, se constitui como o mais próprio do humano. A compreensão de que somos finitos, de que somos para o fim, constitui o mais íntimo do nosso próprio *modo-de-ser-no-mundo* e, desse modo, existimos humanamente no mundo, para Heidegger, porque existimos sobre essa premissa;

b) Para Sartre, o *peso existencial*, não é em decorrência da *compreensão* da morte, essa depende igualmente de um *projeto inicial* que se vive subjetivamente. O peso nele nos vem por um outro caminho. Ele não é mais resultado de uma imersão inicial e original num horizonte em que cintila uma também compreensão *a priori* da possibilidade de que se morre. A questão do *peso existencial* em Sartre tem a ver com o reflexo do sentido *da condenação humana à liberdade*, que é própria do sentido íntimo da inscrição do sentido do humano e de uma possível ameaça de *objetivação* implícita no fato de que na relação com os outros se está sempre em perigo. Como aí o que se tem do humano tem a ver com o sentido da *liberdade*, no qual esse é em razão de um *projeto existencial* para o futuro, relacionado a uma peculiar dinâmica entre *em-si*, *para-si*, o *peso existencial* vem da ameaça de uma possível restrição do ser *livre*. Ou seja, o homem em Sartre carrega consigo o peso de um possível *não-ser* mais livre, como negação do mais próprio de si mesmo, que surge da relação com os outros. E nisso também, o *peso existencial* em Sartre vai, por outro lado, reverberar também relacionado a uma espécie de contaminação de um *círculo vicioso* que representa um ente preso em *si* e desde sempre ameaçado pelas relações sociais que estabelece. Ou seja, um ser que vive encarcerado em si. Nisso, o peso existencial tem relação a uma espécie de *mal-de-si*, de aprisionamento em si, onde o inferno são os *outros* exatamente pela ameaça de *nadificação* que esses representam. Da relação com os *outros* o homem encontraria a possibilidade *nauseante* e *angustiante* de poder ser objetificado e nisso, estaria estampado o *peso*

existencial de um ente que se sente ameaçado de não mais poder ser livre e que tenta dar conta da sua liberdade;

c) De um outro modo, em Levinas, onde o sentido do humano tem a ver com o sentido da responsabilidade, na qual o humano é a expressão de um ser absolutamente voltado para o Outro, infinitamente responsável por ele, a ponto de ser responsável inclusive pelo mal que este lhe possa cometer, o *peso existencial* aparece não em decorrência do mal de si, nem de um encarceramento no universo do ser, mas em relação ao fato de que aí, a *responsabilidade infinita* reclama a subjetividade infinitamente, a ponto desta suportar em si o *peso do mundo*. Diferente de Heidegger, em que o *peso existencial* pode ser dito em razão de uma subjetividade aprisionada ao *cuidado de si*, pelo fato desta ser atravessada desde sempre pelo também *interesse de si*, o que em Sartre também aparece em razão de um sujeito que teme a objetivação e, com isso, a saída da condição de ser livre, em Levinas o que aparece é o *fardo* de uma subjetividade que suporta em si o Outro. O *peso existencial* em Levinas é, neste sentido, a representação do *peso infinito* de quem é *sub-jectum*, de quem sem alívio e sem folga suporta em si o *peso infinito* da responsabilidade, o *peso infinito* de ter sobre si não mais o interesse por si, mas o interesse pelo Outro. Levinas inverte o que tanto em Heidegger como em Sartre era tônica, ou seja, ao contrário destes e, de certo modo, de toda tradição ocidental, o que se diz do homem não mais se diz em razão do peso de si mesmo, mas do *peso da responsabilidade* pelo não mataráis.

A partir disso surgiu a pergunta: *o humano inteiro estaria dito aí?* E mais: em debate com essas três inscrições de sentido do humano, que indiciam três espécies distintas de um determinado *peso existencial* e também no debate com o contexto *epocal* que se reflete na Literatura, na História, na Psicanálise e em grande parte das ciências que estudam o homem não biologicamente, no qual se aponta para o fato de que ao nos tornarmos conscientes de nós mesmos tomamos igualmente consciência do fardo da existência, que somos humanamente porque somos sobre o peso do existir é que fiz a pergunta: poder-se-ia conceber e justificar filosoficamente uma determinada forma de existir do *humano* em que este é no mundo não só a partir de um *peso existencial*, mas da *leveza*? Seria possível, na contramão das afirmações literárias de Kundera, dizer e sustentar a *leveza* do humano? Seria

possível desde um contexto originário, elementar e fundamental como os descritos por Heidegger, Sartre e Levinas, encontrar não a referência a um *peso existencial*, mas de que existir humanamente pode ser *leve*? De que seria possível pensar o humano em meio à própria fluidez do existir?

Apoiado, já desde o início, na premissa de que não se filosofa só para o presente, só em razão do que comumente é visto e está à mão, não há como negar aqui uma forte influência de Levinas. O contexto descrito desde o qual vai reverberar o sentido da **leveza**, como um elemento também original da própria condição humana, não se dá a partir do que comumente é visto e do que comumente está em voga na maior parte do agir humano. Nestes se encontraria, em grande parte, apenas indícios conhecidos de selvageria, narcisismo e egoísmo, comuns à lógica totalitária. Por essa razão, o evento fenomenológico que vai apontar aqui para dizer e representar a *leveza* não é um evento qualquer, mas é o evento da própria *generosidade*, da *bondade*, que também é comum, mas não tão evidente quanto o primeiro. Nisso, o fio condutor, como fenômeno positivo desde o qual se pode delinear aqui a *leveza*, é o mesmo fenômeno positivo que em Levinas conduziu, na contramão de toda a tradição ocidental e de todo um contexto epocal vivido, à consideração do humano não a partir do *centramento* no ser e na ontologia, mas da pura *gratuidade*, da *responsabilidade infinita*. Isso como disposição para o *Outro* antes que para-si. Desse modo, o caminho capaz de nos conduzir aqui à *leveza* é o mesmo caminho que conduziu Levinas à *responsabilidade*, o mesmo caminho que indicou o contexto anárquico da *bondade* como princípio desde o qual se trama a subjetividade.

Antes, porém, de adentrar nas análises específicas desse fato, duas questões devem ser ainda consideradas. Essas são, a meu ver, a base para se chegar à categoria da *leveza* como elemento essencial daquilo que é o *humano* do próprio *homem*.

a) A primeira, diz respeito ao fato de não sermos um ente qualquer e de não estarmos restritos ao universo das coisas, assim como restritos e *achatados* ao mundo estão os demais seres e entes. Embora, a análise dos autores considerados aqui revelou que o que se faz nestes é, em sua grande parte, uma busca pela concretude humana, numa busca pelo entrelaçamento do homem com a própria vida, a ponto de em Levinas se chegar a pensar e

descrever a condição subjetiva num funcionamento similar ao funcionamento da carne, em que esta é desde sempre disposta ao outro como desde sempre disposta é a carne à senescência do tempo, em nenhum momento se abandonou a evidência de que transitamos num horizonte e num contexto *espiritual* próprio e peculiar, nada similar ao universo das coisas e dos demais entes do mundo. Mesmo que isso tenha sido explicitado com mais vigor por Heidegger, mesmo sendo este o que de modo mais incisivo nos chamou a atenção ao fato de que ao perguntarmos pelo homem transitamos numa dimensão espiritual que não é um *algo*, como *algo* são as coisas materiais e os entes, nas considerações de Sartre e Levinas também essa questão está presente. E é importante considerar que o que faço aqui também parte desse pressuposto, também aqui essas questões estão “vivas”. Em todos eles, há nas entrelinhas essa certeza e esta serve como trampolim aqui. Desde aí, tudo o que se busca da condição *humana* parte de uma dimensão de sentido peculiar que é outra em relação ao contexto de sentido em que os entes aparecem. Heidegger deixa-nos isso como legado principalmente a partir da exclamação da diferença ontológica entre *ser* e *ente*. Dele é o mérito da evidência dessa impossibilidade de se confundir com um *algo* concreto e palpável a dimensão desde a qual se pode perceber o *sentido do humano*. A partir disso, tudo que se busca do humano tem sua referência no fato de que aquilo que se quer e se pode dizer do humano, de nenhum modo é um *algo*, como um *algo* é uma qualidade ou uma característica da alma passível de ser desdobrada em essência ou *substância*. Nesse sentido, a categoria de *leveza* pretendida aqui não é um *algo*, não é uma *categoria* qualquer, assim como não é também uma *qualidade* que se possa atribuir à alma. Ela é da mesma ordem que a *responsabilidade* (Levinas), a *liberdade* (Sartre) e o *ser* (Heidegger). Ou seja, ela de nenhum modo pode ser compreendida como um atributo da alma. Estas da mesma forma que um *algo* qualquer, são facilmente desdobradas em substância e em essência;

b) A segunda questão importante de se ressaltar, e isso é já uma das conclusões a que se chega pela caminhada feita, é que não nos mostramos por inteiro desde um único fenômeno. Mesmo que a pretensão seja alcançar todas as respostas sobre o homem, a partir da análise de um único fenômeno, creio que, pelo que se viu aqui, isso é *impossível*. O ser humano inteiro não

cabe, e talvez nunca caberá, dentro de um único viés de interpretação. Somos um ser múltiplo e, por isso, multifacetado e essas faces se revelam de acordo com o evento *fenomenológico* sobre o qual nos detemos. Isso se confirma principalmente pelas análises feitas, aqui, do pensamento de Heidegger e Levinas. Neles é possível observar contextos significativos distintos, que partem de fenômenos positivos igualmente distintos. Neles, o que se declara, se declara a partir de um determinado evento fenomenológico específico, desde o qual se manifesta uma específica **face** desse ser multifacetado que somos, a qual não pode, a meu ver, ser interpretada como sendo contraditória, porque elas não partem do mesmo lugar. Em Heidegger, por exemplo, o *humano* é buscado na fenomenalidade do evento da significação que procede do evento do *ser*; pela descrição de que este é um ente privilegiado porque transita desde sempre aberto e imerso no horizonte do ser, desde sempre posicionado na *clareira do ser*. Para Heidegger, como pudemos observar logo no início deste trabalho, todas as ações humanas, das mais simples as mais complexas, servem de mostraçãõ desse fenômeno original e próprio no qual desde sempre transitamos. Desde aí, há uma série de implicações e desdobramentos que desembocam no fato do *homem* ser um ente privilegiado, porque em seu ser original e próprio estaria implícita a abertura ao ser, como inscrição de sentido no ser. Desse modo, em escolhendo o evento do ser, o evento da significação em que o ser é base e condição de possibilidade a todo o sentido, Heidegger chega a uma *face* igualmente específica do humano, uma face interessada em si, que cuida de si e que se angustia pela premência da morte. De um outro modo, porém, para Levinas o evento da significação desde a imersão no ser, não é um evento central e primordial. Nele, o humano propriamente dito não está dado e não encontra aí sua ressonância primordial. E, por isso, afirma que na dinamicidade do ser há apenas a tautologia da guerra que se desdobra na lógica totalitária da selvageria onde uns são e outros não. Como vimos, para Levinas, na proposição da ontologia como fundamento, há apenas a centralização na lógica do *animal racional* que busca dar conta de suas próprias necessidades e não o humano propriamente dito. E por isso, esse não lhe interessa a não ser como palco de debate e crítica. Para Levinas, o *humano* propriamente dito, capaz de representar a *humanitas* do *homo humanus*, vai se mostrar não na fenomenalidade do fenômeno relativo à

abertura original e fundamental ao ser, como em Heidegger, mas desde o cotidiano e banal evento da assombrosa *generosidade*. A generosidade cotidiana no agir banal dos homens, representaria exatamente o evento fértil e positivo desde o qual cintilaria a dimensão de pura gratuidade e de infinita responsabilidade, que Levinas chama de *humano* propriamente dito. Em reduzindo *eideticamente* o evento do que chama ser a *assombrosa generosidade*, Levinas chega não mais à *abertura* e à imersão no *ser*, nem à dinamicidade de um em si para si desde o qual se expõe uma dada condenação à liberdade, mas à anterioridade do próprio fenômeno da *passividade* absoluta, da pura entrega elementar ao Outro, na forma ética da responsabilidade infinita. E, por isso, afirma que é a ética e não a ontologia que ocupa o papel de *prima philosophia*.

Desde aí, a meu ver, Levinas descreve uma outra *face* do humano. Uma face em que não mais repercute a possibilidade da *morte* e do *nada*, nem o desdobramento existencial de interesses e necessidades, vontades, ansiedades, medos ou angústias. Pela generosidade, Levinas alcança uma dimensão humana que é anarquicamente tecida como puro dar, pura oferta, em que antes de si o Outro, onde antes das próprias necessidades individuais está o *Desejo* de poder servir às necessidades do Outro. Ou seja, ao descrever fenomenologicamente o evento banal da generosidade, Levinas alcança uma *face* do homem glorificada pela *benevolência*, em que este é, antes da pergunta pelo ser e por si, pura entrega, puro acolhimento, pura receptividade. Nessa face do homem, Levinas afirma estar estampado o *humano* propriamente dito. O humano por excelência que transita para além da lógica da selvageria, para além das necessidades egoístas e narcisistas do animal racional, que usa suas habilidades para dar conta de seus próprios interesses. Desse modo, não penso existir aqui uma contradição entre esses dois autores, mas diferenças que se devem ao fato de se assumir diferentes eventos fenomenológicos desde os quais se exaltam distintas *faces do homem*. Faces que ao mesmo tempo não deixam de ser verdadeiras, como verdadeiros são os fenômenos em que estas se manifestam. Nesse sentido, é possível dizer que há sim uma face *gloriosa*, em que cintila a benevolência e a gratuidade e desde onde se justifica igualmente a assombrosa generosidade que Levinas exclama, mas que há também uma outra face de nós mesmos, na qual se expõe o

interesse por si e desde a qual nossas necessidades individuais se exprimem e encontram acolhida e justificativa. Nesta se justificaria a história do homem como um ser capaz de responder também aos apelos da lógica totalitária e de escolhas menos nobres.

Nesse sentido, é possível compreender agora a *face* desde a qual seria viável pensar *sobre a leveza do humano*. Ou seja, não há acolhida para a *leveza* e possibilidade de demonstrá-la quando o evento fundamental e originário é o evento do ser. Nesse se está sobre o peso da vida atrelada a si na qual reverbera o peso que Kundera tão bem soube compreender e apontar em a *Insustentável leveza do ser*. Aí, se está sobre o fardo nauseante da própria vida e do angustiante círculo vicioso de um eu está preso à compreensão que chega ao fim. Nesse sentido, para se pensar sobre a *leveza do humano*, para se pensar num modo de existir em que se transita não sobre o *peso existencial*, é preciso mudar o evento considerado, assim como Levinas o fez ao destacar a responsabilidade como o mais íntimo de nós mesmos. A partir daí, considerando que temos uma face que se regozija no *bem* além do ser, na qual se torna igualmente possível auscultar uma outra possibilidade à própria vida humana. Uma possibilidade que escapa ao *peso existencial* e se mostra *gloriosa* no *Bem*. *Bem* que de nenhum modo é um fardo.

Nesse sentido, o caminho trilhado aqui não deixa de ser o mesmo caminho trilhado por Levinas quando este ao assumir fenomenologicamente o evento da generosidade, descreve o fenômeno fundamental e original da responsabilidade. Aí, na assombrosa fraternidade entre os seres, não justificada por uma ligação exterior que os aproxime, como se estes estivessem dentro de uma lógica maior de uma espécie de substância que os impele para o *Bem*. Com Levinas se expõe o fato de uma instância de abertura elementar, de puro acolhimento e generosidade que mostra a inscrição de sentido do humano, como a inscrição de sentido da carne, em que esta é desde sempre em-si-para-o-outro, desde sempre voltada e escancarada para o Outro, como uma extraordinária encarnação passiva. Isso como a *gestação* do Outro pelo Mesmo, assim como nos referimos anteriormente. Aí não importaria mais a identidade porque o mesmo não está mais no centro, não é sobre ele e suas necessidades que surgem suas possibilidades, mas é a partir da necessidade de responder ao Outro que todo sentido se configura. Desde então, é possível

observar a concretude de uma face humana tecida como *substituição*, na qual se inverte a lógica da *identidade*, numa absolvição do mesmo do fardo de si, no qual se rompe com o fardo existencial da finitude e da possibilidade da objetivação que apareciam consecutivamente em Heidegger e Sartre. Aí, não há mais o peso existencial de uma vida atrelada a si, de uma vida que responde a suas necessidades e angústias. O sentido agora é outro.

No entanto, como havia considerado anteriormente, também aqui se cria uma outra forma de peso existencial, um outro fardo sobre a própria subjetividade, que tem a ver com o fardo do peso existencial da responsabilidade infinita pelo Outro. Levinas, em descrevendo a subjetividade como que cercada por todos os lados pela *responsabilidade infinita, refém, desde sempre vulnerável, obsedada e suportando o peso de um acusativo infinito*, teria descrito igualmente uma subjetividade também sufocada, quase que neurótica porque cerceada por todos os lados pela responsabilidade. E é a partir daí que penso haver a possibilidade de uma reconfiguração que passa pelo próprio exaltar da idéia da *bondade*.

Ao excluir a subjetividade tecida eticamente como desde sempre respondendo ao Outro, Levinas sugere que, nesse contexto, se transcende ao *Bem*. Bem além do ser, como uma postura *gloriosa* de não indiferença do mesmo em relação ao Outro, desde o qual sugere uma espécie de *desposseção* de si, numa saída de si e da clandestinidade de sua identidade, para a configuração para o Outro como que significando para o Outro, numa desde sempre resposta como oferta que se traduz no pronunciamento - *Eis-me aqui*.⁵⁸⁷ A identidade aí, por detrás da identificação a si, é já uma identidade que eleita, desde sempre obedece à *glória do infinito*, que desde sempre lhe ordena a uma postura de infinita responsabilidade na qual cintila uma extraordinária e diacrônica inversão em que o mesmo se tece para o Outro, *psiquismo inspirado*.⁵⁸⁸ Nisso, a exterioridade do Infinito se torna interioridade, dentro da sinceridade do testemunho, que determina que antes da dinâmica da liberdade e da não-liberdade está a excelência da *bondade*.⁵⁸⁹ Bondade que é

⁵⁸⁷ Cf. AE, p.227.

⁵⁸⁸ Cf. AE, p.229.

⁵⁸⁹ *De algum modo, a exterioridade do Infinito se torna interioridade dentro da sinceridade do testemunho. A glória que não vem afetar-me como representação nem como interlocutor ante o qual o ente quem eu me coloco, se glorifica em meu dizer ordenando-me através de minha boca.* AE, p.229.

aqui a meu ver o fio condutor capaz de nos sugerir o fenômeno positivo do sentido da **leveza** que enuncio. Por se estar num âmbito de entrega, de assombrosa *generosidade*, glorificados pelo infinito, se está num contexto prévio de uma passividade absoluta que é pura *bondade* e o *Bem* jamais é um *fardo*. Não há *Bem* que seja um fardo, não há *Bem* pesado. Essa é a grande questão. Levinas mesmo percebeu e apontou para isso, ao considerar o *contrabalançar* do peso da violência da eleição, pelo fato de se estar entremeadado com o *Bem*.⁵⁹⁰ Isto é, embora diga que a eleição é uma violência, ele também sugere que aí há o contrapeso do *Bem*.

A meu ver, nisso não há só a ressonância de um contrapeso, de um contrabalançar, mas a sugestão de que na *responsabilidade*, na resposta ao chamado da eleição, em sendo-*para*, se está não só glorificado pela glória do infinito, mas glorificado pelo *Bem*. Essa glorificação seria o tecer-se propriamente humano sobre a possibilidade da **leveza do humano**, que nesse caso, seria a **leveza da bondade**, na qual não se estaria nem sob um fardo, nem tampouco suportando um peso sobre os ombros. Ao reduzir fenomenologicamente o evento da assombrosa generosidade, Levinas encontra o fenômeno original e próprio da responsabilidade onde cintila a bondade sempre mais primitiva que qualquer presente e que qualquer possibilidade de incorporação num eu ou numa identidade como uma substância contemporânea de si. *Bondade* que, a meu ver, vai expressar, não só o mais peculiar e próprio do humano do homem, descentrado e desinteressado, como indicar que aí somos *leves*. *Leveza do Bem* anterior à presença, desde a qual se teceria a subjetividade em seu sentido ético. Em razão disso, ao se adentrar na *leveza* como um elemento *a priori* relacionado à própria eleição do *Bem*, se sugeriria um contexto elementar que no fundo expressaria um outro *Dizer*, uma outra possibilidade anterior a todo *Dito*. Um *Dizer* em que há também fluidez, em que nada nos falta, nem mesmo a alegria de poder servir. Isso nos permitiria compreender porque no evento cotidiano da generosidade, mesmo que esta se dê em contextos dolorosos para quem os enxerga de fora, se encontre também a *alegria* e a *felicidade* de poder compartilhar o pão da própria boca. Isso justificaria porque muitos, quando em

⁵⁹⁰ *A bondade da bondade é o único que pode contrabalançar (por outra parte, para melhor) a violência da eleição.* AE, p.95.

atitude de servir ao Outro, revelam estarem felizes, de se sentirem leves. Não é raro encontrar na vida depoimentos de quem diz: sirvo, mas sem pesar. No depoimento da felicidade quando do exercício da generosidade se encontraria pistas da concretude da *leveza*. Nesse sentido, o retorno a um contexto elementar onde se revela e expressa a *leveza da bondade*, sugere contornos de uma subjetividade que ao responder ao outro responsabilmente, responde se regozijando no próprio fato de responder. Desde aí, se encontraria os motivos que justificam a alegria de poder servir. A *leveza* que se encontra expressa no evento banal do amor ao próximo, torna possível dizer que, pragmaticamente, dentro do evento da generosidade como resposta responsável, não há peso. Isso porque no *Bem* não há pesar, nem há o drama do interesse por si, nem a angustiante necessidade do cuidado por si. Ou seja, no evento da generosidade é possível compreender uma face humana leve sem a qual a vida não se desdobraria. Quer dizer, na generosidade se mostra a face humana desde a qual reverbera a sustentável ***leveza do humano***.

6. Bibliografia

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 1.ed. 1969 (Trad.) Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 1958. 1º trad. brasileira 1981. (Trad.) Roberto Raposo e Introdução Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.
- BAILHACHE, Gerard. *Le Sujet chez Emmanuel Levinas: Fragilité et Subjectivité*. Paris: PUF, 1994.
- BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- BECKERT, Cristina. *Subjetividade e Diacronia no Pensamento de E. Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998
- BERNET, R. “Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)”. Dans *Revue Philosophique de Louvain*, no. 95, 1997.
- CASPER, B. “La temporalisation de la chair”. Dans *E. Levinas, Positivité et Transcendance* (Suivi de “Levinas et la Phénoménologie”). Paris, PUF, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica - ensaio sobre o homem*. (Trad.) Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre JEU, 1977
- CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica: uma introdução a uma filosofia de la cultura*. (Título original: *Essay of man*. 1944) México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas - a utopia do humano*. Tradução por Antônio Hall. (Coleção: Epistemologia e Sociedade). Instituto Piaget: Lisboa, 1993.
- CHALIER, C. & ABENSOUR, M. (organizadores). *Emmanuel Lévinas*. Paris: Ed. de L’Herne, 1991.
- CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et Éthique: essai sur Levinas*. Bruxelles: Ousia, 1990.
- DEBÈS, Joseph. *Levinas, l’Approche de l’Autre: Lire Emmanuel Levinas au Coeur des Banlieues*. Editions de l’Atelier, 2000.
- DE GREEF, J. “Le Lointain et le prochain”. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, no. 31, 1969.
- DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia do Século XX*. (Trad.) Lucy Magalhães, Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1997
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método.(1637)* (Trad.) Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1998.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- _____. *Violence e métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*. In: *L’écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.

- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e Pedagógica*. (Trad.) Luiz João Gaio. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1977.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- FÉRON, Etienne. *Phénoménologie de la Mort: sur les Traces de Levinas*. Paris, Klumer Academic Publishers, 1999.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain. *Pensamento 68 : ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. (Trad.) Roberto Markenson e Nelson do Nascimento. São Paulo: Ensaio, 1988
- FINKIELKRAUT, Alain. *A ingratidão: A relação do homem de hoje com a história*. (Trad.) Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, RJ: Editora Objetiva, 1999.
- FREIRE, José Célio. *O lugar do Outro na modernidade tardia*. São Paulo, SP: Annablume, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- GREISCH, Jean. Heidegger et Levinas interprètes de la facticité. Dans E. Levinas, Positivité et Transcendance (Suivi de Levinas et la Phénoménologie). Paris: PUF, 2000.
- GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques. (Org.) *E. Levinas: l'Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Cerf, 1993.
- GUILLAMAUD, P. L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de M. Henry et E. Levinas. Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 94.
- HAUAR, M. L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. Dans *Cahier de l'Herne: E. Levinas*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *El ser y el tiempo*. Trad. José Caos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Ernildo Stein. Lisboa: Guimarães, Editores, 1973.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 4.ed., 1999.
- _____. *Seminário de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. 2. ed. (Trad.) Marcos Santarrita. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.
- HOUAISS, Antônio. *A Modernidade no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Trad. Zeliko Loparic. São Paulo: Nova cultural, 1988, (Os pensadores).

_____. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. 1932. Trad. Antônio Magalhães. Porto, Portugal: Rés Ed. 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.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. Teresa Bulhões da Fonseca. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

LEGROS, Robert. *L'idée d'humanité: introduction à la phénoménologie*. Paris: Bernard Grasset, 1990.

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

_____. *De dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *De l'existence à l'existant*. (1947) Paris: J. Vrin, 1978.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. 1947. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. La Haye: Nijhoff, 1961.

_____. *Du sacré au saint*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. (1947). Paris: J.Vrin, (1988).

_____. *Entre nous*. Paris: Bernard Grasset, 1991.

_____. *Entre nós*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Éthique et infini*. Entrevista com Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982.

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

_____. *Humanisme de l'autre homme*. 1972. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

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

_____. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.

_____. *Le temps et l'autre*. (1948). Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1968.

_____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. (1930). Paris: J. Vrin, 1970.

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

_____. *Transcendance et intelligibilité.* Suivi d'un entretien. Genebra: Laboe et Fides, 1984.

_____. *Transcendência e inteligibilidade.* 1984. Trad. J. F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÓPEZ VELASCO, S. *Ética de la liberación. Oikonomia.* Campo Grande: CEFIL 1996.

LUJIPEN, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial.* Trad. Carlos Lopes de Mattos. EPU. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno.* Trad. Ricardo Correia Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. Le Philosophe et son Ombre. In: *Signes.* 1978. pp.201-228.

_____. *Signes.* Paris: Galimard, 1960.

_____. *Fenomenologia da Percepção.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952.* (trad. Constança Marcondes César.) Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. *O visível e o invisível.* São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *A prosa do mundo. (La prose du monde).* São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MONDIN, B. *O homem quem é ele? : elementos de antropologia filosófica.* (Trad.) R. Leal Ferreira e M.A. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

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

PATAI, Raphael. *O mito e o homem moderno.* Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: SP, Editora Cultrix, 1972.

PAVIANI, J. e Arno Dal Ri Junior (org.) *Globalização e humanismo latino.* Coleção Filosofia, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

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

_____. *Entre o mesmo e o outro a reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Levinas* (Tese de doutorado)

_____. "A intersubjetividade em Husserl e Levinas". in: *Veritas*, Porto Alegre: PUCRS, V. 37, n.147, set/1992

_____. "Husserl, Heidegger e Levinas - da (im)possibilidade da (inter)subjetividade". in: *Veritas*, Porto Alegre: PUCRS, V. 44, n. 2, jun\1999.

PEREZ, Félix. *D'une Sensibilité à l'Autre dans la Pensée d'Emmanuel Levinas.* L'Harmattan, 2001.

PIVATTO, Pergentino S. "A Ética de Levinas e o Sentido Humano: Crítica à Ética Ocidental e seus Pressupostos". In: *Veritas*, Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, v.37, n.147, set. 1992.

_____. *La relation a la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris (tese de doutorado), 1980.

_____. *Ser moral ou não ser humano*. In: *Veritas*. Porto Alegre, V.44, n.2, junho de 1999.

_____. *Responsabilidade e culpa em Levinas*. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. N.19, janeiro\julho de 1998.

RAMOS, A. Pintor. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: EDIC, 1978.

REY, Jean-François. *La mesure de l'homme: l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Paris, Michalon, 2001.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. (Trad.) Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1988.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Édition du Seuil, 1990.

_____. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*. Tradução por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, RJ : vozes, 1999.

ROGERS, C. *Tornar-se pessoa*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger um mestre entre o bem e o mal*. (Trad.) Lya Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *Les mots*. Paris: Livraria Bertrand, 1964.

_____. *As palavras*. 1964 Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.

_____. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. 1946, Paris: Gallimard. 1996.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. 4ªed. Lisboa: Editorial Presença, LTDA, 1970.

SAYÃO, S. C. *Ética e Sentido em Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas. Perspectiva Filosófica*. Recife-Brasil: , v.IX, n.09, p.97 - 104, 2002.

SAYÃO, S. C. *Sobre a excelência do Humano*. In: *Éticas em Diálogo : Levinas e o pensamento contemporâneo - questões e interfaces*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2003, p. 11-159.

SAYÃO, S.C. *Fundamentos da Educação – Antropologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2004. (Coleção Fundamentos da Educação – Educação a distância)

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adequação e Desadequação: Educação e Desenvolvimento, ilusão e realidade*. Texto publicado In: *Didática em Revista*, DECC/FURG, Rio Grande, 1995.

_____. *Existência em decisão*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A. , 1999.

_____. *As fontes do humanismo latino: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Sentido e Alteridade. Dez Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sujeito, Ética e História*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética do século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Totalidade & Desagregação: sobre as novas fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *A desconstrução do Eu*. Veritas, Porto Alegre, V.44, n.1, março 1999, p.61-76.

_____. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 3ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2002.

_____. *Nas proximidades da Antropologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

_____. *Órfãos da Utopia*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1996.

_____. *Possibilidades da antropologia filosófica a partir da analítica existencial*. Veritas, Porto Alegre, V.45, n.1, março 2000, p.37-50.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002. (Coleção Filosofia 2)

_____. *A questão do método na filosofia*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1983.

_____. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Uma breve introdução à filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002. (Coleção filosofia 1)

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*. Porto Alegre: Vozes e co-edição - Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

_____. (Org.) *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ZARADER, Marlène. *La dette impensée. Heidegger et l'heritage hébraïque*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.