

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE ÉTICA DESDE O
PARADIGMA DA SENSIBILIDADE:
A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA COMO ORIENTAÇÃO
RESPONSIVA E TENSÃO INDIVIDUANTE EM LÉVINAS**

TESE DE DOUTORADO

Cristiano Cerezer

Santa Maria, RS, Brasil

2016

**A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE ÉTICA DESDE O
PARADIGMA DA SENSIBILIDADE:
A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA COMO ORIENTAÇÃO RESPONSIVA E TENSÃO
INDIVIDUANTE EM LÉVINAS**

por

Cristiano Cerezer

Texto de Tese apresentado ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Ética Normativa e Meta-Ética, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2016**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Cerezer, Cristiano
A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE ÉTICA DESDE O
PARADIGMA DA SENSIBILIDADE: A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA COMO
ORIENTAÇÃO RESPONSIVA E TENSÃO INDIVIDUANTE EM
LÉVINAS / Cristiano Cerezer.- 2016.
354 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria,
Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, RS, 2016

1. Sensibilidade 2. Condição de Gênese 3. Significação Ética 4.
Orientação Responsiva 5. Tensão Individuante I. Fabri, Marcelo II.
Título.

© 2016

Todos os direitos autorais reservados a Cristiano Cerezer. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: cristianocerezer@gmail.com

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Tese de Doutorado

**A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE ÉTICA DESDE O PARADIGMA DA
SENSIBILIDADE: A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA COMO ORIENTAÇÃO
RESPONSIVA E TENSÃO INDIVIDUANTE EM LÉVINAS**

elaborada por
Cristiano Cerezer

como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

**Prof. Dr. Marcelo Fabri – UFSM
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Silvestre Grzibowsky – UFSM

Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa – UFSM

Prof. Marcos Alexandre Alves – UNIFRA

Prof. Márcio Luis Costa - UCDB

Santa Maria, 31 de agosto de 2016.

Elogio da Distância

“Na fonte dos teus olhos
vivem os fios dos pescadores do lago da loucura.
Na fonte dos teus olhos
o mar cumpre a sua promessa./
Aqui, coração
que andou entre os homens, arranco
do corpo as vestes e o brilho de uma jura:/
Mais negro no negro, estou mais nu.
Só quando sou falso sou fiel.
Sou tu quando sou eu./
Na fonte dos teus olhos
ando à deriva sonhando o rapto./
Um fio apanhou um fio:
separamo-nos enlaçados./
Na fonte dos teus olhos
um enforcado estrangula o barão./”

(Paul Celan. “Elogio da Distância”, in “Papoula e Memória”.)

O Cemitério Marinho

“O mar, o mar recomeçando sempre.” (...)
Contempla-te!... Mas devolver a luz
Supõe de sombra outra metade morna. (...)/
Oh, para mim, somente a mim, em mim,
Junto ao peito, nas fontes do poema,
Entre o vazio e o puro acontecer,
De minha interna grandeza o eco espero,
Sombria, amarga e sonora cisterna
- Côncavo som, futuro, sempre, na alma./
Sabes tu, prisioneiro das folhagens,
Golfo roedor de tão finos gradis,
Claros segredos para os olhos cegos
Que corpo a um fim ocioso me compele,
Que fronte o atrai a tal rincão de ossadas?
Um lampejo aqui pensa em meus ausentes./

(...) Eu sou em ti recôndita mudança!

Eu, somente eu, contenho os teus temores! (...)/

E tu, grande alma, acaso um sonho esperas,
Despido, então, das cores de mentira
Que a estes meus olhos a onda e o ouro mostram?
Cantarás, quando fores vaporosa?
Tudo flui! Porosa é minha presença;
A sagrada impaciência também morre.”

(Paul Valéry. “O Cemitério Marinho”, in “Charmes”)

AGRADECIMENTOS

Ao *Tao* e ao *Théos*, ao absoluto que nos inspira, ao caminho que tudo segue, ao grande fluxo.

Aos meus queridos pais, Antônio e Leonir, por me trazerem ao mundo e me ensinarem os primeiros passos, os mais sagrados, cheios de curiosidade e surpresa.

À minha irmã Cristina, por ser um exemplo de dedicação e de amor, mesmo sendo mais nova, várias vezes é a conselheira das horas críticas, o abraço seguro de ternura viva.

Aos meus avós, por me darem a seiva das raízes e o olhar sereno dos anos bem vividos.

Ao meu orientador e amigo, Marcelo Fabri, pela infinita paciência e compreensão, por estar presente com sabedoria e franqueza, por entender os momentos de dificuldade, por ser um modelo tácito para o que quero me tornar. Devo muito do que sou à vossa inspiração.

Aos professores e funcionários da UFSM e da UNIFRA, aos mestres do curso de Filosofia, em especial aos professores Noeli, Silvestre, Paulo, Marcos e Marcelo. Aos órgãos financiadores, CAPES e CNPq.

Aos amigos da alma, às presenças fraternas que nos tocam de maneiras profundas e enriquecedoras, aos irmãos que escolhemos e que nos escolhem.

À dádiva infinita e desafiadora, de ser filho, pai, amigo, colega, discípulo e de tornar-se mestre, primeiro de si mesmo, depois à serviço dos outros.

À todas as chamas vivas que acenderam minha alma, ao tocá-la em profundidade, deixando um Vestígio inapagável, aos Mestres do caminho, aos Livros que virão, aos Sonhos que se realizarão, ao Caminho que floresce a cada passo.

Peço perdão pelas falhas e desejo aprender com os erros, para que as pedras de tropeço se tornem degraus de subida. Que hoje eu seja melhor do que ontem e amanhã melhor do que hoje. Sou grato por todo apoio, paciência e compreensão.

Finalmente, agradeço aos ilustres membros da banca, pela paciência, sapiência e gentileza. Acolho-os todos em meu coração e abraço-os espiritualmente, sorrindo.

“As pessoas felizes lembram o passado com gratidão, alegram-se com o presente e encaram o futuro sem medo.”

Epícuro

EPÍGRAFES:

"O Sábio não possui coração estreito;
inclui no seu coração o coração dos outros.
Sua vida está aberta, de par em par,
A todos os homens.
Ele vê, em cada um, um filho"

LAO TSÉ

"A relação com o TU é imediata. Entre o Eu e o Tu
não se interpõe nenhum jogo de conceitos,
nenhum esquema, nenhuma fantasia;
e a própria memória se transforma no momento
em que passa dos detalhes à totalidade.
Entre Eu e Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação;
E a própria aspiração se transforma no momento
em que passa do sonho à realidade.
Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que
Todos os meios são abolidos,
Acontece o encontro"

MARTIN BUBER

"O homem é um ser finito a quem incumbe um dever infinito
e que ama seu próximo com um amor infinito.
Mostremos como o homem moral,
obedecendo a esse imperativo radical,
compromete o tudo-ou-nada,
converte-se de todo em todo, joga tudo por tudo."

VLADIMIR JANKÉLEVITCH

FATOS:

Século XX, Duas Guerras Mundias num intervalo de 25 anos, Guerra Fria, mais de 250 milhões de mortos, um terço dos quais em regimes concentracionários, sob requintes de tortura. Sempre houve, também, bondade.

IMAGINE:

Que não haja paraíso ou inferno/nem países ou bandeiras para defender/ nada pelo que matar ou morrer/nem posses ou ganância/apenas pessoas vivendo o hoje/vivendo em paz/uma irmandade de humanos/partilhando o mundo (John Lennon)

RESUMO

Tese de Doutorado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE ÉTICA DESDE O PARADIGMA DA SENSIBILIDADE: A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA COMO ORIENTAÇÃO RESPONSIVA E TENSÃO INDIVIDUANTE EM LÉVINAS

Autor: Cristiano Cerezer

Orientador: Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 31 de Agosto de 2016.

O objetivo de nosso trabalho é abordar o tema da gênese da subjetividade ética em E. Lévinas, na tentativa de compreender – a partir do autor – como os processos de subjetivação do eu implicam os de moralização e como as condições sensíveis do sujeito em formação servem de campo básico para o estabelecimento das primeiras relações significativas a partir das quais a “ordem do sentido” se introduz na “ordem do ser”, tensionando com a mesma.

Conforme o pensador lituano, esta “instituição da significação” é ética e se instala partir da sensibilização/encarnação da subjetividade nascente. Assim, parece-nos que a sensibilidade possui, em Lévinas, uma dupla função: 1) Condicionante; 2) Paradigmática.

Tentaremos analisar em que sentido as “condições de gênese” são sensíveis e expor o paradigma da sensibilidade dentro do qual funcionam a crítica levinasiana da ontologia e o resgate da alteridade e da heteronomia como aquilo que condiciona a significação ética de modo mais originário.

Para tanto abordaremos aspectos tais como: i. a tensão entre singularização e totalização na significação ligada à individuação subjetiva; ii. o papel da corporeidade na teoria ética e na passagem da fenomenologia da subjetividade moral para uma possível ética fenomenológica; iii. as possíveis repercussões do “paradigma levinasiano” - baseado na sensibilidade ética e na heteronomia – na definição de uma “ética da alteridade”.

Assim sendo, a significação ética será composta de dois elementos articulados: a) Tensão Individuante; b) Orientação Responsiva. Mapearemos os contornos e elementos essenciais dessa significação articulada a partir da condição paradigmática da sensibilidade como solo de onde emerge uma ética da alteridade.

Palavras-chave: Sensibilidade. Condição de Gênese. Tensão Individuante. Temporalização. Significação. Orientação Responsiva

ABSTRACT

Doctor's Degree Dissertation

Program of Post-Graduate Studies in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

THE GENESIS OF ETHICAL SUBJECTIVITY FROM SENSIBILITY'S PARADIGM: ETHICAL SIGNIFICATION AS RESPONSIVE ORIENTATION AND INDIVIDUATING TENSION IN LÉVINAS

AUTHOR: CRISTIANO CEREZER

ORIENTATOR: MARCELO FABRI

Date and Place of Presentation: Santa Maria, August 31th, 2016.

The aim of our work is to approach the theme of the genesis of ethical subjectivity in E. Lévinas, in an attempt to understand - from the author - how the processes of subjectivation of the self imply those of moralization and how the sensitive conditions of the subject in formation serve of basic field for the establishment of the first meaningful relationships from which the "order of meaning" is introduced into the "order of being", tensioning with it.

According to the Lithuanian thinker, this "institution of signification" is ethical and installs itself from the sensibilization/incarnation of nascent subjectivity. Thus, it seems to us that sensitivity/sensibility has, in Lévinas, a dual function: 1) Conditioning; 2) Paradigmatic.

We will try to analyze in what sense the "conditions of genesis" are sensitive/sensibles and to expose the paradigm of the sensibility within which the Levinasian critique of ontology and the rescue of alterity and heteronomy work as what conditions the ethical signification in a more original way.

To do so, we will cover aspects such as: i. The tension between singularization and totalization in signification linked to subjective individuation; ii. The role of corporeality in ethical theory and the passage from the phenomenology of moral subjectivity to a possible phenomenological ethics; iii. The possible repercussions of the "Levinasian paradigm" - based on ethical sensitivity and heteronomy - on the definition of an "ethic of otherness".

Thus, ethical significance will be composed of two articulated elements: a) Individuating tension; B) Responsive Guidance/Orientation. We will map the contours and essential elements of this articulated meaning from the paradigmatic condition of the sensibility as the soil from which an ethic of alterity emerges.

Key-words: Sensibility. Conditions of Genesis. Individuating Tension. Temporalization. Signification. Responsive Orientation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<p>Obras do Autor:</p> <p>AE – <i>Autrement qu'Être.</i> DEHH – <i>Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger.</i> DQVI – <i>De Deus que Vem à Idéia.</i> EE – <i>Da Existência ao Existente.</i> EI – <i>Ética e Infinito</i> EN – <i>Entre Nós.</i> HOH – <i>Humanismo do Outro Homem.</i> OqS – <i>Outramente-que-Ser (De Otro modo que ser, tradução espanhola).</i> TI – <i>Totalidade e Infinito.</i> TO – <i>O Tempo e o Outro.</i> TIPH – <i>Théorie de l'Intuition dan la Phaenoméologie de Husserl.</i></p> <p>Obras de Comentadores Importantes:</p> <p>CH – <i>Compreender Husserl.</i> IEPL – <i>Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas.</i> LdC – <i>Lucidité du Corps.</i> LEDIU – <i>Lévinas Discourse between Individuation and Unversality.</i> LeES – <i>Lévinas et l'Exception du Soi.</i> LPh – <i>Lévinas Phénoménologue.</i> TeE – <i>Transcendance et Éthique.</i> TeI – <i>Transcendance et Incarnation.</i> VdL – <i>Le Vocabulaire de Lévinas.</i> SeS – <i>Sensibility and Singularity.</i> LU- <i>Levinas Unhinged.</i> HERNE – <i>Cahiers de L'Herne Lévinas</i></p>	<p>Obras de Autores-Interlocutores:</p> <p>EeJ – <i>Expérience et Jugement.</i> FS – <i>O Filósofo e sua Sombra.</i> FdP – <i>Fenomenologia da Percepção.</i> MC – <i>Meditações Cartesianas.</i> nEdF – <i>Na Escola da Fenomenologia.</i> ScO – <i>O Si-mesmo como um Outro.</i> SP – <i>Sobre a Síntese Passiva.</i> ST – <i>Ser e Tempo.</i> SN – <i>O Ser e o Nada.</i></p>
--	---

Sumário

INTRODUÇÃO.....	14
SEÇÃO I – FILOSOFIA PRIMEIRA E FENOMENOLOGIA RADICAL.....	28
CAP.1 - LÉVINAS É UM FENOMENÓLOGO?	30
CAP. 2 - O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE	99
CAP. 3 - O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SINGULARIDADE.....	165
CAP. 4 - A FILOSOFIA PRIMEIRA.....	187
SEÇÃO II – A SENSIBILIDADE E O CORAÇÃO DA ÉTICA.....	199
CAP.1 - A CARNALIDADE E SUA ESPIRITUALIDADE: HORIZONTES DA GÊNESE SENSÍVEL DA SUBJETIVIDADE NA INTRIGA ÉTICA	200
CAP.2 - SENSIBILIDADE E INDIVIDUAÇÃO: SINGULARIDADE ÉTICA	212
CAP.3 - SENSIBILIDADE E TEMPORALIZAÇÃO: DIACRONIA E SUBJETIVIDADE	234
CAP.4 - SENSIBILIDADE E SIGNIFICAÇÃO: SUBJETIVIDADE ÉTICA E DIZER SINGULARIZANTE.....	250
CAP. 5 – O PARADIGMA DA SENSIBILIDADE ÉTICA E A ÉTICA DA ALTERIDADE.....	317
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	324
ÍNDICE ANALÍTICO.....	331
BIBLIOGRAFIA.....	333

INTRODUÇÃO

Contexto Filosófico: o sentido do humano como encruzilhada moral.

Estaremos nos iludindo com a moral? O que significa o “humano” numa época simultaneamente polissêmica e técnica, onde diferenças e indeferença convivem paradoxalmente? Assumir essas questões é reconhecer a necessidade de nos debruçarmos, com atenção, sobre o “espírito da época”, nossa época.

A contemporaneidade é marcada por uma crise dos assim chamados *valores humanistas*, crise esta que parece estar associada ao próprio fracasso do projeto moderno de emancipação do sujeito e da cultura, fracasso que, em meio à prosperidade da *belle époque* europeia produz, voando sobre as asas da ambição, o edifício tecnológico e ideológico de duas guerras mundiais, cuja desumanidade até hoje assombra.

A própria *noção de subjetividade* será questionada em sua fundamentação ontológica e em sua destinação ética. Pensar Auschwitz, ultrapassar o Gulag, proteger-se da desumanidade e do totalitarismo – desafios que gritam uma demanda de justiça, um apelo de *consciência moral*.

Nas palavras do filósofo Emmanuel Lévinas:

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontra-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *práxis*, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos habitam, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda esta realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que a política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras¹. Os mortos que ficaram sem sepultura

1 **Almôndegas** (Continental, 1975). Faixa 3 – *Teia de Aranha*: “Passo pelos corredores/Porque tenho de passar/ Paro em frente a uma porta/Que me leva ao meu lugar/Abro e vejo um telefone/Um grito, um ronco de motor no chão uma cabeça/O sangue e a televisão/A arca de noé e a porta da prisão/A fumaça, o pesadelo e eu solto um palavrão/No horário o escritório/ a bomba a ponto de explodir/ No céu um astronauta/As portas da desilusão/ A lua de neon/ e um deus que já morreu/ Sou humano mas namoro um computador/ O progresso engoliu a nossa paz/ E a teia engoliu a própria aranha/ E é por isso que o coqueiro/ só dá côco, só dá côco, só dá côco/ Essa liberdade enlatada/ Esse amor de borracha,/ escapou no outro lado/ Essa luz nos meus olhos

nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si (LÉVINAS, 2009, p.71 – HOH)

A avaliação levinasiana aponta uma conexão entre a *crise do humanismo* e uma contradição na cultura onde a “racionalidade ética” é substituída pela “racionalidade técnica” e pela “política como estratégia e burocracia”.

Há também uma denúncia da redução do humano à sua habitação no mundo, à sua *preocupação de ser*, à sua auto-afirmação num espaço vital. A contabilidade das guerras não cala e, pelo contrário, faz falar ainda mais alto, a demanda por *paz e justiça*, isto é, o *chamado ético à responsabilidade*. Os milhões de “mortos sem sepultura” continuam a “assombrar” a consciência europeia, a obsedar e culpabilizar certa razão instrumental cujo agir estratégico se filia a uma *idéia de totalidade* que precisa ser questionada.

O século XX experimentou o que se chamou de “mal radical”, isto é, a crueldade gratuita, mas super-ordenada e planejada, forjada em sistemas totalitários e concentracionários (SAINT-SERNIN, p.139-41).

As suas formas históricas foram o *Lager* nazista e o *Gulag* soviético, mas suas emanções foram e são sentidas no *apartheid* sul-africano, nos guetos e favelas sul-americanos, nas segregações, censuras e violências sistêmicas e sistemáticas que ainda existem, mesmo a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*² tendo sido assinada há 69 anos (SAINT-SERNIN, p.143-46).

O “mal radical” não é evidenciado pelas chamas do forno crematório nazi – que evoca as piras inquisitórias da idade das trevas, em plena era tecnológica – mas pelo congelamento

Esse concreto armado,/ essa paz asfaltada/ São coisas com cheiro de coração/ E gosto de fel em brasa/ Pode ser que amanhã faça sol”

2 Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, cujo preâmbulo diz: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum, Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão...” – E no Artigo 1: “Todas os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” - In: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> (acesso 20-09-2016, 14:00)

do coração humano: *anestesia moral* como indiferença³ inter-humana (SAINT-SERNIN, p.139/152-6).

Não se trata apenas do choque de ideologias, da sonora oposição entre capitalismo e comunismo, liberalismo e nacional-socialismo, aliados e eixo, judeus e alemães, etc. Estas oposições sofrem um enquadramento ontológico, no jogo de luz e sombra, na conjunção do binário no total, “raça pura” e “povo eleito”, racismo ou nepotismo, ambos são formas de “totalização”.

A máscara da hipocrisia recobre em geral o *esquecimento dos rostos*. A massificação e coisificação do homem torna-se um processo banal. Cabe como tarefa permanente pesar a banalidade ou radicalidade do *mal*⁴, sim, mas também a possibilidade e profundidade do *bem*, pois o *memento mori* de nossa época não implica apenas o reconhecimento de nossa finitude e da precariedade de nossos projetos, mas o avivamento de uma *consciência moral* que permite recordar os mortos sendo para-além-da-morte como responsabilidade dos e pelos sobreviventes. O *mea culpa* deve animar a busca pelo *summum bonum*. Como? Onde?

Testemunha-se a vertigem de tempos labirínticos, onde a retidão de um sentido parece impossível nos jogos de espelhos e nos caleidoscópios de imagens onde, em meio aos sistemas que funcionam anonimamente ou com a pulsão do anonimato, os sujeitos parecem se embaçar e esmaecer progressivamente. Morte de Deus⁵ outrora anunciada, Morte do Sujeito, por alguns, declarada.

Após duas Guerras Mundiais (mais Guerra Fria) e atestando o fracasso do projeto de

3 **Porcupine Tree.** (Fear of a Blank Planet, 2007). Faxia 3: *Anesthetize*: “Uma boa impressão de mim mesmo/ Não muito para esconder,/ eu estou dizendo nada/ Mas eu estou dizendo nada com sentimento./ Eu simplesmente não estou aqui,/ de jeito nenhum eu.../ Cale a boca, seja feliz,/ pare de choramingar por favor./ E por causa de quem somos/ Nós reagimos simulando surpresa/ A maldição do "deve haver mais"/ Portanto, não respire aqui,/ não deixe sua bagagem./ Eu simplesmente não estou aqui, de jeito nenhum eu.../ Cale a boca, seja feliz,/ pare de choramingar por favor./ A poeira na minha alma/ me faz sentir o peso nas minhas pernas/ Minha cabeça nas nuvens/ e eu estou fora zoneando/ Estou assistindo TV,/ mas tenho dificuldade em ficar consciente/ Estou totalmente entediado,/ mas eu não consigo desligar./ Apenas apatia das pílulas em mim/ Está tudo em mim,/ tudo em você/ Eletricidade das pílulas em mim/ Está tudo em mim,/ tudo em você/ Apenas MTV e pseudofilosofia/ Estamos perdidos no shopping/ zanzando pelas lojas como zumbis/ Bem, qual é o objetivo?/ O que o dinheiro pode comprar?/ Minhas mãos em uma arma/ e eu encontro o intervalo,/ deus me tente/ O que você disse?/ Acho que estou desmaiando.”

4 O tema do mal, em sua banalidade e radicalidade, em sua metafísica e simbólica, interessou toda a geração pós-Auschwitz, de Hannah Arendt à François Lyotard, de Lévinas à Ricoeur. É digno de nota que Lévinas é um dos primeiros a pressentir o “mal de ser” como “terror do anonimato” ou “totalização”, como se pode ver em *Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo* e em ensaios como *Da Evasão* e *Da Existência ao Existente*, escritos imediatamente antes, durante o cativo e logo após a soltura do autor.

5 Declarações ligadas ao anúncio do “fim da metafísica”, seja ela sob o formato da ontoteologia seja da ontologia subjetivista, toda uma visão substancialista é questionada, tanto por vitalistas (Nietzsche) quanto por desconstrutivistas (Foucault), a intervenção da biologia e das antropologias no debate metafísico prepara uma crítica materialista e culturalista à filosofia primeira nos seus moldes tradicionais.

emancipação racional do humano com a entrada na chamada pós-modernidade, parece haver perda de chão e de direção. Diante dos horrores do século vinte a humanidade, e emblematicamente uma Europa velha e cansada, tem de neles se encarar como a um *espelho*.

Um espelho que se quebra ante a feiúra ou à *gravidade* de nossas feições contraditórias e por vezes disformes. Partido, tal espelho se torce como um *túnel caleidoscópico* que, mais do que mostrar unidade e coerência, reflete a *fragmentação* das identidades e saberes e a *fugacidade fluída dos valores* que parecem não conseguir se ancorar em parte alguma e parecem valer apenas provisoriamente (DELACAMPAGNE, p.69-132).

Mesmo os *ideais humanistas* de liberdade, igualdade e fraternidade, de unidade dos saberes e de cultura edificante são *relativizados* num espaço cuja cartografia e geografia é quase impossível traçar dadas as posições cambiantes de suas referências, tal qual um *labirinto* de paredes móveis em cujo centro talvez a monstrosidade sempre latente de uma irracionalidade “racional” aguarda seduzindo e ameaça veladamente.

A Besta é o Inumano, isto é, os processos de desumanização que com uma técnica e uma propaganda eficientes e calculadas nos presenteiam com o genocídio, a xenofobia e o fanatismo. Se como disse o pintor Goya, dando carne em tinta à sua idéia, “o sono da razão produz monstros”, então, o “sono dogmático” da/na racionalidade estratégica e técnica reflete um *esquecimento* do espírito ético e crítico que está na nascente de toda a racionalidade (DELACAMPAGNE, p.135-183).

Todavia, ao se habitar o labirinto, e se a bússola parece girar desnorteada, cabe a pergunta que talvez impeça de cair num pessimismo apático ou num indiferentismo hipócrita: há uma saída que permita *restabelecer o sentido do humano* e guiar a ação de modo responsável? Ao modo do *Mito de Teseu*, haverá um “fio de Ariadne” amarrado à entrada do labirinto, mas que reconduz à saída?

Para ir “Além” não precisamos remontar “Aquém” do ponto em que “nos” perdemos, reativando um sentido originário semi-esquecido? Em meio à complexidade, realidade labiríntica na qual “nos enredamos”, complexo de diferenças, a subjetividade não será o “nó do fio”, como o ponto de “não-indiferença à diferença” e de *reorientação relacional* do humano? (LÉVINAS, 1987, p.70-73).

Aparecem, ao longo da tradição filosófica ocidental, dois motivos dominantes: a ideia de totalidade (sistema, natureza, ser) e a ideia de infinito (não-totalizável, singular, intempestivo). A significação do humano passou a oscilar entre sua função sistêmica e seu drama existencial.

Como conquista histórica, se fez valer a identidade pessoal no seu duplo efeito de ser individual e, ao mesmo tempo, jurídica. A *individualidade* se estabeleceu como um valor atado à ideia de *pessoa* na modernidade, dando a cada um a confirmação de que pode lutar por seus direitos no seio mesmo do *reconhecimento* de seus deveres perante os outros e para si mesmo.

A *noção de indivíduo* passa a revelar um *estatuto moral*. Responsável por seus atos, ele é definido por uma *liberdade* da qual derivaria esta *responsabilidade*. Todavia surgem questões sobre a gênese, a maneira e a finalidade dessa individualidade bem como sobre o quanto profundamente a moralidade está inscrita em sua base.

Dizer que um indivíduo é único e se constitui num *valor em si mesmo* pode ser muito mais do que um ideal iluminista de *dignidade* ligado a uma proposta de *emancipação do sujeito*. É a ideia de **sujeito**⁶ em suas múltiplas releituras e reformulações que acaba gerando as diversas expressões morais e epistemológicas.

Contudo a questão de *como* nos tornamos seres singulares (e valem como tal) não pode ser respondida se permanecermos no terreno de uma *egologia*⁷. Pensar a individuação do sujeito envolve uma consideração da **subjetividade ligada à alteridade**, numa significação em cuja tensão e orientação a singularidade seja mantida e exigida. Antes do coletivo “Nós”, ou do segregatório “Eles”, talvez o “Eu” surja como resposta ao Outro (que é mais que o “Tu”).

Mas a individuação do sujeito está imbricada desde sua gênese com certa moralização? O que há no sujeito que lhe permite vivenciar a si próprio como único e ao outro

6 Conforme Edouard DELRUELLE, a própria história da filosofia pode ser lida a partir das metamorfoses do sujeito, enquanto conexão de um senso de experiência interior com um sentido normativo ou apelativo que abre o existencial a certo transcendental, revelando uma ambiguidade rica, na noção de subjetividade, simulateamente particular e universal. A filosofia é sempre uma metamorfose interior do sujeito e uma história das diferentes metamorfoses no sujeito na cultura (p.11-13). Entre experiência e sentido, entre autonomia e heteronomia, o exercício filosófico permite a elaboração de um *ethos crítico* (p.15-23). Especificamente, com a fenomenologia, ele se realiza como o aprofundamento e alargamento da auto-consciência através da “redução” (*re-ductio*: recondução e delimitação) que redescobre uma subjetividade atravessada e desenhada por relações significativas que envolvem o si, o mundo e os outros. A crítica husserliana ao subjetivismo e ao objetivismo, ao psicologismo e ao logicismo, ao dogmatismo e ao naturalismo vinha atrelada ao uma demanda por renovação e refundação (p.297-304)

7 Estudo do sujeito enquanto “ego”, enquanto “eu racional”.

como outro e a si mesmo tendo em consideração o outro?

A *questão da alteridade e da responsabilidade moral* se torna ainda mais séria num século que vivenciou duas Guerras Mundiais e em cuja última o horror nazista e os totalitarismos fascistas fizeram milhões de vítimas cujas vozes foram abafadas na fumaça dos fornos da “solução final” ou sob efeito da fome e da tortura.

O século XX deixou cicatrizes profundas na humanidade, às quais pedem à filosofia uma resposta urgente e radical. A *moralidade* encerra o paradoxo de buscar valores universais e ao mesmo tempo salvaguardar a pessoa; a tomada de posição moral não tolera nenhuma abstenção ou neutralidade⁸. Ela é o elemento mais controverso e mais exigente da filosofia, talvez sendo o primeiro problema filosófico.

No pensamento filosófico contemporâneo, a **questão da subjetividade** passou a ser tratada na tensão entre a dissolução do sujeito em estruturas impessoais que o condicionam e a afirmação de um sujeito em situação que vivencia pessoalmente as condições que o individualizam. Entre estruturalismos e existencialismos, entre totalidades e liberdades, entre implicações e decisões, entre arranjos e dramas, o itinerário filosofante desenha seu cenário. A **questão da alteridade** e a **questão da moralidade** acabam sendo diretamente afetadas conforme a definição de sujeito viabilizada e defendida.

Há um sujeito ao qual atribuir responsabilidade? Sua singularidade precede ou deriva da totalidade? Ou a própria responsabilidade possui uma função subjetivante e singularizante? Descrever as *condições de subjetivação* ou os aspectos da gênese subjetiva se torna então algo necessário a qualquer fundamentação de ordem ética ou epistemológica não-reducionista. Faz-se necessária uma fenomenologia genética⁹ do sujeito que, sendo radical, possa lançar alguma luz sobre as significações originárias (do querer, do dever, do saber, etc).

A moral será apenas uma farsa? Os jogos de poder e o anonimato das massas assim mobilizadas calam o grito das vozes individuais que sofrem e clamam por auxílio? A obra da Verdade tem o “direito” de engolir as Singularidades humanas? A demanda por Justiça na

8 Como bem observa Vladimir Jankélévitch em seu *O Paradoxo da Moral* (p.1-36): “De fato, a filosofia moral é o primeiro problema da filosofia: logo seria necessário esclarecer seu problema e se interrogar sobre sua razão de ser, antes de defender a sua causa” (p.1) ; “A problemática moral tem, em relação aos outros problemas, o papel de um *a priori*, quer entendamos esse apriorismo como prioridade cronológica ou como pressuposição lógica... ela é ao mesmo tempo preveniente e englobante; espontaneamente, ela se antecipa à reflexão crítica que finge contestá-la... (...) Por outro lado, a moralidade é coessencial à consciência, pois esta está inteiramente imersa na moralidade; resulta *a posteriori* que o *a priori* moral nunca havia desaparecido, que já estava presente, aparentemente adormecido, mas a todo instante a ponto de despertar...” (p.2-3).

9 Compreendida aqui como o esforço de encontrar as “condições de gênese” do sujeito e dos sentidos que qualificam sua “experiência” como moral, social, relacional, etc.

interpessoalidade não precede e excede a obra da Verdade na totalidade?

Tais questões fundamentais, que nos inquietam, foram seriamente consideradas e elaboradas pelo pensador que traremos à baila: **Emmanuel Lévinas**.

O Autor: Emmanuel Levinas (1905-1995) – Acolher o Rosto

Pensador prestigioso e provocativo que, mesmo tendo um reconhecimento internacional tardio, teve sua grandeza celebrada de vários modos, Emmanuel Lévinas (Kovno, Lituânia, 1906 – Paris, 1995) permanece sendo uma figura singular no cenário da cultura contemporânea. Tendo escrito uma obra filosófica monumental e original, conseguiu se subtrair a todo modismo e todo clichê. Apesar de sua escrita exigir grande atenção e por vezes revelar-se difícil e desafiar a apreensão conceitual, por sua sutileza ou por sua tensão interna com aquilo que está no limite do descritível, ela nunca cedeu ao jargão iniciático ou ao floreio distrativo. Introduziu, a partir do final dos anos vinte do século XX, a fenomenologia husserliana e heideggeriana no mundo francófono e depois no mundo latino. Além disso, judeu, tendo sobrevivido aos massacres e aos campos, ele participa ativamente na reconstrução espiritual do judaísmo francês (CIARAMELI, 2002, p.1)

Contudo, nunca se considerou um pensador judaico mas um judeu pensador¹⁰, separando, assim, seus escritos filosóficos de seus escritos fideísticos. E apesar da proliferação de seus escritos confessionais e de suas lições talmúdicas sistemáticas, a prática filosófica não é entravada, mas sim fecundada por uma casuística concreta da “inquietação moral do humano” e do “estado de estrangeiro” cujo exemplo o judaísmo dá desde tempos remotos até o holocausto. Essa atenção ao concreto das situações humanas e a busca de suas significações profundas, somada ao alarme soado em nosso século pelo *shoah* e pelo *lager*, nutrem a renovação levinasiana da fenomenologia (CIARAMELI, 2002, p.1)

10 Há uma polêmica aqui em torno de LYOTARD, que afirmava que Lévinas era um “pensador judaico”, ao passo que Lévinas, distinguindo sua vida pré-filosófica de sua atividade filosófica, nomeia-se “judeu pensador”. Nunca recusando sua ascendência judaica e notoriamente inspirado em várias fontes judaicas (do Talmude e Maimônides à Buber e Rozenzweig), o pensador lituano procura fazer filosofia, isto é, descrever uma inteligibilidade marcada por uma radicalidade existencial e uma universalidade/transcendentalidade. Contudo, a tradição judaica é acessada como contraponto à tradição grega, pois Lévinas quer resgatar o infinito transcendente por oposição à totalidade imanente. Pensador da diferença, Lévinas encontra a própria “diferença” na origem do pensamento, isto é, na implicação significativa das particularidades abrindo a perspectiva da universalidade mas nunca, contudo, se encerrando nesta. O particular concreto significaria por uma relação ambigualmente aquém e além do universal formal. Quem é Lévinas? “Judeu pensador”, “pensador da diferença”, rótulos diversos que se tenta aplicar ao rosto deste que é, certamente, um “pensador diferente” (HERNE, p.142-152, 363-5, 368-76, 387-90) .

E Lévinas sempre insistiu em sua filiação fenomenológica e na fenomenologia como busca do concreto, como sondagem das significações originárias de nossas experiências mais típicas. Porém sua vivência pessoal traz biograficamente “o pressentimento e a recordação do horror nazista” e se efetiva como uma inquietude filosófica que testemunha, evoca e canaliza uma experiência de alteridade, filosoficamente pertinente e decisiva. O próprio Lévinas se torna, súbita mas coerentemente, um estrangeiro no cenário filosófico, desafiando e subvertendo diversos quadros do pensamento vigente (CIARAMELI, 2002, p.1).

Conhecido por sua radical concepção da ética como dimensão de sentido meta-ontológica, para Lévinas é fundamental saber se a moral é uma farsa ou se ela deriva de uma “experiência originária” cuja significação precede e ultrapassa os saberes e a compreensão do ser. Por oposição à hermenêutica compreensiva que a ontologia articula, Levinas chamará “Outramente-que-Ser” à significação inter-humana como *acontecimento ético* que teria *ocasião* entre individualidades absolutas cuja constituição sensível possibilitaria a acolhida e a resposta não-alérgica à alteridade (abertura à heteronomia no seio da autonomia).

Seu pensamento consiste em “pôr o dedo na ferida” da moralidade, através da fenomenologia, trazendo a *questão do humano* para o centro do pensamento filosófico contemporâneo. A defesa do primado da ética beberia seu fundamento numa radicalização (hipérbole) da fenomenologia do sensível, onde a encarnação do sujeito implicaria um “concernir ao outro” a se tornar responsabilidade e, através dela, individuação ética do Eu. O método fenomenológico descobrirá no sensível a condição-gênese da subjetividade atravessada pela *questão moral*.

Sua referência fundamental permanece sendo a fenomenologia, mas aprofundada de modo a ressaltar – em acordo com a *analítica das gêneses* – a ideia de um ultrapassamento do pensamento objetivante por uma *experiência esquecida* a partir da qual ele vive. Não se trata, assim, de um ultrapassamento da filosofia mas de redescobri-la como implantada em *regiões de alteridade*, como respondendo ao enigmático no seio da vida. O significativo, toda possibilidade de inteligibilidade, viria de algo que suscita e desperta, questiona e orienta, como uma voz que vêm da outra margem do rio, interrompendo o já dito e inspirando um novo dizer, uma nova *ponte significativa* constituída em resposta a uma *alteridade constitutiva* (CIARAMELI, 2002, p.1-2)

Destarte, formado na escola fenomenológica por E. Husserl e M. Heidegger, e reclamando para si o espírito fundamental da fenomenologia, Lévinas tem sua reflexão

atravessada pela *questão do humano* como produção do sentido e superação do não-sentido, conduzindo-o a uma re-discussão das teses dos mestres. A profundidade da obra de Lévinas pressupõe essa *interlocução* com eles.

Quanto a isso há interpretações que consideram a filosofia levinasiana como uma superação crítica do clima husserliano e heideggeriano, e, segundo alguns, da própria fenomenologia ao propor sua teoria ético-metafísica.

Numa perspectiva distinta, cremos que Lévinas nunca abandona a fenomenologia, mas que a *conduz a seus limites* e se esforça por descrever fenomenologicamente experiências liminares. A *radicalização* levinasiana da fenomenologia na direção da estesiologia (teoria do sensível) e da alterologia (teoria da alteridade) funciona como *reconstrução* da noção de subjetividade a guisa de responsividade (orientação responsiva desde uma base afetiva) e como sendo responsabilidade (significação como tensão individuante e comunicante, como intriga associativa entre mim e o outro).

Parece-nos que é sobre a base da sensibilidade se fazendo responsabilidade que é possível compreender a *ética da alteridade* em Lévinas, isto é, uma abordagem que lê na heteronomia (Imperativo do Outro) aquilo que suscita e orienta fundamentalmente a autonomia do eu (Unicidade da Resposta). O que nos humaniza e como o sentido de humanidade se atualiza em nós e nos individua ao passo que nos associa?

A Temática: sensibilidade, alteridade, o sentido moral do sujeito

Lévinas parte de uma crítica tríplice da representação, da ontologia e da totalização, isto é, ele questiona a *idéia de totalidade* que parece guiar o pensamento ocidental. Representar seria já anestesiar o peso afetivo do real dissolvendo a alteridade numa idealidade. Compreender a verdade seria capturar a imagem do todo num conceito. Nada mais chocaria essa indiferença do Saber.

Todavia, qual o lugar do Outro? A razão não seria antes de busca da totalidade uma hospitalidade e uma responsabilidade? O filósofo suspeita que a representação e a inteligência do ser não esgotam e sequer fundam a relação com o ente ou a *produção do sentido* e que na compreensão de sua essência o ente é ultrapassado na direção de um horizonte em cuja generalidade sua particularidade é dissolvida (EN, p. 23-8).

A *singularidade do ente concreto* comportaria um “quanto a si” irrepresentável e essa

dimensão irreduzível do ente ao fenômeno seria sua vida interior. Para um existente concreto (vivente), a generalização equivaleria à morte (EN, p.23-8). Buscar as “condições fundamentais” da *concretude individual* implicaria tecer uma crítica da representação e uma busca da individuação aquém do *cogito* ou da objetivação (LPh, p.25-7).

O *tema da alteridade* ganha lugar no pensamento levinasiano na medida em que fornece solução ao *problema do sentido* da subjetividade. O sentido seria entendido como a orientação de uma interioridade para uma exterioridade; não obstante, isso se daria antes da mundaneidade como horizonte de compreensão. Desvendar o “âmbito” em que o ente concreto significaria por si e não a partir de um horizonte se torna o mote de sua investigação (EN, p.30). Onde irrompe o sentido do humano em que o outro me concerne por sua individualidade? A questão “Onde” ainda serve na resolução da questão “Quem”?

A **ética** surge progressivamente a guisa de “lugar primeiro” da significação como instituição de um sentido inter-humano que sustenta e exalta o indivíduo em sua irreduzibilidade. Por isso, a filosofia de Lévinas pode ser designada como uma *fenomenologia ética da facticidade humana* ou uma *antropologia fenomenológica do inter-humano* (LPh, p. 14-6, p.323-5).

O aspecto ético segue ligado ao aspecto fenomenológico em sua obra, apesar da dimensão fática¹¹ não se esgotar no fenomênico. O particular, em Lévinas, será invocado numa *intriga ética*, que é enunciada como face-a-face entre indivíduos absolutos.

Mas o que nos torna únicos e, ao mesmo tempo, nos vincula? O que caracteriza a individuação/singularização que torna os “eus” irreduzíveis aos sistemas? Sob que aspecto o “indivíduo” rompe com a totalidade e significa por si mesmo, para si e para os outros? De que maneira se produz uma “solidariedade” entre as “singularidades”? Qual a significação que orienta a individuação? Como o “inter-humano” significa em cada um? Estas são questões centrais em Lévinas, as quais também nos guiarão.

A Problemática: a gênese da subjetividade ética

O *tema geral* (TG) de nossa pesquisa é a gênese da subjetividade ética ligada ao campo transcendental da sensibilidade.

¹¹ Facticidade se referiria aos “acontecimentos condicionantes”, as relações prévias que, por sua vez, possibilitariam ao “ser” se manifestar, “aparecer”. O Fenomênico diria respeito já aos modos desse “aparecimento”.

Tema Específico (TE): a relação da individuação com a temporalização e com a significação, a partir da sensibilidade na concepção levinasiana da subjetividade como encarnação de um sentido ético.

O *problema filosófico* (PF) é precisamente: como o paradigma da sensibilidade pode contribuir para uma releitura radical da subjetividade e da ética levando em conta a tensão entre singularização e totalização? Âmbito geral de discussão: o debate filosófico acerca da individualidade (ipseidade) do Eu e do sentido (ético) de sua subjetividade a partir da análise da sensibilidade (corporeidade) e sua implicação na/com a alteridade.

O *problema central* (PC) que nos guiará é: de que modo a sensibilidade funciona como condição genética e como paradigma filosófico no discurso levinasiano sobre a subjetividade e como a releitura do sujeito a partir do sensível afeta a compreensão da moralidade? Deriva daí a seguinte subproblemática:

SUBPROBLEMA	ENUNCIÇÃO	CONCEITOS-CHAVE
Subproblema 1	Qual o ponto de partida de Lévinas, na sua recepção crítica da fenomenologia, que o conduz a uma releitura radical da subjetividade a partir da sensibilidade e sob quais registros o sensível é abordado conforme suas funções de subjetivação?	Intencionalidade, sensibilidade, subjetividade, gênese
Subproblema 2	De que maneira a partir da constituição sensível do sujeito a subjetivação implica um entrelaçamento entre temporalização, individuação e significação relidas em chave alterológica?	Tempo, orientação, singularização, diacronia, Desejo, Substituição, o outro
Subproblema 3	3.1. Como a descrição das condições fenomenológico-genéticas da significação ética do sujeito pode abrir caminho para uma ética fenomenológica (alterológica) que seja capaz de pensar a relação entre singularização e totalização? 3.2. Como o paradigma da sensibilidade renovado por Lévinas repercute na fundamentação da ética? 3.3. Como pensar o estatuto da subjetividade ligada à alteridade na fundamentação da ética e como entender o	Totalidade, Infinito, Testemunho, Princípio, Anarquia, Responsabilidade, Dizer, Interpelação e Interpretação Subjetividade Ética, Ética da Alteridade, Liberdade, Pluralismo

A pesquisa aqui apresentada é uma reelaboração ampliada e revisão crítica de nossa dissertação de mestrado, intitulada *Da Carne Sensível à Singularidade Ética: a sensibilidade como condição-gênese da individuação na fenomenologia levinasiana* (CEREZER, 2011, UFSM), onde já apresentávamos parcialmente a sensibilidade como condicionante do processo de individuação do sujeito e como ocupando um papel central na filosofia levinasiana, assumida como fenomenológica antes de metafísica. Complementamos aqui com novos comentários, intérpretes e análises que reforçam o caráter “paradigmático” da sensibilidade.

O trabalho assim se inscreve nas pesquisas em *Fenomenologia*, na sua problemática *Genética* (gênese subjetiva) e *Ética* (orientação intersubjetiva). Tratará de aspectos tais como sensibilidade, individuação, temporalização, significação, corporeidade e a relação ipseidade-alteridade/verdade-singularidade/subjetividade-eticidade.

O problema específico diz respeito à gênese da subjetividade ética a partir da sensibilidade no pensamento fenomenológico de Emmanuel Lévinas. Tal discussão pode se enquadrar:

- i. numa *antropologia fenomenológica* cujo foco é a compreensão da subjetividade humana em sua implicação sensível na intersubjetividade (LPh, p.321-25);
- ii. nos debates meta-éticos, podendo se situar numa *psicologia moral* de tipo fenomenológico implicando uma abordagem da *lógica transcendental* da experiência moral.

Encararemos o tema da subjetividade ligado à sensibilidade e à moralização, no pensamento de Emmanuel Lévinas, partindo não diretamente de sua abordagem ético-metafísica, mas do *pano de fundo fenomenológico* do qual floresce seu argumento ético.

O pensamento ético-metafísico de Lévinas pode ser concebido como instituição secundária, a qual se assenta na instituição primária da fenomenologia do sensível (LPh, p.17-8).

Nossa leitura destacará e analisará:

- i. o aspecto fenomenológico onde a descrição da sensibilidade fundamentará a tese de uma “subjetividade ética” (TeE, p.83-91);

ii. a individuação ao tratar da sensibilidade e de seu vínculo com a temporalização e com a significação na gênese subjetiva;

iii. a relação entre singularização e totalização do sujeito a partir da teoria da significação ética em Lévinas, o que implica pensar a tensão entre Verdade e Singularidade, entre o saber (ser) e o responder (outramente-que-ser, ser-um-para-o-outro, dever-ser) no interior da moral;

iv. o estatuto da subjetividade ética em Lévinas e a maneira como sua formulação intervém na compreensão da moralidade segundo a concepção de uma ética (“pática” antes de “prática”) da alteridade;

A partir disso apresentaremos nossa tese:

TESE

A radicalização levinasiana da fenomenologia do sensível abre espaço para uma releitura original da subjetividade, a qual não se reduz aos esquemas estruturalistas ou existencialistas, aos modelos sócio-biológicos ou ontológicos, descobrindo uma significação ética ligada a uma temporalização diacrônica e que condiciona a individuação do sujeito enquanto resistência à totalização. Todavia, ambigüamente, essa significação ética ao passo que resiste à totalização, ela também a condiciona. Esta ambigüidade existe porque a subjetividade é em sua gênese carne afetiva – isto é, sensibilidade – que se estrutura como orientação responsiva sob tensão individuante. Nossa hipótese é que a sensibilidade é a condição genética e o paradigma filosófico a partir do qual Lévinas constrói seu conceito de subjetividade ética, conciliando (tensionalmente) a individuação e a comunicação numa significação compreendida como responsabilidade precedendo e condicionando liberdade e verdade.

Itinerário

Nosso texto será composto de duas seções, cada qual com quatro capítulos. A primeira seção tratará da relação entre radicalização da fenomenologia e redefinição da filosofia primeira no discurso levinasiano. Dentro disso problematizaremos a filiação e apropriação crítica que Lévinas faz da fenomenologia (Sec.I, Cap.1), o resgate fenomenológico sensibilidade (Sec.I, Cap.2) e da singularidade (Sec.I, Cap.3), estabelecendo o fundo de uma fenomenologia da sensibilidade radicalizada dando acesso ao sentido transcendente via contato com a alteridade, o que avalizará a ética como “filosofia primeira” (Sec.I, Cap.4).

A segunda seção desdobrará a noção de sensibilidade radical em conexão com a base afetiva da moralidade, o que chamaremos de o “coração da ética”. Para tal exploraremos a carnalidade/corporeidade como condição da espiritualidade/significatividade ética, desdobrando os horizontes de gênese da subjetividade na intriga sensível com a alteridade (Sec.II, Cap.1). Em seguida, exploraremos a relação entre sensibilidade e individuação (Sec.II, Cap.2), temporalização (Sec. II, Cap.3) e significação (Sec.II, Cap.4). Serão trabalhadas noções tais como singularidade, diacronia, Dizer, substituição, etc, com vistas à compreensão da sensibilidade como condição paradigmática da subjetividade ética e da ética da alteridade em Lévinas.

SEÇÃO I –
FILOSOFIA PRIMEIRA E FENOMENOLOGIA RADICAL

SEÇÃO I – FILOSOFIA PRIMEIRA E FENOMENOLOGIA RADICAL

Lévinas é classificado, hoje em dia, como um dos filósofos mais significativos do século XX, tanto por sua contribuição na introdução e na divulgação da fenomenologia na França – que acabará sendo o país onde ela irá prosperar mais intensamente fazendo emergir figuras tais como Merleau-Ponty, Sartre, Michel Henry, entre outros – como por sua ousadia e originalidade, a qual incluirá três pontos: 1) uma releitura crítica da fenomenologia; 2) uma reelaboração radical da metafísica ou da concepção de “filosofia primeira”; 3) uma concepção totalmente nova da ética, reabilitando a sensibilidade, a alteridade e a heteronomia;

O reestabelecimento de uma “filosofia primeira” que inaugura uma “ordem de sentido” diferente da “ordem do ser” implica, certamente, o questionamento do primado da ontologia elegendo, assim, a ética como “metafísica da alteridade”, por oposição à “metafísica do ser”.

Permanecerá, contudo, uma questão sobre o real papel da metafísica no pensamento levinasiano, qual sua relação com a fenomenologia e se, inadvertidamente, Lévinas não terá substituído a ontologia por uma teologia mal disfarçada.

Há opiniões em conflito sobre estes aspectos, assumindo, pelo menos, quatro posições: i. Lévinas supera a fenomenologia, abandonando-a em favor de uma metafísica; ii. Lévinas usa a fenomenologia como complemento, talvez de forma indevida, para legitimar especulações metafísicas; iii. Lévinas distorce a fenomenologia, contaminando-a ou deformando-a com excedentes teológicos; iiiv. Lévinas permanece fiel ao espírito fenomenológico, radicalizando a fenomenologia em vista de uma experiência cujo sentido é transcendente e deve ser interpretado metafisicamente, mas em nova chave ética, não ontológica. Iremos assumir sobretudo a quarta posição.

CAP. 1 - LÉVINAS É UM FENOMENÓLOGO?

A fenomenologia é método de uma forma eminente,
pois ela é essencialmente aberta
E. LÉVINAS

1. LÉVINAS É UM FENOMENÓLOGO?

Não há dúvida, hoje em dia, de que o pensamento levinasiano exerce poderosa influencia, tendo marcado pensadores plurais¹² tais como Derrida, Ricoeur, Lyotard, Butler, Bauman, entre outros.

Além disso, a filosofia levinasiana tem sido incorporada aos mais diversos debates, em campos multifacetados, tais como biomedicina, bioética, pedagogia, economia, estudo de gêneros, neurofenomenologia, política, psicologia, psicopatologia, teologia, antropologia, entre outros.

São milhares os artigos e teses que mencionam Lévinas só na França. Na América Latina e no Brasil há um crescimento exponencial de ditos levinasianos, sejam associados à chamada “Ética da Libertação” (Dussel, influenciado por Lévinas), sejam associados ao CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos; com representatividade latino-americana).

Tudo isso chama a atenção para os fundamentos e para as implicações do pensamento rigoroso e revolucionário, incômodo mas indesejável, deste judeu franco-lituano que, mesmo separando sua fé e sua filosofia, passa a gerar retumbante polêmica em torno de suas proposições. E é por “chamar atenção” que, no início da década de 90, se inicia uma polêmica

¹² Pensadores tanto da alteridade enquanto diferença constitutiva dos sujeitos quanto da alteridade relacional na pluralidade convivencial e frontal que a situação social comporta. Cada qual irá produzir um tipo de “filosofia da diferença”, mas cada um a seu modo, segundo sua inquietação filosófica. Não obstante, todos irão em algum momento beber de ou dialogar com Lévinas. Derrida em textos como “Escritura e Diferença” e “Adeus”, refletindo sobre o caráter ontológico e ético da diferença, como limite-fundador, conforme a desconstrução. Ricoeur, em obras como “O Si-mesmo como um Outro” e “Outramente”, buscando pensar as relações da alteridade com a ipseidade, segundo uma dialética constitutiva de uma identidade narrativa. Lyotard, em capítulos e notas de “O Diferendo” e “O Inumano”, analisa os aspectos de diferenciação e de obrigação, segundo o momento aporético da incomensurabilidade entre descrever e prescrever. Butler, em escritos provocativos tais como “Desfazer o gênero”, “Vida Precária” e “Dar conta de si mesmo”, concebe o humano como resposta ao infra-humano, como um sentido constituído no limite tensional de uma relação com o estrangeiro, sentido vivenciado como responsabilidade inquieta (BUTLER, p.84-100). Bauman, em “Vida Fragmentada” e “O Mal-estar da Pós-Modernidade”, retoma o conceito de sentido ético da alteridade e de sensibilidade moral como possuindo o efeito de correção de certa tendências pós-modernas; para o autor seguem válidas as críticas que Lévinas faz à generalização, à normalização e à indiferença, bem como é válida a insistência levinasiana de um senso de responsabilidade nascido da contigência do encontro de alteridades mutuamente implicadas e inquietas, mas ainda assim irredutíveis (BAUMAN, 1998, p.62-90).

envolvendo a fenomenologia francesa como um todo, mas tendo como réu primário de acusação ou alvo de berlinda Emmanuel Lévinas.

A polêmica começa com a publicação, em 1991, do opúsculo *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, cuja autoria é de Dominique Janicaud, notório heideggeriano.

Janicaud está na origem de um debate que atravessa a década de 1990 e segue pelos anos 2000, sobre o estatuto da fenomenologia francesa. Este livro intitulado “a virada teológica da fenomenologia francesa”, é um estudo crítico no qual ele reprova certos pensadores fenomenológicos (sobretudo Lévinas, Henry, Ricoeur e Marion) por supostamente terem posto seu trabalho filosófico à serviço de suas fés, produzindo, assim, uma deturpação ou desvio do projeto fenomenológico.

Dominique Janicaud divide o movimento fenomenológico em uma subcorrente atéia (Sartre, Merleau-Ponty) e uma subcorrente religiosa (Ricoeur, Lévinas). Desta segunda vertente brotaria uma tendência, segundo Dominique, carentemente instalada na transcendência e no invisível, a partir do que nasce uma virada ou uma tentação, talvez até uma traição, onde a fenomenologia se inclina para a teologia, sob o risco de talvez ser engolida (JANICAUD, 1991, p.75-76)

Lévinas é abordado, no livro de Janicaud, sobretudo a partir do segundo capítulo. Há, contudo, um tom de denúncia da tendência metafísico-teológica presente desde *Totalidade e Infinito* (1961), onde a fenomenologia teria sido tornada refém de uma teologia que não ousa dizer o seu nome, produzindo uma pseudo-fenomenologia cuja distorção seria coroada pela absurda recusa da ontologia em prol de um retorno teológico (JANICAUD, 1991, p.31-33).

Numa obra posterior, *La phénoménologie dans tous ses états* (2009), Janicaud estende suas análises, reforçando sua crítica. Ali ele afirma que essa “virada teológica” se dá sobretudo a partir dos escritos de Levinas, particularmente *Totalité et infini* que teria dado o pontapé inicial e primeiro fôlego a uma série de subversões da fenomenologia, trazendo uma crise desde o interior da própria fenomenologia, marcando uma mutação teológica da mesma (JANICAUD, 2009, p.23)

Feito isto, Janicaud procura estudar minuciosamente a maneira pela qual Lévinas vai retomar os códigos da fenomenologia de modo a subvertê-los “desde o interior”. Destarte, fará algumas acusações: a) confusão entre redução e epoché; b) redução da fenomenologia à ontologia; c) perversão do sentido da intencionalidade. Por fim faz um veridicto: Lévinas

impõe seu esquematismo ao preço de consideráveis distorções de seus referenciais metodológicos (JANICAUD, 2009, p.69)

Todavia, Janicaud está longe de ser a única voz e ter a última palavra neste debate. Um dos que se erguem em contrarguição é Jean-Luc Marion, o qual é profundamente influenciado tanto pelo pensamento de Emmanuel Lévinas quanto de Michel Henry, ambos acusados por Janicaud.

Marion vai estabelecer sua prerrogativa e construir sua argumentativa num ciclo de obras que vão de *Réduction et donation* (1989) até *Étant donné* (2005) e consiste em tentar mostrar que a fenomenologia não se reduz à noção de intencionalidade objetivante e ao estágio egológico da redução. Pelo contrário, o método fenomenológico é marcado por sua radicalidade e deve aprofundar-se até a base da noção de intuição que é “fonte doadora originária” ou “auto-doação do ser”, da qual toda intencionalidade bebe sua significação. Assim, toda intencionalidade é “doação de sentido” e pode, em seus estágios mais concretos, “ser preenchida” por algo que “se dá” segundo modos específicos. A intuição é auto-doação originária, possuindo, portanto, a “efetividade de um dom” (MARION, 1989, p.49). Assim, a “significação” depende desta “doação” que se assenta, no prolongamento descritivo de uma redução aprofundada, no campo da afecção e não na intelecção correlacionante.

Conquanto, uma fenomenalidade da doação pode permitir ao fenômeno se mostrar em si e por si, precisamente porque ele se dá a partir de si mesmo. Por outro lado, uma concepção de fenomenalidade baseada na função do ego apenas pode revelar algo como correlato noemático de uma noese. Assim, seria necessário ampliar e aprofundar a própria concepção de fenômeno, o que o próprio Husserl indica nas chamadas “análises genéticas” (MARION¹³, 2005, p.50).

A própria exigência de neutralidade ou crítica à metafísica ingênua, contida na fenomenologia, precisa ser esclarecida. A fenomenologia rompe com a metafísica ingênua quando ela não pensa mais o fenômeno como: a) um objeto num horizonte formal de representações ou como parte de um projeto de construção epistêmica; b) um ente num horizonte de ser ou como parte de um acontecimento compreensivo-apropriativo. Assim, a crítica à metafísica, a partir da fenomenologia, não deveria atingir apenas a epistemologia idealista mas ir até a ontologia. A fenomenologia é uma espécie de criticismo transcendental¹⁴, nesse sentido radical (MARION, 2005, p.439)

13 MARION, 2005, *Étant donné*, p.50

14 Como indica Alphonso Lingis, na introdução de seu *Phaenomenological Explanations*.

O aparecer implica *se* mostrar, se mostrar implica *se* dar, e ambos implicam um *si* do fenômeno, uma ipseidade de onde e para a qual algo aparece. O fenômeno só se mostra à medida que se diz, sendo a mostra dependente da doação. Assim, toda fenomenalidade depende da auto-doação de si-mesmo do ser que se mostra, sendo que o aparecer não esgota o ser-se. Portanto, metodologicamente a redução deve reconduzir aos momentos de doação, que são os momentos de auto-afecção e de auto-expressão do Si. Todavia o Si, cuja manifestação é doação, está implicado em relações. O sentido parece depender dessa relação que é doação (MARION, 2005, p.226-30/p.23-30 – referindo-se à Michel Henry¹⁵ e E. Lévinas)

Marion objeta Janicaud e assim se produz na França contemporânea um debate sobre o estatuto da herança fenomenológica em solo francês. Janicaud, a partir de Heidegger, Merleau-Ponty e do primeiro Husserl, acusa a tendência levinasiana de “teologização da fenomenologia”. Marion, a partir do segundo Husserl, Henry e Lévinas, denuncia a tendência heideggeriana de “ontologização da fenomenologia”.

De fato, Janicaud emite um juízo sobre a obra levinasiana que é parcial, uma vez que ele foca apenas em *Totalidade e Infinito*, dando ênfase nos aspectos metafísicos da obra e ignorando, assim, o conjunto da obra levinasiana, desde os escritos pré-TI, de 1930 à 1950, até os escritos pós-TI, tais como *Outramente-que-Ser* (1974). Também é preciso ter ciência de que a análise levinasiana de Husserl é sutil porém consistente e que, além disso, Lévinas continuamente reivindica o método fenomenológico deixando claro, ao longo do percurso de sua obra, os pontos de proximidade e de distanciamento (MURAKAMI, p.11-15)

15 HENRY M. «Quatre principes de la phénoménologie». In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1991), pp.3-26. - O apelo do ser surge como a revelação do si em sua auto-afecção, pois «l’appel de l’être, c’est tout simplement son surgissement en nous, c’est l’étroitesse en laquelle il se donne à nous en même temps qu’il nous donne d’être. Ainsi n’y aurait-il rien sans cette irruption triomphale d’une révélation qui est celle de l’Absolu» (HENRY, 1991, p.20) - A auto-doação como «la fulguration d’un apparaître qui nous submerge et qui, en tant qu’il fulgure, nous fait être en même temps que lui» (p.23) - Essência patética/afetiva da Vida - «essence pathétique de la Vie» (p.34) - HENRY M. *Phénoménologie matérielle*. Paris, PUF, 1990 - «En rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l’intentionnalité, en arrachant la vie intellectuelle à l’anonymat où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non-intentionnelle réinscrit l’intentionnalité dans un fondement plus ancien qu’elle, elle reconnaît dans l’intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s’accomplir.» (HENRY, p.383) - Fenomenologia Material – Reconhecer o Não-intencional no Intencional; - «Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l’auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l’intentionnalité, c’est la tâche d’une phénoménologie non-intentionnelle» (HENRY, p.397) - Auto-afecção Patética – Heterogeneidade Radical – A fenomenologia material entende renovar a questão fenomenológica que «ne concerne plus les phénomènes, mais le mode de leur donation — non ce qui apparaît, mais l’apparaître» (HENRY, p.6) - A fenomenologia material não se interessa apenas pelos fenômenos, mas sobretudo pelo seu modo de doação, não importando tanto o que aparece, mas o próprio aparecer - Auto-afecção da Vida - HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. França, Giraudon, Paris: Seuil, 2000, 365pgs. **Phénoménologie matérielle**. Paris: PUF, 1990, Épipiméthée. - Passividade originária da impressão e afetividade transcendental da vida, carne como matéria fenomenológica da vida auto-revelante, estesiologia hilética.

Pensamos, levando em conta Marion, mas sobretudo a partir de Murakami (que é influenciado por Richir) que: 1) Lévinas parte de uma “radicalização da fenomenologia”, legitimada por ela própria; 2) Lévinas “complementa” a descrição com uma “eticização da fenomenologia”, revelando uma “metafísica da alteridade” que se assenta na própria “experiência-de-alteridade” característica da subjetividade sensível posta em “relação de alteridade” com outras subjetividades sensíveis.

Algumas questões poderiam ser colocadas. Como a fenomenologia pode manter sua exigência metodológica de neutralidade? Se trata da descrição do fenômeno e de seus sentidos imanentes, ou do que significa aparecer e o que faz significar? A fenomenologia não possuiria facetas inexploradas, o fenômeno não possui profundidades das quais dependem sua consistência? O fenomênico não significaria por sua tensão com o enigmático?

1.1. O que é fenomenologia?

Fundada por Edmund Husserl (1859-1938), matemático morávio conhecedor de psicologia e que voltou-se para a filosofia com intensidade, a fenomenologia se consolida mais como *método* que como doutrina. Concebe-se como descrição da essência dos fenômenos de consciência visando, a partir de uma suspensão (*epoché*) dos juízos de existência e de valor, *seguir o sentido* interno das experiências, buscando o nexo lógico dos fatos psicológicos bem como o “fundo invariável” (*eidos*) que dá unidade e coerência à pluralidade de atos e de correlatos. A consciência passa a ser o campo de investigação fenomenológico. Após a *epoché* e a primeira redução, ela é acessada enquanto transcendental (estruturas universais normativas) e enquanto intencional (dinâmica interior de visar algo, significando-o). Contudo, Husserl passou toda a vida aprofundando, aperfeiçoando e revisando o processo da Redução e o projeto fenomenológico (ABBAGNANO, p.75-97).

Redução é “recondução” do implícito ao seu correto modo de explicitação. É também “delimitação” rigorosa daquilo que se descreve e do *modo* como aparece. Uma vez que o objeto são as vivências da subjetividade, deve-se buscar no seu “aparecer” sentidos que revelam uma *estrutura* de coerência cuja validade possa servir de fundamento clarificador.

A fenomenologia é eminentemente, como foi dito, um método, não uma doutrina. Nela importa mais *deixar falar* as significações que brotam da experiência de consciência, e descrevê-las em sua *lógica interna*, do que acomodá-las especulativamente num sistema cuja

coerência atente a certos dogmas.

Aliás é no contexto de uma síntese necessária, entre os campos da lógica e filosofia da matemática, de um lado, e o da psicologia e filosofia do sujeito, de outro, que a fenomenologia se define como abordagem original e fecunda.

Husserl, fundador da fenomenologia enquanto escola e metodologia, é educado filosoficamente desde de o campo da matemática – com sua problemática lógica – e posteriormente no campo da psicologia – com seu inventário das experiências psíquicas, estabelecendo, assim, sua identidade filosófica numa mediação de territórios que acaba abrindo um novo horizonte de investigações. O que conecta a experiência e o significado, a vivência e a coerência, a sensibilidade e a inteligibilidade, a subjetividade e a objetividade? O que significa significar?

O louvável morávio estabelece, também, um diálogo fecundo com os maiores representantes, na época, dos dois polos mencionados. Cantor e Bolzano de um lado, mas também Brentano, Wundt e Stumpf, de outro, são solicitados. Discussões com Frege; reconhecimento de similaridades com Bergson; ressonância com trabalhos de James e Pierce. A obra husserliana participa e emerge de uma época desafiadora e rica em termos filosóficos – trata-se de um período de refundação e de religitação¹⁶ da filosofia frente às ciências e ao todo da cultura. Talvez por isso mesmo Husserl reivindique para a filosofia – e a fenomenologia sendo o método primordial proposto – o título de “ciência rigorosa” como matriz universal de legitimação da cientificidade em si.

Uma das características intrínsecas ao movimento fenomenológico é o fato de ele se situar entre o realismo e o racionalismo, entre o empirismo e o idealismo, numa posição transcendental (DEHH, p.139) que supera esta dicotomia integrando-a através da *noção de intencionalidade* e da consciência transcendental *inscrita carnalmente* no mundo. A maneira fenomenológica consistiria em reencontrar as vias de acesso às evidências/condições esquecidas e que dão consistência ao objeto que as parece ultrapassar.

Haveria um “drama oculto” por trás das objetividades, o qual tem um sentido a ser descrito (DEHH, p.140-1). Trata-se de um método, sim, mas, mais do que isso, trata-se de uma *atitude que opera um despertar* da consciência para os sentidos ocultos em suas vivências irrefletidas, e, além disso, desenvolve uma “lucidez” que é um constante “re-despertar” (EN, p.118-22).

¹⁶ Conforme aponta SCHNADELBACH, em seu *Filosofia na Alemanha*.

O problema do sentido motiva este movimento de “re-despertar” e “re-condução”. Seria portanto necessária uma atenção simultânea à *gênese dos sentidos* – à seu dinamismo originário – e às *estruturas de significação* assim geradas.

O primeiro gesto metodológico é uma suspensão da “tese dóxica” do mundo; não uma negação, mas um “pôr entre parênteses” que mantém intacto o sentido; da suspensão (*epoché*) se segue a “redução” em que o âmbito de sentido que vai ser descrito é delimitado por uma “conversão/focalização do olhar”.

O processo da “redução” é passível de aprofundamento constante, da experiência ingênua ao correlato intencional (*noema*) e deste à fonte das noeses (*ego transcendental*) e deste à gênese das vivências e das intencionalidades, conduzindo ao “solo originário” do mundo-da-vida (*lebenswelt*), ao fluxo absoluto da afetividade emergente da proto-impressão (*ürimpression*) e à passividade radical antepredicativa. De fato, é impossível interromper o processo de “re-(con)-dução” dado que o acesso ao *originário* e a orientação do *significativo* não parecem ser esgotáveis, não havendo, portanto, nem um “fundo” nem um “teto” completamente redutíveis e discerníveis.

1.1.1. Método e filosofia do método

Husserl nunca “fechou” a fenomenologia e sempre acentou nela seu caráter de “radicalidade”, de “ir à “raiz das significações”, trazendo à tona as fontes esquecidas das significações mais fundamentais operantes na vida consciente. Parece ser sempre possível uma “redução à mais”, desde que a o sentido da experiência assim o exija.

A fenomenologia, enquanto método filosófico é, fundamentalmente, uma mudança de atitude com relação à realidade vivida, operando um despertar que implica um “questionamento ao revés” (*rückfrage*) indo em direção à gênese do sentido e descrevendo os modos de “doação de sentido” (*sinngebung*) que conferem significação ao mundo (RICOEUR, 2009, p.233-49).

Uma das constatações fenomenológicas iniciais é que o objeto, resultado de diversas operações subjetivas implícitas e que é apreendido por intenções exploratórias a partir de uma intuição, “cega” o olhar, isto é, mantém a consciência absorta ou fixada num polo de objetividade ignorando à si própria e todos os processos de objetivação que sustenta. Esta “cegueira” precisaria ser curada por uma “terapia filosófica” radical.

Assim sendo, a “atitude reflexiva” (ou filosófica) deve surgir como um “voltar-se para si”, um “tornar-se consciente da própria vida/consciência” e um “filosofar caminhante para dentro” que realizará o “conhece-te a ti mesmo”(gnôti s'auton) grego (RICOEUR, p.14. DEHH, p.37-43/136)

O que implicará diversos movimentos, por vezes ousados e multifacetados, tais como *epoché*, variação eidética, “desmantelamento” e retro-questionamento purificador, culminando em diversos gestos ou “vias redutivas” (não-reducionistas) e níveis descritivos.

Há um recurso contínuo à concretude e consistência da experiência intencional, de modo que a palavra de ordem da fenomenologia torna-se então o “de volta às coisas mesmas”. Ou seja, um *retorno à experiência* do sujeito em níveis cada vez mais originários e implicando um *acréscimo de atenção* cada vez maior bem como um *aumento do rigor* de descrição tanto maior for a profundidade ou a ambiguidade do “campo vivencial” abordado.

Ao se nomear “Coisas”, não se está a referir-se aos corpos físicos ou às opacidades contingentes (*Dinge*), mas à “coisa” como problema (*Sache*) ou assunto atrator de atenção, como questão que exige uma resposta ou revela um sentido, como aposta de um pensamento ou tema de interesse.

Portanto, este “retorno a” recusa doutrinas e sistemas favorecendo as *interrogações nativas* que o mundo suscita e que animam a nossa reflexão. O *acesso* faz parte do *ser* do objeto, como *sentido* do *acontecimento* ontológico que a noção/representação oculta (CH, p. 27. DEHH, p.137-40)

Husserl, ao estruturar o proceder fenomenológico, irá se posicionar tanto contra o psicologismo empirista quanto contra o logicismo formalista. Ligado à crítica deste último, Husserl reprovava o formalismo simbólico que reduz tudo à “simples palavras” e cujos jogos linguísticos articulam uma compreensão simbólica cuja auto-coerência interna implica uma concepção formal de verdade. A fenomenologia, pelo contrário, “pleiteia os direitos de um pensamento cuja fonte e alimento são as *lições da própria experiência*¹⁷, e de seu critério interno, a intuição” (CH, p.28).

17 O que curiosamente faz eco à uma intuição judáica presente no inventário bíblico da vivência do povo hebraico, por exemplo: “Discipline sua mente e preste atenção às lições da experiência” (PROVÉRBIOS, 23:11). Tanto Husserl quanto Lévinas eram judeus. É interessante correlacionarmos a *atitude filosófica*, isto é, fenomenológica, com o “disciplinar a mente” para que ela “preste atenção” às “lições da experiência”, isto é, aos *sentidos* que a subjetividade vivencia a partir de sua *inserção* no e *relação* com o real.

Todo significado é vivificado por intuições cuja evidência é atestada “em primeira pessoa”. Trata-se de uma pensamento que tenta se “apreender sem se exceder” (DEHH, p.139-42)

Importante é ressaltar a recusa husserliana do construtivismo neokantiano que coloca a experiência sensível-intuitiva em secundo lugar, derivando-a de conceitos *a priori* aos quais ela se conforma. Husserl faz valer, contra tal pretensão, a receptividade sensível e a evidência intuitiva antes da grade conceitual (CH, p.28).

Não obstante, a fenomenologia continua o “transcendental” kantiano, o “originário” humeano e o “cogito” cartesiano, integrando-os numa “experiência de significação” (RICOEUR, 2009, p.8-9. DEHH, p.153-59). Tal continuação acarreta, decerto, uma transformação, mais de cunho metodológico que doutrinal.

Lévinas, por seu lado, entrevê como algo fundamental o “intuicionismo” da fenomenologia husserliana, tal como revela em seu precoce e atento *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930).

Este escrito levinasiano fôra sua tese doutoral após ter passado um ano (1928-29) estudando com Husserl e Heidegger. Isto é em parte refletido em sua obra, na medida em que ele pretende ler Husserl como já tendo entrevisto as possibilidades de uma ontologia fundamental com ecos heideggerianos (TIPH, pp.14-15), ou melhor, que a fenomenologia transcendental se orienta em direção a um *problema ontológico*.

A Redução Fenomenológica define o método, mas este se desdobra em vários níveis de análise, como pode ser visto em *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Aqui Lévinas está bastante consciente disso, quando analisa os níveis ou etapas da redução desde a etapa psicológica até a etapa intersubjetiva (TIPH, p.209-15). Ele destaca que a Redução é uma atitude definitiva e radical (p.213-14).

Ser para a consciência é “ter sentido”, ser vivido, significar para a vida que o vive; e a redução fenomenológica libera este sentido oculto ou latente (TIPH, p.213). A redução intersubjetiva opera um papel destacado na explicitação do sentido e na liberação da essência, a partir de uma intuição fenomenológica da vida de outrem ou de uma “entropatia” (p.215).

Lévinas reconhece aí o peso da nascente “via genética” que se desdobrava na época

em “inéditos” e se esboçava nas MC de Husserl. A “teoria da intuição” deve ser compreendida a partir da “teoria do ser”, em que “intuir” é entrar em contato com o que “é” e vivenciá-lo na sua “evidência”. A consciência intencional seria a afirmação do primado do sentido intrínseco de nossa vida (TIPH, p.216-7). A redução consiste em “se olhar viver” e a partir disto tornar-se “mais consciente ou lúcido” (p.221).

Finalmente, é preciso remarcar que já nesta obra, ou seja, muito precocemente, Lévinas critica o intelectualismo¹⁸ de Husserl (através de Heidegger) e o ontologismo de Heidegger (através de Husserl) numa inflexão mútua entre os autores-referenciais. Ele reprova o primado da teoria e da representação em Husserl, ao mesmo tempo que exalta/radicaliza a própria referência husserliana à intencionalidades pré-teoréticas (afetivas e axiológicas, p.ex.). Simultaneamente à defesa da fenomenologia enquanto “buscando na vida concreta o lugar do ser”, ele levanta a suspeita de que a moralidade e a estética não se reduzem às intuições pura e simplesmente (TIPH, p.222-23)

Lévinas já esboça um olhar crítico sobre a consciência objetivante, vivência intencional, percepção, identificação, constituição ou modos de *sinngebung*. Crucial é a distinção¹⁹ entre “sentido” (*sinn*) e “núcleo-nó” (*kern*) na constituição noemática a partir da síntese predicativa e ante-predicativa de sua matéria sensível. A consciência seria síntese, mas esta seria passiva antes que ativa, toda significação se instalando numa temporalização (TIPH, pp.86-90)

Toda atividade de conhecimento seria regida por uma “intuição doadora originária”,

18 Em realidade, Husserl nunca cedeu totalmente ao intelectualismo ou chegou a se fechar num idealismo monádico, até porque ele estava tentando evitar os extremos do idealismo e do empirismo, do logicismo e do psicologismo, em suas formas acríicas ou ingênuas. Mesmo quando trata da constituição intencional do mundo, há uma tendência anti-idealista, porque “desde o início a experiência de objetividade *reenvia* ao acordo de uma *pluralidade* de sujeitos, e em seguida porque outrem ele próprio me é dado numa *experiência absolutamente original*. Os outros egos não são representações ou objetos representados em mim, como unidades sintéticas de um processo de verificação se desenrolando no eu, mas são outros. A *alteridade* do outro se distingue da transcendência simples da coisa, pelo que esse outro é um eu para si-mesmo e que sua *unidade* não se dá na minha percepção, mas nele próprio; em termos diversos, o outro é um eu puro que não tem necessidade de nada para existir, é uma *existência absoluta* e um *ponto de partida radical* para si mesmo, como eu sou para mim. A questão que advém disto é: como há um sujeito constituinte (outrem) para um sujeito constituinte (eu)?” (LYOTARD, 1982, p.31-32) – [Tradução e grifos nossos]

19 Para mais noções, consultar online: <http://www.diccionariohusserl.org/> e <http://www.infinitumpage.mx/a3237689/dhcara.htm> Vide Husserliana (HUA): Kern des Noema/núcleo del nóema II (91) - Hua III/1 210//II (91) 221 , II (131) - Hua III/1 303//II (131) 314 , II (131) - Hua III/1 301//II (131) 312 , II (131) - Hua III/1 302//II (131) 313, Kern des noematischen Sinn/núcleo del sentido noemático, II (91) - Hua III/1 210//II (91) 220. [10-08-2016]

proto-princípio pelo qual há a “auto-doação em carne e osso” (*leibhaft lebendige*) das coisas vividas pelo sujeito. Tudo o que atinge a subjetividade encarnada é “recebido” com teor e limites próprios que moldam e guiam seu aparecer.

A “doação em carne e osso” (*leibhaft*) mostra como a intuição revela o “peso ontológico” do puro dado, antes de ou junto da atividade pura do ego. A intuição só é “doadora de sentido” a partir daquilo que “se dá” a mim.

De certo modo, a intuição é o “preenchimento” (*erfüllung*) ou satisfação possível do significado vazio de uma *intenção signitiva*. É a partir das coisas mesmas que a intuição suscita e plenifica a intenção e possibilita a cognição. Intuição: auto-doação da realidade efetiva em sua concretude viva ou vivida (CH, pp.28-9. DEHH, p.25-39/167-8)

A verdade se dá na tensão entre “evidência” intuitiva da coisa na consciência, em que aquela se oferece a esta no seu “aparecer”, e a “resistência” da coisa a uma apreensão completa. Toda intuição que se cumpre como evidência “adequada” já se vê às voltas com certa “inadequação”, em que o apodítico²⁰ tem de lançar mão do presuntivo para operar certa “síntese perceptiva” onde os objetos se dão por seus aspectos em esboços (*abschattungen*) sintéticos na corrente de percepções.

O sentido interno da experiência da coisa simplesmente se “anuncia” na percepção, isto é, nunca se cumpre totalmente, permanecendo numa “síntese inacabada” (TIPH, pp.23-9).

A própria essência, na “intuição eidética”, é resultado de uma variação perceptivo-imaginativa dos fatos sensíveis. Entretanto, tanto o objeto quanto a essência são sempre remetidos à “intuição sensível”, revelando a fragilidade afetiva e a passividade de um sujeito sensível que tem de se agarrar a uma espécie de “fé perceptiva” (CH, pp.29-30).

Entretanto, faz-se necessário definir com mais precisão o que é a fenomenologia enquanto metodologia, podendo ela ser nomeada como “método descritivo, intuitivo, rigoroso e reflexivo”.

Descrever é dizer “o que se vê” da maneira mais plena e rigorosa possível, atinando para todas as “facetas” da coisa e para o específico de sua “situação”. Significa também ater-se à “experiência” efetiva do sujeito, sem suposições aéreas ou induções generalizantes. Supõe, portanto, a referência a uma experiência singular, individuada internamente (espacial e

20 Apodítico – auto-evidente, intrinsecamente determinado, evidência direta; Presuntivo – pressuposto ou anunciado ao fundo, semi-determinado, quase-indeterminado, mas captado indiretamente.

temporalmente).

Tal atividade descritiva deve “não completar” e “ser o mais completo possível”, exigindo autenticidade e transparência consigo mesmo. Seus requisitos são (CH, pp. 29-33):

- i. Descrição aproximativa – em que o que não pode ser descrito claramente deve ser pelo menos indicado, mas não completado com suposições;
- ii. Descrição plena – satisfazer todos os aspectos da experiência em todas as suas modalidades, distinguindo entre os planos de descrição;
- iii. Linguagem precisa e adequada – cada experiência exige uma linguagem que lhe condiga, com acentos próprios, mas esta deve ser submetida à reflexão e ao rigor.

Quanto à linguagem, surgem os limites da descrição tanto na exigência de argumentação quanto de interpretação; não obstante, é possível fazer uma “fenomenologia da linguagem” e ser ter uma “fenomenologia hermenêutica”, por exemplo.

A “Redução” é o método primordial em fenomenologia. Ela implica que, a partir da *epoché* (pausa, interrupção, “suspensão”), se ponha “entre parênteses” a realidade exterior sem negar-lhe o sentido mas aprendendo-o enquanto intencionalidade, ou seja, modo da consciência viver e visar o mundo.

A função primeira da *epoché* é operar uma “pausa” ou interrupção do fluxo irrefletido preso ao objeto para, a partir disso, promover um “despertar” e uma “conversão reflexiva do olhar” voltando-se para si próprio (CH, pp.38-9).

Este “voltar-se para si” significa abordar a subjetividade em sua abertura perceptiva ao mundo, enquanto “consciência intencional” na qual, por “introspecção fenomenológica”, ela própria é “transcendência na imanência” - contém em si uma referência constitutiva ao mundo. Ao se observar reflexivamente o fluxo consciente e suas coagulações objetivas ocorre um alargamento do “campo de consciência” a partir da intencionalidade que, por sua vez, implica *noesis* (ato intencional) e *noema* (correlato ideal-objetivo) num esquema correlacional (TIPH, pp.86-90).

O Ego seria o polo ativo (noético) de toda constituição noemática. Assim o fenomenólogo, enquanto ego que reflete sobre o “campo de consciência”, alargando-o e aprofundando-o, tem diante de si um território rico e inesgotável de investigação.

A consciência intencional torna-se aí consciência reflexiva. Esta, partindo da auto-evidência primeira do Ego a Si, é uma espécie de “percepção da percepção” ou hiperestesia que desemboca numa “lucidez”, a qual reenvia sempre à “propriocepção” nas percepções do mundo.

A redução psicológica aí envolvida poder ser traduzida por uma “conversão do olhar” (*Umkehrung des Blickes*), reflexiva e radical. O movimento reflexivo se assemelha a uma “reviravolta”, uma “voltar-se para si desviando-se do mundo”, um “virar-se” ao surpreender-se com um esquecimento ou ao constatar certa ingenuidade. A reflexão opera a “ruptura” de uma prisão e a “abertura” dos horizontes ocultos pelas densas paredes que nos aprisionavam (CH, pp. 34-6).

Como proteção contra o empirismo naturalista, Husserl propõe a “variação eidética” como medida metodológica, distinta da indução, na qual a partir dos fatos (da variação perceptivo-imaginativa de seus traços e aspectos) extrai ou libera a essência intuitivamente acessada. Este procedimento pressupõe a *estrutura* invariante ou gesto redutivo de base, a saber: *epoché*. Suspensão do juízo, esforço de neutralização dos preconceitos, ela opera uma modificação da relação da consciência consigo mesma.

Tal movimento redutivo é radicalizado a ponto de eliminar toda referência objetiva e eidética - “aniquilação” imaginativa do mundo – deixando um “resíduo fenomenológico”: a consciência pura egológica. O gesto redutivo não é somente inicial e final, ele é radical e radicalizável. Suspende-se o mundo, a si próprio enquanto ente natural, para – através da *redução transcendental* – renascer enquanto *ego transcendental* (CH, pp.36-40).

A intuição dá acesso à profundidades vivenciais²¹, onde o fenômeno revela suas significações originárias. A experiência (intuitiva) opera de modo distinto nas diferentes “regiões de ser” às quais são mais ou menos acessíveis. De fato, sob a rigorosa exigência descritiva, criam-se “ficções metodológicas” e “simulacros ontológicos” que permitem dizer

21 “De acuerdo con lo que hemos dicho, puede verse que la filofia es para nosotros la búsqueda de lo inmediato. La idea de una investigación de lo inmediato puede parecer sorprendente a primera vista. Pero es tal la condición del hombre que lo inmediato no es dado y debé buscarse. Bergson intituló su tesis *Los datos inmediatos de la conciencia*. Pero vemos, aun en esta obra, que lo inmediato no es algo dado, sino que es necesario hacer un esfuerzo para adquirirlo” (WAHL, p.24) Tanto em Bergson quanto em Husserl há uma busca do sentido concreto, via intuição, um mergulho nas profundidades do imediato, na duração do élan vital ou na vida transcendental da subjetividade.

ou acessar reflexivamente aquilo que geralmente escapa ao olhar irrefletido.

A fenomenologia é obrigada a efetuar “torções” na linguagem e criar “tropos” para exprimir “experiências originárias” e “gêneses de sentido”. Por exemplo, na interpretação richiriana²² de Husserl, sobre a “instituição fenomenológica” (sentido da experiência) se assentaria a “instituição simbólica” (interpretações linguísticas e formas semânticas), que possuiria um papel dentro da “arquitetônica” da significação.

Por arquitetônica, na acepção richiriana, caracteriza-se aqui uma *busca* ou investigação (“tetônica”) da origem fenomenológica (“arqui-”) ou *gênese do sentido* na vivência subjetiva. Busca da *forma de estruturação* entre cada momento/região fenomenológica no interior de um “campo de vividos”.

Trata-se de uma “relação de sentido” necessária entre vividos em que o sentido de um é determinado por ou transposto para o outro, segundo certo modo de co-doação ou co-gênese num “horizonte”(Husserl, MC, §19-21, pp.61-70).

Tal “salto significativo” (*saut du sens*) entre campos vivenciais ou “deformação coerente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.56/87-8) é denominada, por Marc Richir (1996), “transposição arquitetônica” em que o “trans-” define tanto um ultrapassamento quanto um preenchimento de um hiato: transbordamento. Relação e diferença, relação na diferença, entre instituições simbólicas de sentido ou momentos-regiões dos vividos. Tais “instituições simbólicas” em relação arquitetônica implicam tanto uma “experiência encarnada” do sujeito quanto uma “linguagem” que o implica na intersubjetividade. Tais considerações se situam no cruzamento da “fenomenologia genética” com a “fenomenologia da linguagem”, sendo que o próprio Lévinas poderá ser interpelado nesta encruzilhada (MURAKAMI, pp. 13-15)

1.1.2. Husserl e a fenomenologia transcendental

A fenomenologia tipicamente husserliana se caracteriza pela definição de um campo transcendental marcado pela consciência intencional enquanto portadora de uma experiência de significação.

A redução de primeira ordem irá reconduzir, mediante índice da correlação entre noese e noema, todo conjunto de atos intencionais a um polo unitário ativo de toda intencionalidade, a ser chamado ego transcendental. Este último será ampliado por novas *re-ductios*, de modo a

²² Veremos alguns elementos de Marc Richir logo adiante, para o que nos interessa dentro da filosofia levinasiana.

incluir a comunidade intersubjetiva e, por fim, o “solo originário” de todas as vivências prático-afetivas que marcam a inserção num “mundo-da-vida”.

A fenomenologia irá se revelar, aqui, multifacetada. Indo das fundações estáticas das camadas intencionais até as análises genéticas das camadas hiléticas das vivências, onde a subjetividade respira afetivamente e desperta pela primeira vez.

1.1.3. Heidegger e a fenomenologia existencial

Martin Heidegger (1889-1976) é um pensador contemporâneo importante tanto por suas contribuições temáticas quanto por sua renovação da ontologia através do método fenomenológico e, também, do próprio método fenomenológico ao radicalizá-lo através de uma *hermenêutica da facticidade*. Seu pensamento se inicia aquém e vai além da fenomenologia, não obstante, é com a fenomenologia que ele se transforma e se densifica.

Sua relação com **Edmund Husserl** (1859-1939), fundador da fenomenologia, é ao mesmo tempo próxima e polêmica, sobretudo quando da filiação heideggeriana ao nazismo e sua indiferença para com seu antigo “querido mestre”. Polêmicas à parte, sua retomada da questão do ser e a profundidade de suas análises fenomenológico-hermenêuticas influenciaram gerações de filósofos.

Ser e Tempo (*Sein und Zeit*, 1927/1929) é considerada o núcleo de suas análises e, embora não-completada apesar da promessa nunca retirada de sua conclusão, é segundo a maioria sua obra fundamental e mais genial. O próprio Lévinas, ao recordar Heidegger, afirma que sua admiração é sobretudo por *Ser e Tempo* e suas grandes análises.

1.1.4. Análise intencional e hermenêutica da facticidade

Lévinas irá combinar, de forma inusitada, uma análise intencional aprofundada como uma hermênica da facticidade reelaborada apropriando-se, assim, do essencial do método fenomenológico seja na versão husserliana seja na versão heideggeriana.

Todavia, tal apropriação já se instala numa crítica generalizada tanto ao primado da epistemologia como modelo teórico-descritivo seja da ontologia como modelo significativo. Essa dupla moção em choque contra a epistemologia e a ontologia não tem a intenção de negá-las, mas de “abrí-las”, revelando o fundo sob a forma, o horizonte implícito e o campo

originário sobre o qual se assentam, mas que não esgotam.

A análise das experiências de consciência enquanto vivências intencionais deve mostrar que intencionalidade é um modo de relacionalidade, de “estar relacionado” ou “entrar em relação”, no seio de um contato prévio a toda construção conceitual. Assim, um acesso pré-teórico através da afetividade e da atividade deve ser posto em jogo e interpretado através de uma hermenêutica da facticidade que capta o “acontecimento” sob cujos modos o significativo emerge. Se o significativo é relacional, não necessariamente ele será, originariamente, intencional ou compreensivo.

A filosofia levanasiana irá desconstruir as elaborações teóricas do modelo compreensivo-intelectivo ainda remanescentes no projeto husserliano e heideggeriano, mas partindo de uma radicalização da *análise intencional* e da *hermenêutica da facticidade* encontrando, ao colocá-las em *tensão limite* consigo mesmas e com experiências radicais, um campo relacional a ser interpretado outramente. Esse campo possui uma condicionalidade sensível e uma relacionalidade cuja significação é ética, conforme o lituano.

1.2. Limites da fenomenologia e suas possibilidade ocultas

1.2.1. O Problema Metafísico

Desde o homérico debate entre Parmênides e Heráclito – que colocaram em jogo o princípio de identidade e de diferença, de eternidade e de temporalidade, de monismo e de dinamismo, de *per-mane-ser* e de *vir-a-ser* – até a problematização sistemática de Platão e Aristóteles sobre a ascensão dialética à essência e sobre a análise categorial do real segundo o composto matéria-forma, a metafísica aparece como tendência magna e píncaro do afazer filosófico.

Aristóteles irá definir a metafísica como “filosofia primeira” (*proté phlosophia*) e “ciência das ciências” (*katoulú episteme – mathesis universalis*), sendo a disciplina raíz, o campo axiomático de onde emergem os “primeiros princípios” e de onde se deduzem os “fins últimos”, conforme o objeto mais geral, o conjunto mais englobante da realidade inteligível.

A metafísica passa a designar, enquanto proto-filosofia, a investigação do “princípio de realidade” e do “princípio de inteligibilidade” unidos na pergunta pela “fonte do significativo”, pela raíz profunda de onde emergem todas as ramificações teóricas e práticas

da racionalidade.

Certamente, ao longo da tradição filosófica ocidental (de aproximadamente 3.000 anos) – sem ousarmos mencionar a tradição oriental de mais de 5.000 anos – os candidatos de núcleo significativo ao posto metafísico tem variado num desfile de polêmicas.

Por mais que no *organon metaphysicum* aristotélico se tenha elencado três componentes: 1. Ontologia (Teoria do Ser, seus modos e atributos); 2. Teologia (Teoria do Ente supremo e das causas primeiras); 3. Gnoseologia (Teoria da Inteligibilidade – a qual por vezes se inclui a Epistemologia e a Psicologia): esses elementos tem sido reinterpretados e rearranjados ao longo de um intenso debate histórico.

Natureza, Deus, Substância, Ser, Consciência, etc, os centros radiais da metafísica tem variado conforme a chave de leitura seja monista ou dualista, seja holista ou nihilista, seja materialista ou espiritualista, o absoluto enquanto significativo tem se “dito de muitas maneiras”.

Passados a antiguidade, o medievo, e a modernidade, chegamos à contemporaneidade encontrando, dentre várias outras escolas importantes, a fenomenologia como tentativa de superação das dicotomias corpo-mente, subjetivo-objetivo, humano-natural, que marcaram certa esquizofrenia filosófica.

A fenomenologia procede, contudo, não por especulação de um terceiro nível inacessível que faz uma costura entre as dualidades já mencionadas. Pelo contrário, ela parte da “suspensão das pressuposições” para acessar a “experiência de sentido da consciência” revelando que, surpreendentemente, esta é “transcendência na imanência”, significação como relação, um *modo-de-ser* cujo *acesso-ao-ser* é *acolher-dando-sentido*.

Ao suspender as posições dóxicas do senso comum, desativando-as provisoriamente ao invés de negá-las, a fenomenologia tenta mostrar que ao acesso ao ser em geral passa pelo modo-de-ser do sujeito que, por sua vez, já é relação no ser e com o ser (seja na forma de ser-aí, ser-com, ser-para, ser-outro, ser-mundo, etc).

Claro que ao seguir essas significações instaladas profundamente em nossas experiências mais típicas, permanece a necessidade uma reflexão sobre o *estatuto filosófico* do conjunto significativo acessado. Daí irão derivar, conforme o fenomenólogo, uma “metafísica da consciência ampliada” (Husserl), uma “metafísica do ser-aí” (Heidegger), uma “metafísica do quiasma” (Merleau-Ponty), uma “metafísica da liberdade nadificante” (Sartre) e, finalmente, uma “metafísica da alteridade” (Lévinas).

Notoriamente, é Lévinas que denuncia, ao longo da história da filosofia, duas tendências metafísicas primárias que ele aloca em duas concepções: 1) *Idéia da Totalidade*; 2) *Idéia do Infinito*. A primeira resumiria o primado da *identidade*, do ser, da atualização imanente, da correlação, da compreensão, da redução do outro ao mesmo. A segunda, assumira os traços da *diferença*, do outramente-que-ser, da tensão transcendente, da interpelação, da orientação do mesmo para o outro. As duas correntes tensionam e contrastam, ora se chocando, ora se complementando.

Essa *tensão* é identificada no interior da própria fenomenologia, pela bifurcação que ela possibilita ao acessar, de duas maneiras, a mesma vivência/experiência, revelando, a cada vez, o primado identitário e o primado diferencial. Mas estas primazias são, no método fenomenológico, apenas modais.

Mergulhando na mesma experiência, a redução se desdobra em duas vias. A *estática* permite visualizar os momentos de estabilidade das estruturas significativas, onde prima os contornos identitários. A *genética* tende a sondar os acontecimentos originários que abrem a significação e instituem as primeiras orientações da subjetividade desde sua vida afetiva, caracterizada pelo seu fluxo diferencial. Toda metafísica fenomenológica possível, a partir daí, vai dar ênfase a um ou outro destes aspectos abertos sobre a mesma vivência matriz.

1.2.2. As Duas Vias

A metodologia husserliana é uma doutrina de vias redutivas, a saber: **via estática** e **via genética**. Cada qual marca um movimento, como uma onda, seguindo o “fio da significação” ora na direção da objetivação, ora na direção da subjetivação, ora capturando o momento estável de uma estrutura entrevista, ora sondando o fluxo originário de acontecimentos instauradores, sem nunca poder deter-se²³ num ou noutro polo.

Para além da distinção entre sujeito e objeto, como duas amuradas, trata-se de

23 Como nota Husserl, no §53 de *Krisis*, a subjetividade humana revela um conjunto de paradoxos que a fenomenologia necessita compreender. Ser sujeito para o mundo e ser objeto no mundo, simultaneamente, vivenciando imanência e transcendência, tensionalmente, a atitude transcendental da filosofia fenomenológica deve sempre encarar isto desde a *epoché*, seguindo os sentidos tais como operam e se desvelam. A fenomenologia é radical, “começa sem solo”, pela “suspensão da crença”, mas segue o sentido que lhe permite, conforme se aprofunda, “reencontrar o solo”, num auto-estudo original mas aberto (p.146-48). “Ela não tem nenhuma lógica ou metodologia cunhada de antemão, e só por meio de auto-estudos sempre novos pode alcançar o seu método e, mesmo, o sentido genuíno das suas realizações. O seu destino (que será sem dúvida compreendido retrospectivamente como necessidade essencial) é o de se enredar sempre de novo em paradoxos derivados de horizontes que permaneceram por questionar, ou até inadvertidos e que começam por se anunciar de modo cofuncional em incompreensibilidades” (HUSSERL, 2012, p.148)

descrever o dinamismo da “ponte” que os liga e sem a qual tanto um quanto outro desapareceriam, como momentos que são de uma significação. Para responder ao problema do “sentido” a fenomenologia procurou “caminhos”.

A via estática, ou “via cartesiana”, busca um fundamento auto-evidente no *cogito* compreendido como ego intencional, seguindo a estrutura noese-noema guiada por uma exigência de *apoditicidade*.

Seu ponto de partida é precisamente a “colocação entre parênteses” da tese do mundo e subsequente análise intencional que descobre as camadas noemáticas e seus respectivos modos de constituição pela atividade noética.

O ego seria aqui apodítico e o mundo, presuntivo. Há a estratificação dos tipos de experiência, de reinos de objetos e de atos conscientes, distinguindo-se entre “camadas elementares” e “camadas derivadas”.

A lógica imanente do “aparecer” é aqui a “fundação” (*fundierung*), pois entre as “ordens de fenomenização” há uma hierarquia e uma solicitação mútua, onde a percepção precede a imaginação e esta a ideação, etc...

O ego adquire neste contexto um papel funcional que permite situar e descrever as intencionalidades a partir de uma síntese ou identificação egóica, segundo certas maneiras de “estar consciente de...”. O objeto intencional é tomado como fio condutor (“guia transcendental”) da motivação de descrever.

O olhar reflexivo segue aqui o movimento de objetivação. Os atos conscientes são acessados em vista do objeto que constituem. A **egologia** aqui dominante reclama certo idealismo transcendental em que a consciência pura é idealmente irreduzível à consciência empírica (CH, pp. 43-48).

Todavia, como se dá a conexão entre o “nível apodítico” (auto-evidente) e o “nível presuntivo” (operador de fundo) da evidência? Como e a partir do que os sentidos emergem na relação com o mundo, consigo mesmo e com o outro? A existência sensível do sujeito se reduz às funções objetivantes da consciência teórica? Onde ficam o corpo, o tempo e as relação não-objetivantes ou pré-objetivas?

O tema do sensível deve ser colocado sob holofotes aqui. O recurso à experiência e à sensibilidade é inevitável e imprescindível. Surge a necessidade de uma nova abordagem: a **via genética**.

A partir de 1920, sobretudo, Husserl vê os limites da análise estática e a necessidade de desenvolver um método mais adequado à *experiência sensível vivida originariamente* pelo sujeito.

O método estático é fundado no método genético. Este último passa a descrever o movimento de *desobjetivação do olhar*²⁴ que se desembaraça do noema e se volta para a *noesis* enquanto “vivência”(*erlebnis*).

Um “salto de retorno ao originário”. O fio condutor da descrição passa a ser a “gênese da vivência” do objeto enquanto dinâmica de emergência do sentido a partir da sensibilidade nativa do sujeito.

O que se revela aí são as “formas de estruturação” da consciência ou a gestação de seus “modos de subjetivação”. A constatação é que, por trás da objetivação, há uma “vida transcendental” que precisa ser reativada e que sustenta a constituição (CH, pp.49-55).

Como feixe de esforços na direção de uma radicalização da fenomenologia, aventando suas bases constitutivas, o “retorno às gêneses” se torna múltiplo. A via genética passa a se dividir em três subvias: a) da “via da psicologia”, passando pela b) “via do mundo-da-vida” e chegando à c) “via da pré-lógica”.

Via da Psicologia – Psicologia Fenomenológica Genética. Tendo como foco a “alma”, ou *psiquismo* (como dirá Lévinas), a “psicologia genética” se distingue da “psicologia fenomenológica”, pois esta última permanece intencional e eidética, numa função objetivante ou atenta à “correlação noético-noemática”. Pelo contrário, geneticamente, cada “vivência

24 Conforme aponta Vincenzo Costa: “However, while experience is always open to correction, and accordingly is always presumptive, the world of scientific knowledge is subject to the idea of final determination (*Endgiltigkeit*). But if the objects of intellect are rooted in sensuousness (*Sinnlichkeit*), then a phenomenological transcendental aesthetic is more fundamental than transcendental logic or formal ontology.” (p.10) – A *significância/significatividade* enraizada na afetividade precede a determinação objetiva ou finalística baseada no caráter formal da consciência objetivante, portanto a *estética transcendental* precederia a *lógica transcendental*.

singular” é forçada a liberar seu *sentido imanente nascente*.

Na ordem das “vivências originárias” estão a experiência da *corporeidade* e a experiência da *alteridade*, o que implica uma “redução à esfera própria primordial” e uma “redução intersubjetiva” a partir da experiência inter-afetiva da corporeidade estrangeira. Oposta à “postura desinteressada” do olhar estático, o olhar genético irá medir o “engajamento” e a “encarnação” da subjetividade sensível. O Corpo, o Outro e o Mundo enquanto “vividos” são a tríplice temática fundamental desta via.

Via do Mundo-da-Vida²⁵ – “Ecologia” Fenomenológica. Interessando-se pela historicidade²⁶ e pela socialidade do sujeito, Husserl nomeia “mundo-da-vida” (*lebenswelt*) o índice da *inscrição prático-sensível* deste no mundo e da co-funcionalidade dos dois (sujeito-mundo) tendo o corpo como mediador e o outro como co-índice.

“Solo originário” ou “crisol sensível da doação de sentido”, o mundo tem por virtude concretizar o sujeito” como um *mônada** temporal e habitual. Há um entrelaçamento constitutivo do campo de experiências e é neste complexo relacional originário que se enraizam todas as edificações significativas.

Via da Pré-Lógica – Genealogia Categorical. As categorias lógicas não se dão independentemente da experiência de um sujeito, mas tampouco se reduzem a uma associação de vivências psíquicas. Juntamente a uma intuição sensível se dá uma intuição categorial, mas é preciso desvendar que processos subjetivos e que modos de estruturação ou síntese garantem a evidência intuitiva e a forma categorial.

Em *Experiência e Juízo* (1939) e *Sobre a Síntese Passiva* (1918-26), Husserl se aplica a uma genealogia da lógica cujo tema-chave é o modo de engendramento do categorial a partir da esfera passiva²⁷ dos afetos. O campo da “lógica pré-reflexiva” e da “experiência

25 Captado segundo uma análise regressiva desconstrutiva (*rückfrage + abbau*) conduzindo a uma *experiência pré-categorial* e ante-predicativa, este pressuposto chamado mundo-da-vida (*lebenswelt*) é “o *pré-dado universal passivo* de toda atividade judicativa” (LYOTARD, 1982, p.39-40)

26 Sobre como a tensão entre historicidade e universalidade do sentido e, portanto, como isto contribui para a passagem da estrutura à gênese, da lógica à estética, na fenomenologia transcendental, na indicação de Vicenzo Costa: “The historicity of transcendental life must limit the validity of the results reached through eidetic variation, for historicity denies the character of universality that essences must have. Thus, the possibility of a transcendental-phenomenological aesthetic is called into question.” (p.17)

* “Unidade completa ou indiscernível”, tal termo leibneziano é retomado por Husserl para designar a unidade concreta e em devir, atravessada por hábitos, sedimentações de sua temporalização. Contrariamente a Leibniz, não se trata de uma “esfera espelhada” mas de um centro aberto e pulsante, intencional e relacional.

27 HUSSERL, E. *Expérience et Jugement*. (Trad. D. Souche). Paris: PUF, 1970: a receptividade como campo de pré-doação passiva e síntese apreensiva (p.84-9), modalização (117), atenção como tendência afetiva do ego (89-95): “Por *presença prévia*, temos em vista... que o objeto nos *afeta como intervindo* no plano-de-fundo de nosso campo de consciência... Porém, previamente à apreensão, *há sempre afecção*... Afetar quer dizer... *se destacar de um entorno* que é sempre co-presente, atrair para si o interesse... O arredor está aí como domínio disto que é pré-dado segundo uma *doação passiva*, quer dizer, que não exija para aí estar

ante-predicativa” é a mostração dos sentidos que precedem e garantem a predicação e a judicação. As categorias são pré-figuradas sobre o mundo sensível em que o que nos afeta igualmente informa as possibilidades de categorização. A palavra e o conceito adviriam à consciência porque esta já os teria pré-desenhado no mundo sensível.

Do ponto de vista do gesto metodológico básico, a “Via Genética” como procedimento o “desmantelamento” (*abbau*): desconstrução das elaborações ideológicas e recondução/reenvio ao solo prático-sensível de toda doação de sentido. Este olhar que “questiona ao revés” (*rückfrage*) e “reenvia” à um campo de “experiência originária”: **atenção genética**. Seus temas: corporeidade, proto-localização, proto-temporalização, imaginação, intersubjetividade.

Pode-se dizer ainda que esta via articula uma “teoria da subjetividade nativa” ligada a uma “teoria da alteridade” mediante uma “teoria do mundo sensível”.

A *sensibilidade* se revela o “*campo genético*” por excelência. Teríamos aqui um **empirismo transcendental** conectando *estesiologia*²⁸ (teoria do sensível, em suas modalidades e registros), *alterologia* (teoria da alteridade, seus modos e funções) e *ecologia* (teoria da ambiência, do campo perceptivo a plexo referencial, mundo vivido) *fenomenológicas*. Sendo o corpo-vivente (*leib*) o eixo principal e primeiro índice das análises do sensível, pode-se chamar este caminho de “Via da Encarnação” por oposição da “via da ideação/fundação” (“cartesiana”) ou egologia.

A Corporeidade (*leiblichkeit*) ou “carne subjetiva” (*chair*) difere do corpo físico/coisa material (*körper*) precisamente por sua sensibilidade, ou seja, pela vivência interna da sensação cuja auto-afecção implica uma propriocepção (CH, p.61, SP, pp.84-94).

Esta iteratividade ou reflexividade da sensibilidade – esta *hipersensibilidade* – é o que provoca a “encarnação” do sujeito e lhe desperta uma “lucidez corporal” que garante a transcendentalidade do sentir. *Sensibilidade transcendental* que deve dar conta do “campo das

nenhuma participação ativa do sujeito” (p.33) – [tradução e grifos nossos]

28 Conforme Vincenzo Costa: “The problem of foundation has rather to do with the elaboration of a phenomenology that deals with *the subjectivity of the subject*. This is another way of saying that in order to frame a theory of transcendental experience we need a transcendental aesthetic that is amenable to the analysis of primordial constitution, namely to the most fundamental structures that rule the life of consciousness as transcendental life” (p.9) – Uma fenomenologia que dá conta da *gênese do sentido* deve dar conta da *gênese do sujeito* no qual e para o qual o significativo significa, portanto é preciso dar conta da vida da consciência enquanto *experiência transcendental* e campo originário constitutivo.

gêneses fundamentais”. “Sentir que se sente” - primeiro modo de “estar consciente”.

Corpo vivente ou Carne, tal possuiria um estatuto sensível difusivo ou não-local que serviria de suporte para a “localização originária” do sujeito. Por não ser localizável, é dificilmente objetivável. Uma sensação pontual pode ser ligada a um estímulo específico, mas as ondulações da própria sensibilidade dobrando-se sobre si mesma, estas não podem ser isoladas. O sensível “difuso” serve de suporte ao sensível “local”. Todavia, o *aqui* de todas as sensações, centro de divergência e convergência de afetos e atos, é o corpo.

Husserl procede a uma tipologia das sensações: *empfindnisse*, cinestésias (motrizes e pulsionais), etc. A sincronização carnal das sensações numa “unidade do sentir” implica uma consciência imanente incarnada.

A **Carne** (MERLEAU-PONTY, 1972, p.173/235) é o campo onde a sensibilidade holística e inter-sensória se torna afetividade e emocionalidade. O hábito carnal dota o corpo de uma “plasticidade auto-organizante” que se adapta ao ambiente e responde quase-automaticamente à solicitação ou impacto da realidade. A consciência encarnada não domina pela vontade o advento de uma sensação, mas simplesmente a acolhe em sua gênese com uma surpresa e uma síntese.

O nível pré-reflexivo e inobjetivo da carne sensível revela²⁹ a “gênese passiva do sentir”, isto é, que há uma “passividade sentinte” aquém da atividade constituinte. Do mesmo modo a pulsionalidade do desejo carnal (nutritivo ou sexual) está ligada a uma dinâmica de subjetivação ou de temporalização interna que precede a intencionalidade objetivante.

Pela carnalidade do sujeito o mundo se colore de “tonalidades afetivas” (*stimmungen*) e suscita uma “disposição psíquica/sentimento”(*Gefühle*). Não somente “sentimento de situação” (*befindlichkeit*), mas “gênese/situação” do sujeito enquanto Sensciente/Sentinte (CH, pp.59-65)

29 Acerca da fundação do nível estático sobre o nível genético, da necessidade de assentar as estruturas constituídas num campo constitutivo de passividade onde a gênese ocorre, Vincenzo Costa diz: “On the one hand, essences are leading clues, they guide phenomenological analysis. On the other hand, they remain within the confines of a static constitution and call for genetic foundation. Husserl must show that "this already constituted world" which we take as a starting point for eidetic variation is not merely matter, the result of a casual genesis, but *the product of a transcendental genesis that is the same as a teleological genesis*. By analysing this genesis we are guided by the eidos, which needs to be founded. This dialectic is original. In order to show that the eidos is universal, we must go back to the primordial constitution (*Urkonstitution*) where the eidos is *"passiv vorkonstituiert"*. Let me try to show that the validity of static analysis itself, which was supposed to be an analysis of validity, still itself requires a foundation, according to Husserl. Accordingly, the task of a genetic phenomenology is to show that the structures, both of the lifeworld and of constitutive static phenomenology, are the result of a necessary becoming, and thus that the noema which guides eidetic variation has an inner necessity. But a genetic phenomenology can provide a transcendental genesis only if it is supported by a transcendental aesthetic as a theory of the primordial sensuousness.” (p.19)

A *consciência vive a si própria*, geneticamente, num fluxo de sensações. A temporalidade originária reside nesse fluir sensível com uma dimensão afetiva. A consciência originária e a *intencionalidade fundamental do sensível* (ao lado da encarnação) é a temporalização (DEHH, p.51-55/144. OqS, p.78-83).

A emocionalidade do tempo possui um enraizamento corporal, pois o que se sente sobre e dentro do corpo, reiteradamente, torna-se um “fluxo de consciência”. A sensação que acaba de chegar é retida e a subsequente é protendida num “esticar” e num “escoar” contínuo onde retenção e protensão operam de modo latente a cada excitação. Mas há na “síntese passiva” desse fluxo um *acontecimento individuante*, uma “criação originária” ou gênese espontânea da consciência a partir da surpresa auto-afetiva e hiperestésica: proto-impressão (*Ur-impression*). Primeiro “distanciamento” de si e “vir a si”, evento de certo modo diacrônico na sincronização sensível do fluxo (CH, pp. 66-68. LdC, p.55-107)

A intersubjetividade se torna um dos motivos principais e uma das motivações da via genética. A partir da empatia/entropatia (*emfühlung*) a *proximidade sensível* dos corpos permite operar uma *síntese passiva inter-afetiva* em que dois fluxos temporais distintos se associam desde a apresentação transcendental do outro.

Diante da singularidade constitutiva de outrem, o ego é desperto e entra em relação de associação encarnada sem desfazer sua individualidade. Segundo Husserl, outrem se doa analogicamente “em sua carne”. Uma das condições genéticas para a relação com outrem é a existência de uma *alteridade-a-si* do eu. De fato, a heterogeneidade originária da carne, seu peso ontológico suportado, a não-coincidência total da sensação e do sentimento, a proto-impressão, etc, se revelam numa espécie de auto-estranhamento que precede a “experiência do estranho” (CH, p.80-6. LdC, p.2-11/68-71/144-6).

Fenômenos tais como o esquecimento, o envelhecimento, o cansaço, etc, revelam que se é “habitado por uma alteridade”. A dualidade de *intimidade e estranhamento* habita a carne do sujeito. Husserl vislumbrou tais ambiguidades e complexidades e Lévinas, talvez com ousadia, radicaliza as análises nessa direção.

1.2.3. O Ser e o Sentido

Lévinas parece distinguir progressivamente, em sua obra, a “ordem do ser” e a “ordem do sentido”, procurando mostrar, através da radicalização da fenomenologia do sensível, que

o acesso ao “significativo” não depende, inicialmente, de uma “compreensão do ser”.

Nesta linha, ele estabelece uma inversão da “Questão DO Ser” para a “Questão NO Ser”, apontando para um evento crítico originário ou limite fundador que dá ocasião à significação, inaugurando todas as interrogações vindouras, incluso a pergunta ontológica.

Todavia, tal “evento” deve ser interpretado, segundo Lévinas, não ontologicamente, mas eticamente. E por mais que a “caixa” que encerra essas elaborações se dobre de metafísica, a “chave” que a decerra é fenomenológica.

1.3. Fenomenologia e Antifenomenologia

Resta saber o quanto há, no pensamento levinasiano, de utilização e de constestação da fenomenologia. Apresentar-se-à, pois, uma discussão geral sobre a possível filiação, apropriação e ruptura de Lévinas com a fenomenologia.

Tendo-se em vista a opinião de Dominique Janicaud sobre a “Virada Teológica da Fenomenologia Francesa” , é possível situar e contestar a interpretação janicaudiana, contrapondo-a com outras interpretações.

Apresentaremos uma sequência de intérpretes escolhida de modo a mostrar a filiação/apropriação levinasiana da fenomenologia, mostrando os aspectos de adaptação, transformação e superação temático-metodológicas, tanto quanto revelar as *chaves-de-leitura* que estabelecem os “pontos de contato” entre a fenomenologia e a metafísica dentro da proposta ética levinasiana.

1.3.1. A Interpretação de Strasser

Segundo a análise de Strasser, Lévinas *frequenta* de forma assídua e sistemática o texto husserliano, principalmente, e hedeggeriano, criticamente. A abordagem levinasiana não rompe com a fenomenologia, mas a *modifica*. Radicaliza e lhe acrescenta um aspecto de profundidade.

Abordar os aspectos fenomenológicos e anti-fenomenológicos no pensamento levinasiano, implica compreender que Lévinas permanece *fiel ao espírito* da fenomenologia mesmo quando, radicalizando-a, rompe com a fenomenologia em seu formato clássico. Essa ruptura é, de certa maneira, legitimada pelo próprio projeto fenomenológico.

Já em ensaios como *Intencionalidade e Metafísica* (1959) e *A Ruína da Representação* (1959), há um tendência anti-idealista em Lévinas, ao se apropriar da fenomenologia. Mas é em TI (1961), que o movimento levinasiano de *crítica da representação* irá descobrir o primeiro registro de uma *sensibilidade pura* ou de uma afetividade não-intencional. A **fruição**, o “viver de...”, possui um estatuto ontológico distinto da constituição objetiva, isto é, ela rompe com a “consciência de...” através de uma relação imediata com o fruído em que o *conteúdo representativo* se dissolve no *conteúdo afetivo*. A fruição condicionaria a “concreção” ou a subjetivação da vida (STRASSER, 1977, p.105-6).

Lévinas critica as idéias de mônada e de cogito como “origem de sentido/si” (*arquê*). Contra estas idéias, ele vai propor uma *estrutura anárquica* condicionada pela relação com o outro – proximidade – em que a *alteridade* atinge uma *afetividade* que se tece “aquém” da intuição do cogito e remete para “além” dos jogos objetivantes (STRASSER, 1977, p.106-7).

O que Lévinas considera importante é o fato de que fora do *fenomênico* há o *enigmático*, isto é, aquilo que escapa ao “logos querigmático”, à intencionalidade tematizante. As análise levinasianas implicam uma crítica à idéia mesma de fenomenalidade (STRASSER, 1977, p.111-12).

Todavia, é remarcável a preocupação de Lévinas em *descobrir as origens* ocultas de tudo aquilo que se mostra ou aparece. Seus esforços reiterados para penetrar até as “fontes de sentido” são tipicamente fenomenológicos e essencialmente ligados à atenção genética voltada para a *vida transcendental* pré-egóica³⁰ (STRASSER, 1977, p.120-1)

Na obra *Além Ser e Tempo : Uma Introdução à filosofia Emmanuel Levinas [Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas]*(1978), Strasser apresenta a problematização fundamental da filosofia levinasiana, dispondo de sua importância e seriedade.

Não seríamos enganados quando falamos de moralidade? A ética se reduz aos jogos de poder e aos conflitos da história, à evidência da guerra? Ou apontaria para uma situação mais profunda, uma experiência mais originária, em que a totalidade se quebra e a responsabilidade

30 A noção de que o próprio *ego* é um produto de uma *vida* que o precede ontologicamente é algo que a fenomenologia da gênese permitira acessar e que Lévinas irá radicalizar. Nesta acepção a *sensibilidade constitutiva* do sujeito precede a *intencionalidade constituinte* de objetos captados num horizonte de compreensão.

se revela como possibilidade da paz? “Se” não nos enganamos com a moralidade, “talvez” valha a pena resgatar o sentido originário desta experiência que nos humaniza e nos exige. Tal é a provocação de Lévinas com a qual abre *Totalidade e Infinito* (STRASSER, 1978, p.1)

A *ideia do infinito* não deve ser tratada apenas como uma curiosidade, como uma estranha exceção, ser considerada no campo de pensamento apenas como um caso-limite . A virada para o infinito - o que quer dizer também: voltar-se para o radicalmente outro – serve como *base* para toda a *vida espiritual* humana. Ela vai além da distinção entre atos teóricos e práticos, anteriormente assumida. Ambos são expressões de uma *experiência originária* que lhes é anterior. Teoria e prática são as duas expressões da mesma realidade, como duas asas de um pássaro, apontando na mesma direção: a *transcendência* (STRASSER, 1978, p.8)

A crítica que Lévinas faz à ontologia não recusa a tradição, mas a revisita procurando indícios de uma outra possibilidade de significação, uma que rompa com o enfeitiçamento inerente à ontologia (STRASSER, 1978, p.11)

Uma *revisão da ontologia* fenomenológica – especialmente a ontologia fundamental heideggeriana – não pode recair nos problemas da ontologia tradicional, seja idealista ou realista. Todavia, Lévinas opõem à ontologia algo mais fundamental que muda completamente o clima de pensamento: uma *nova metafísica* (STRASSER, 1978, p.12)

Lévinas se pergunta sobre aquilo que nos humaniza, sobre o que produz um *sentido de humanidade*; então aponta para o desejo do outro que move a relação inter-humana, como um movimento para o totalmente e eminentemente Outro. Aliás, o autor procura mostrar ao longo de suas investigações que este “Desejo Metafísico” é o solo original de onde brotam todas as aspirações e motivações do indivíduo adulto típico (STRASSER, 1978, p.18)

O Humanismo do Outro não é um novo humanismo , mas um outro humanismo. No entanto, é possível que, sem querer, represente uma resposta à pergunta feita por Jean Beaufret : "Como dar novamente sentido a esta palavra: humanismo?" (STRASSER, 1978, p.284)

Assim, a pergunta fundamental – que segundo Kant reúne em si o que se pode conhecer, o que se deve fazer e o que se permite sentir/esperar – *O que é o humano?* entra em cena na filosofia levinasiana, tornando-se cada vez mais central. Através da fenomenologia, Lévinas vai construindo uma *antropologia filosófica da ética* . Assim, desde um inventário da experiências humanas básicas, dos comportamentos típicos e dos elementos de concretização da vida, o lituano vai redescobrir a *condição humana* em sua radicalidade e daí sua

significação profunda. Neste itinerário, ele trabalhará com temas, movimentos e categorias diversas tais como: Unidade, Individualidade e Pluralidade; Crítica da intencionalidade representacional; A intencionalidade do “viver de...”; Saborear/Fruir como “banhar-se nos elementos”; A sensação sensual, sensualidade do sentir; Habitação (Morada) e Economia; Intimidade e Feminilidade; Hospitalidade e Desejo; Palavra e Obra; Vontade e Mortalidade; Temporalidade e Fecundidade; etc; captando os *momentos constitutivos* do humano em sua emergência existencial e relacional (STRASSER, 1978, p.67-101)

Qualquer um que aceite a tarefa, como um dever sério, de desenvolver uma nova filosofia social, moral ou religiosa é obrigado, hoje em dia, a tomar uma posição sobre o pensamento levinasiano! (STRASSER, 1978, p.383).

Conforme o comentador:

Acrescente a isso a atualidade da questão da Levinas . O fato de que é uma reflexão sobre a *situação espiritual* de nosso tempo, já havíamos destacado. Mas pode-se falar de uma actualidade do nosso filósofo , mesmo em sentido puramente filosófico. Referimo-nos especialmente ao fato de que devemos lembrar que poucos representantes do movimento fenomenológico, apesar dos esforços intensivos de muitos pensadores bem conhecidos, nenhuma ética tem crescido que resista a um exame crítico. A fenomenologia do valor e o ser valorativo foram submetidos, tanto por Heidegger quanto por Hans-Georg Gadamer, a uma crítica devastadora. Isto, porém, conduz a uma *lacuna* na qual é embaraçoso de tocar : o movimento fenomenológico parece ter falhado completamente no campo da filosofia prática. Seria esta a última palavra que deve ser falada sobre os esforços de três gerações de pensadores fenomenológicos ? (STRASSER, 1978, p.383) – [Tradução nossa]

Neste contexto contemporâneo de crise, nesta “sala de emergência” espiritual, Levinas surge como médico filosófico e moral. Com ele, ao que parece, nasce uma nova fase da fenomenologia que, no sentido mais amplo, começa com Husserl, passa por Scheler e é transformada por Heidegger.

Levinas sempre reafirmou seu débito para com a fenomenologia e, no que toca ao movimento fenomenológico, prestou assistência *como um cirurgião* ajuda seus pacientes. Agudamente o cirurgião reconhece quando um processo típico falha, e, se o erro é persistente, não é devido a uma mera coincidência. Com base nesta visão, demandando uma revisão radical, ele é cuidadoso para não cortar tecidos e órgãos, evitando o sacrifício do paciente, oferecendo a este a possibilidade de se renovar e continuar a viver. O que for vital deve permanecer, mas o que for nocivo ou vicioso deve ser retirado. O bisturi deve se aprofundar cada vez mais, cuidadosamente, mas por vezes tomando de assalto o que, em grande parte, sempre esteve aí operando: para fazer uma nova vida com a sua própria, a cirurgia é uma

doação de si (STRASSER, 1978, p.383-384).

O *radicalismo da operação* que faz Levinas, a implacabilidade e consistência do seu compromisso não deixam nada a desejar, nada remanescente. O "cogito ego", como o ponto de partida da redução transcendental-fenomenológica, permanece como um acesso à vida da consciência pura, que tira a vítima da cirurgia no estágio da intencionalidade constituindo o mundo; remover o ego-cogito é insignificante. Por outro lado, o processo do ser que, sendo transformado na adversidade, torna-se paciência, proximidade e substituição; este é o coração do paciente, o qual se tem de preservar a todo custo e fazer bater com vigor (STRASSER, 1978, p.383-384).

Conclui Strasser, explicando-se:

O autor [Strasser] fez com que a aparente anti-fenomenologia de Levinas se tornasse objecto de uma investigação. Ele tentou mostrar que estes momentos de "anti-fenomenologia" são o preço que deve ser pago para o surgimento de uma nova fenomenologia, de um novo estilo de filosofia fenomenológica. Presumivelmente, a actualidade de Levinas é aqui implantada: ele possui um olhar fenomenológico tão original, através do qual, percorrendo diversas variáveis, expandiu a fenomenologia acrescentando-lhe uma dimensão de profundidade. Isso deve ser considerado como sua realização filosófica real. (STRASSER, 1978, p.384)

Vemos aqui uma constatação interessante e uma provocação fecunda: os momentos de aparente "anti-fenomenologia" em Lévinas são o preço a se pagar, no processo de "radicalização/alargamento da fenomenologia", por um "novo tipo de fenomenologia". E, assim sendo, esse aprofundamento e transformação fenomenológicos, com todas as suas consequências e influências, dão prova da grande contribuição filosófica da filosofia levinasiana.

1.3.2. A Interpretação de Drabinski

John DRABINSKI, na obra *Sensibility and Singularity: the problem of phenomenology in Levinas* (SUNY, 2001) insiste na filiação de Levinas à fenomenologia e de seu impulso lúcido de radicalização e exploração de suas possibilidades ocultas.

Segundo Drabinski, as categorias fundamentais do pensamento levinasiano são: *sensibilidade e singularidade*. Lévinas procura fazer uma defesa da significação ética da singularidade através de um resgate da sensibilidade como campo de gênese da subjetividade.

No diálogo desde e com a fenomenologia, Lévinas parece, na maior parte das vezes,

mais próximo ao segundo Husserl (da fenomenologia genética) do que de Heidegger, se bem que a presença da abordagem heideggeriana de ST é fortemente detectável. Porém, a interlocução progressivamente cede lugar à radicalização.

Para tal, a filosofia levinasiana faz recurso a um aprofundamento da redução para captar a estrutura de fundo da noção central da fenomenologia husserliana: a intencionalidade. A noção básica da intencionalidade implica uma certa *relacionalidade*, uma maneira de entrar em contato e “orientar-se para” que pressupõem a *condição sensível* antes de se desdobrar na posse intelectual, do objeto, ou practognósica, da coisa.

Significação é relação e relação é uma maneira de se expor, de sentir-se em contato antes de compreendê-lo. Entrar em contato pressupõem a *alteridade* dos termos, pois só se relacionam por serem diferentes; mas a diferença só é acessível a medida que afeta a identidade que, por sua vez, se diferencia. Essa condição de afetabilidade e alteração, é a *sensibilidade*; é ela que confere, simultaneamente, *singularidade* e suscetibilidade aos entes, condicionado toda relacionalidade, isto é, toda significação.

Quanto ao problema da relação de Lévinas com a fenomenologia, existem interpretações que enfatizam a “continuação/extensão” e outras que destacam a “ruptura/superação”. Drabinski defende que há uma “radicalização” e uma “perversão”, talvez “sensualística”, da fenomenologia; mas legitimada pela própria fenomenologia.

Uma questão certamente se impõem: o pensamento levinasiano é um “suplemento à fenomenologia” ou uma “superação da fenomenologia”? (SeS, p.1-12)

Drabinski opta por uma terceira via, apontando a relação entre fenomenologia e intencionalidade, bem como o caráter aberto e radical do projeto fenomenológico:

Fenomenologia nunca foi um sistema. Ela sempre foi um método, e um submetido a constantes reajustes. O projeto husserliano de uma filosofia primeira almejou, não à firmes fundações, mas a uma tarefa infinita de purificação das descrições de todas as suas pressuposições metafísicas. Fenomenologia é, em certo sentido, nunca fixada. Auto-crítica é coextensiva à prática do método. Este estabelece a análise intencional descritiva, com todas as suas complexidades levadas em conta, em sua completude, de nossa presença no mundo (...) Intencionalidade é importante para Lévinas simplesmente porque ela nos coloca em contato sensual com as materias descritas (DRABINSKI, p.6) – [Tradução nossa]

A intencionalidade implicaria, portanto, “contato sensual”, concretude, proximidade

significativa, relação irreduzível. “O contato, essa irreduzibilidade da relação, revela os horizontes (insuspeitos) com os quais a filosofia levinasiana trabalha” (SeS, p.6)

A análise intencional é busca do concreto, o qual revela relações irreduzíveis, horizontes insuspeitos implicados no nosso contato sensível com a realidade. O caráter “insuspeito” dos horizontes mais profundos de nossa existência encarnada pode trazer, em sua descrição, um conjunto de encontros surpreendentes, que irrompem e interrompem, modificam e reorientam experiências aparentemente típicas (SeS, p. 6-7).

Trata-se de reconstruir o acesso a esses encontros radicais e, portanto, fundadores, no sentido de *dados doadores originários* ou facticidades condicionantes. “O método fenomenológico, nas mãos levinasianas, é transformado numa maneira de dar conta desses encontros, com toda a devida altura e peso, de seu sentido de disrupção, surpresa e interrupção” (SeS, p.6).

Para tal, Lévinas passa a se debruçar com insistência crescente no Problema da Gênese: “Como o sentido emerge de nosso contato sensível com o mundo?” (SeS, p.9)

Enquanto fenomenologia genética, a análise intencional passa a operar como desconstrução e desmantelamento (*abbau*), isto é, uma deformalização, um “pôr em contato” com os acontecimentos que presidem a *gênese do sentido* enquanto orientação primeira da subjetividade em seu estado nascente (p.9).

Contra certa tendência de idealização e de ontologização das descrições fenomenológicas básicas, Lévinas irá promover uma *sensibilização da fenomenologia* àquilo que está na sua base, mas desafia seus limites internos. Portanto, devidamente *deformalizada* – segundo uma deformação coerente ou uma abertura tensional – a fenomenologia, “posta em contato com a sensibilidade do rosto, é suficientemente sensível à intriga ética do inter-humano” (SeS, p.10).

A abordagem levinasiana é fenomenológica em seu espírito e sem seus conceitos operativos fundamentais. Mesmo quando radicaliza e transforma o método, permanece fiel à sua missão fundamental. Não é, portanto, pós-fenomenológica (SeS, p.9-10).

Claro que Drabinski está atento às polêmicas em torno da filosofia levinasiana, que vão desde a proximidade fenomenológica (Drabinski, Murakami, Strasser) até a superação pós-fenomenológica (Sparrow, Janicaud, Féron).

Todavia, para Drabinski, a Filosofia Levinasiana permanece uma *radicalização* da Fenomenologia Genética, um modo de repensar a “gênese do sentido”, sob a forma de uma

pergunta subversiva: “o sensível pode significar outramente?”

E Lévinas nunca é leviano ou preguiçoso nessa árdua tarefa, pois seu trabalho implica, nas suas próprias palavras, de uma longa frequentação do texto husserliano e heideggeriano. Mas é com o mestre morávio que Lévinas mantém uma dança filosófica mais apaixonada e incisiva. “A fenomenologia husserliana é o problema do trabalho filosófico levinasiano. Tanto no sentido de algo a ser superado quanto no sentido de algo a ser estendido” (SeS, p.9).

Lévinas está sempre em constante releitura e longa frequentação dos textos husserlianos, sobretudo daqueles que tratam da *fenomenologia genética*. Repensar o problema da *gênese do sentido* de modo diferente é uma constante no esforço levinasiano de revisitar Husserl. Esta problemática se estabelece, amplamente, dentro da *questão da sensibilidade* e, ultimamente, Lévinas irá transformar essa presença sensual no mundo num senso legitimado de *singularidade*, tanto do outro quanto do eu, eis o *sentido do ético* (SeS, p.9-10).

Assim, a *etapa fenomenológica* do pensamento de Lévinas é condição necessária à sua *etapa ético-metafísica*, ambas entrelaçadas num único projeto ousado. “A fenomenologia é o ponto de acesso e o termo de justificação da filosofia primeira levinasiana, a ética” (SeS, p.12).

A questão crucial e tema transversal para Lévinas é a *subjetividade* – seu sentido e sua origem. E isto faz com que o trabalho levinasiano comece com questões perturbadoras, tais como: quem sou eu diante do outro? Qual é o meu lugar no mundo? Como surgem o eu e o outro e sua relação? (SeS, p.12).

A reelaboração levinasiana da fenomenologia implica colocar a fenomenologia em *tensão* consigo mesma, desdobrar o enigma da sensibilidade como *condição e limite* do fenomênico e, destarte, promover uma espécie de *fenomenologia sensualisticamente pervertida*, cuja perversão é legitimada pela própria fenomenologia. Nas palavras de Drabinski:

Lévinas inaugura um novo estilo de fenomenologia... que consiste na explosão dos horizontes fenomenológicos através da própria fenomenologia. Lévinas coloca a fenomenologia em tensão com ela própria e desenvolve sua própria posição fenomenológica sobre esta tensão. Assim a centralidade da fenomenologia na obra de Lévinas deve ser enfatizada. Esta ênfase é o locus da reelaboração levinasiana dos horizontes husserlianos, cuja documentação faremos. O enigma da sensibilidade produz o poderíamos chamar de uma fenomenologia transcendental sensualisticamente pervertida. A nuance decisiva é aqui que esta perversão é autorizada pela própria fenomenologia que ela perverte. Esta autorização possui características multifacetadas, todas elas vindo a marcar as fases do constantemente renovado debate levinasiano com Husserl” (DRABINSKI – SeS, p.14) - [Tradução

Como a fenomenologia pode autorizar sua própria perversão ou radicalização?

Lévinas vai radicalizar as análises da fenomenologia genética mediante a reativação e aprofundamento das temáticas da corporeidade, da temporalidade, da alteridade e da intersubjetividade. Tratar-se-á de resgatar o *campo sensível* desde o qual se dá a *gênese da subjetividade* como *proto-impressão de si* – temporal e corporal, agora e aqui originários – atravessada por uma *alteração de si* e por uma abertura à alteridade (DRABINSKY, p.33-81).

A revalorização da *sensibilidade* como campo de gênese da *subjetividade* permitirá reconstruí-la como não-indiferença, suscetibilidade, relacionalidade, responsividade, hospitalidade e responsabilidade. Só um ser sensível é apto a acolher e a responder (DRABINSKI, p.129-206).

1.3.3. A interpretação de Richir e de Depraz

O projeto richiriano parte de uma retomada da questão da gênese na fenomenologia, refundando-a partir de uma nova compreensão da sensibilidade e da imaginação. Ele vai introduzir noções novas tais como “instituição simbólica”, “instituição fenomenológica”, “estrutura arquitetônica”, etc.

O discurso richiriano é fundamentalmente imanentista, sendo a transcendência incorporada em graus no seio de uma experiência modificada pela imaginação e pela fantasia, o experiencial já modificado pelo virtual e pelo simbólico condicionado pela própria experiência indo além de si mesma. A inspiração de Richir é sobretudo merleau-pontyana e matizada pela Husserliana XXIII; não obstante, está ciente da importância do pensamento levinasiano, dedicando alguns importantes textos e várias menções ao inquietante lituano.

Um dos textos clássicos de Richir sobre Lévinas aparece nos *Cahiers de L'Herne*, N° 60, sob o título *Phénomène et Infini* (p.241-261). Nas densas páginas deste pequeno ensaio richiriano, o comentador percorre os temas da fenomenologia e de sua interrupção ética, a relação entre essência e diacronia, temporalidade e infinição, o enigmático e o fenomênico, finalizando com uma discussão acerca de um possível “sublime” levinasiano.

Conforme Richir, a relação de Lévinas com a fenomenologia sempre foi de frequência íntima, indo desde uma *apropriação* dos gestos fundamentais que a definem até

uma *radicalização* redefinidora de suas orientações. A filosofia levinasiana questiona radicalmente, por um lado, toda a obra heideggeriana e denuncia certo ultraje que ela havia cometido contra a obra husserliana. Por outro lado, Lévinas critica certos aspectos idealistas da egologia transcendental mesmo que, numa espécie de revanche póstuma de Husserl através de Lévinas, a fenomenologia husserliana é revisitada em suas possibilidades de *reabilitação da subjetividade* como algo irreduzível à mundaneidade e, de certo modo, como implicando uma gênese anterior à intencionalidade mesma (HERNE, p.241)

Todavia, não se trata de dizer, facilmente, que Husserl tenha sido um “precursor” de Lévinas ou que Lévinas tenha sido “aluno” de Husserl, posto que, se Lévinas foi “discípulo” de alguém, em filosofia, ele o foi da fenomenologia inteira. Essa advertência de Richir, vêm acompanhada de um esclarecimento. Se a filosofia levinasiana consiste de uma *reabilitação radical da subjetividade* – no espírito husserliano – ela o faz segundo tratos de análise “formalmente” heideggerianos, como deslocamentos semânticos que captam, por trás de uma experiência típica, um *acontecimento* fundador e uma *modalidade* existencial/relacional determinativa do sentido (HERNE, p.241-42).

Claro que, radicalizando Husserl contra Heidegger e este último contra si mesmo, Lévinas procura fazer passar da dimensão da experiência enquanto presença (*ego, dasein*) para a experiência de/enquanto alteridade, trazendo uma sensibilidade inteiramente nova da ética e, numa iteração hiperbólica, fazer passar do “ser” ao “outramente-que-ser” (*autrement-que-être*, mais do que um hipostático *sur-être*), numa diferença em fluxo de transcendência basilado numa sensibilidade ética (HERNE, p.241-42)

Lévinas teria *meditado* profundamente a fenomenologia e mesmo quando as fontes judaicas de seu pensamento irrompem, elas são reconduzidas à certo procedimento de *buscar o significativo no vivido*, o sentido operante na concretude das experiências. Não obstante, Lévinas estabelece uma cruzada contra certas “evidências” e certas “consequências” heideggerianas, desconfiando do primado da ontologia e desconfiando que a poética do ser esconda perigosas irresponsabilidades. Ainda assim, a filosofia levinasiana reivindica o espírito da filosofia husserliana enquanto fenomenologia, como análise intencional recuperando as *relações significativas* de base, como restituição das noções aos horizontes de seu aparecer, como desabsorção do olhar de seus objetos, como explicitação das dimensões implícitas que operam sob a aparente correlação ou estagnação do sentido em objetualidade (AE, p.230-31, HERNE, p.242).

A fenomenologia, porém, ao ser buscada é radicalizada, conduzida a seu limite e então complementada. A radicalização vai buscar na experiência uma significação ética que precede a pragmática e a apofântica, que “interrompe” a correlação e “instala” uma *orientação* transcendente a partir da *tensão* diacrônica³¹. Se a essência é sincronização, então o além-da-essência que a ética indica é diacronia e anarquia, marcas da *sensibilidade* posta em relação com a *alteridade*. Sensibilidade e alteridade ambas portam uma questão sobre a gênese da subjetividade, o *enigma da ipseidade* (HERNE, p.242).

Uma das teses fundamentais de Lévinas quanto à fenomenologia seria, segundo Richir, que o fenômeno consiste numa permanência (*stase*) do mesmo (*idem*), mesmo em seus desdobramentos temporais (*ek-stases*), identificação na diferenciação, ressonância do instante formando um campo estável em meio ao fluxo diferencial. O que é identificado pode ser nomeado, mas tal identificação pressupõem uma temporalização. O tempo no qual “o que é” pode ser “dito” é o presente, a coordenação sincrônica dos instantes em torno de um centro identificador, polo ativo de um processo correlativo, retenções e protenções como ecos imediatamente passados e futuros de um presente que se alarga. Haveria aí uma tautologia imanente, onde o conteúdo sensível ganha forma e é compreendido em sua essência, onde a vivência é representada e a sensibilidade se faz ideia numa intuição, onde o imprevisível se faz projeto numa antecipação apropriativa (HERNE, p.242-244)

Entretanto, Lévinas parece identificar na fenomenologia uma ponta de lança capaz de penetrar mais profundamente na fenomenalidade revelando: i. Por trás do registro ontológico a irredutibilidade do egológico; ii. Por trás do egológico um campo alterológico. Ou seja, nem toda relação é compreensão do ser e identificação; o Si não se reduz ao Ser; o polo ativo se assenta sobre um fundo passivo.

No campo hilético³² da pura sensibilidade antes da atividade noética, na passividade da impressão originária, no fluxo temporal subjetivo, há afecção e alteração, uma encarnação da significatividade numa materialidade que se sente e por cujo sentir tudo é trazido à baila e instituído (HERNE, p.244-45).

31 Se a temporalidade é a forma pela qual a consciência se apreende em seu fluxo e, pari passu, escapa a si própria e se transcende, se altera, pode-se descrever a *temporalização como subjetivação: gênese da subjetividade* no tempo e como tempo. Tal temporalidade enquanto “se apreende” é *sincrônica*, harmonização, e, por outro lado, enquanto “se surpreende”, é *diacrônica*, alteração.

32 A matriz sensível do fluxo passivo dos dados puramente vividos – *hylé* (matéria) – que precede a configuração intencional que anima o dado dando-lhe uma direção e apreendendo-o na abertura de um horizonte, intuição realizada e vivificada por uma intenção – *morphé* (forma). *Noesis* – ato intencional doador de sentido ou atenção estruturadora – e *Noema* – correlato intencional que confirma, intuitiva ou imaginativamente, a sinalização intencional ou o gesto atencional.

Nas palavras de Richir:

A grandiosa força da reversão levinasiana, que nos convida à reler Husserl em seu espírito, atentos ao paradoxo no qual ele “situa” a subjetividade na passividade e não mais, como foi dito classicamente, na atividade. Se o sujeito se sustenta, é pela sensibilidade que o faz, e não pela inteligibilidade que traz. É pois sua sensibilidade ou sua passividade que forma sua irreduzível singularidade, e é ela mesma que a impede de se esquecer ou de se perder na tautologia do tema ou na ressonância do Dito (HERNE, p.244) – [Tradução nossa]

Neste momento do texto Richir faz uma pausa na análise e problematiza o discurso levinasiano. Se por um lado, concorda com Lévinas que é preciso romper com a maneira tautológica com que, muitas vezes, Husserl e Heidegger concebem a fenomenalidade; por outro lado é questionável que, para reverter a tautologia, se deva abandonar o registro da fenomenalidade (HERNE, p.245)

Richir entende que Lévinas interpreta a passividade radical como algo irreduzível ao fenômeno e, portanto, anterior ao ser que se mostra no aparecer, tornando-se, assim, a porta de entrada do excedente/transcendente ou campo de produção do outramente-que-ser. Sem embargo, é possível questionar se a passividade irreduzível da sensibilidade não poderia ser ela mesma parte integrante da fenomenalidade, no sentido de um alargamento e aprofundamento dessa noção. Ou seja, é importante saber se a fenomenalidade dos fenômenos não residiria precisamente em sua não-tautologia, em sua *inadequação à si*, em sua temporalização como diferenciação, em sua *distorção originária* ou em sua *tensão* irreduzível, a partir da qual o Dizer (*Dire*) é sempre em excesso ou em falta com relação ao Dito (*Dit*), num empuxo tensional que o remete “aquém” e “além” daquilo que se mostra ou tematiza (HERNE, p.245)

Nessa interpretação richiriana, a tautologia não viria tanto, contrariamente a certos indicativos husserlianos e heideggerianos, da fenomenalidade dos fenômenos mas, principalmente, da essência, isto é, de uma estabilização da experiência mediante a linguagem, de uma instituição simbólica. Assim, a tautologia (repetição do mesmo) poderia ser corrigida por uma alterologia (prosseguimento do/no outro, momentos de alteridade), distinguindo os níveis de *instituição* e os *instituintes* implicados na experiência (HERNE, p.245-46).

Aqui entram em cena algumas categorias elaboradas por Marc Richir, as quais ele aplica numa reinterpretação de Lévinas, em contraponto parcial ao mesmo. Tais noções-chave

são: 1) Inconsciente – a.Fenomenológico, b.Simbólico; 2) Evento Instituinte; 3) Instituição – a.Fenomenológica, b.Simbólica; 4) Sublime Fenomenológico.

O *inconsciente fenomenológico* seria o campo da experiência onde esta ultrapassa ou retrocede o limite da intencionalidade, rompendo, assim, por sua *an-arquia* (ausência de causa/princípio identificável ou passado recuperável) impicando *in-finição* (abertura não-teleológica, como futuro imprevisível), os quadros da idealidade. Esta afetividade não-intencional seria uma proto-temporalização do imemorial/imaturo, ao nível da terminologia levinasiana, onde o Dizer se inscreve e opera. Esse passado não recuperável pela memória – *immémorial* – e este futuro nunca suficientemente acabado – *immature* – traduzem a sensibilidade originária como passividade radical aquém da consciência intencional, mas que comporia, mais conforme Richir do que segundo Lévinas, uma profundidade de base do fenomênico, seu nível inconsciente (HERNE, p.246).

Sobre ele se estabeleceria uma primeira instituição de sentido, mas ainda não totalmente consciente, mais operatória que temática, produzindo uma segunda camada chamada *insconsciente simbólico*.

O *evento instituinte* seria um acontecimento, encontro ou relação que introduziria um sentido estruturando o campo subjetivo de modo a abrir caminho do inconsciente para o consciente, do não-intencional para o intencional. Nesta ocasião, o *instituinte simbólico* surge como o “lugar não-localizável”, a utopia (*u-topos*) instauradora que abre, no ser, a ordem-do-sentido permanecendo, contudo, um operador inaparente. Em Lévinas é o encontro inter-humano que se inscreve na sensibilidade e abre o significativo (HERNE, p.246-7)

A *instituição fenomenológica* seria a primeira configuração de significações nativas, constituindo um solo de referências primárias ou mundo-da-vida (*lebenswelt*). A *instituição simbólica* seria o estágio de estruturação do significativo a partir da linguagem e onde já se estabelece o *topos*, o lugar privilegiado de interpretação e tradução das significações originárias. Teríamos aqui a emergência de um mundo-de-significados (*sinnwelt*). A partir de um Dizer encarnado na sensibilidade, e pressupondo a estrutura diacrônica de relacionabilidade com o outro, se desdobram os Ditos de todos os sistemas possíveis os quais, contudo, não fundam nem esgotam o significativo – conforme a leitura richiriana de Lévinas (HERNE, p.246-47).

Contudo, a passividade não-absorvível do sujeito não seria somente, segundo Richir, um fundo enigmático irreduzível à fenomenalidade, mas uma extensão profunda do campo

fenomênico, sua raiz inconsciente, por assim dizer.

Richir, vai mostrar que a recusa levinasiana da ontologia passa por uma proto-ontologia antes de se afirmar, enquanto ética, como uma trans-ontologia (p.246-48/50-2). A própria fundação do sentido de humanidade vai pressupor, no percurso levinasiano uma reelaboração de categorias ontológicas diversas, levando-as ao limite. De *Da Existência ao Existente* (1947) à *Outramente que Ser* (1974), passando por *Totalidade e Infinito* (1961), Levinas irá retrabalhar noções como hipóstase e diástase, recorrência e transcendência, alteridade e ipseidade, passividade e atividade, até chegar às noções desafiadoras de substituição, vestígio e eleidade (p.248-253). Todavia, permanece a pergunta sobre o estatuto da fenomenologia em relação à ética, se ela seria ou uma “instituição primária” ou uma “instituição secundária”, se a ética seria o *limite subversor* ou o *complemento fundador* da fenomenologia (p.246)

A análise richiriana vai apontar, em Lévinas, para uma fidelidade maior à inspiração husserliana que à heideggeriana, seja por sua preocupação com o problema da gênese da subjetividade e do significativo, seja pela recusa de uma “metafísica da essência”. Além disso, Richir concorda com a crítica ao tautologismo mas, diferentemente de Lévinas, prefere ater-se a uma ampliação aprofundadora do fenomênico ao invés de rompê-lo na evocação de um enigmático.

Desdobrando uma releitura de Lévinas, a partir de sua visão nova de fenomenologia, Richir propõe que a diferença ou distância experienciada entre o *instituinte simbólico* e a *instituição simbólica* no momento em que o *evento fundador* atinge o âmago *não-intencional*, essa defasagem entre o fenômeno e o infinito, esse “*vestígio sobre o vestígio*” de um passado imemorial, renascimento do Dizer no reviramento do Dito, eco de si na resposta transcendente, esse “grão de loucura” entre o *apeíron* (*il y a* – mau infinito, o indeterminado material, na mania do horror-insônia, o mal-de-ser) e *Deus* (*illéité* – bom infinito, o superdeterminativo transcendente, no entusiasmo ético da responsabilidade, o Bem outramente-que-ser); esse rastro em defasagem entre o não-sentido e o sentido, o enigmático transvasando o fenomênico, deslocamento utópico, “Deus vindo à Idéia” fazendo “todo o sentido” como que “à beria da loucura” – Richir chama a isto, a esta desmedida sentida, de *sublime fenomenológico* (HERNE, p.253-60)

Seguindo os ecos kantianos desse termo, Richir elogia Lévinas por ter percebido que, no seio mesmo de uma radicalização da sensibilidade, o enigma da humanidade, do humano

enquanto significativo, está em revelar na subjetividade um sentido que vai “mais-além” do mundo, como um *infinito* que surge como “finalidade fora da totalidade”. O *sublime* estaria então entre a “selvageria” do inconsciente, no indeterminado do *apeiron* ou na anarquia do sensível, e a “desejabilidade” do infinito anunciado pelo *visage*, vivenciado como *trace*, aberto pela relação com outrem.

Tratar-se-ia, então, como finalizará Richir, de um “lugar especulativo complexo”, articulado como intervalo e como redobramento dos “mais-além/mais-aquém” (*au-delà/en-deçà*), onde não se deve mais proceder à uma arremetida ingênua às coisas, mas onde os fenômenos limites – eles também infinitos em sua indeterminação ou superdeterminação – do *apeiron* como ser selvagem ou alteridade da *phýsis*, e do *infini* como sentido da alteridade pessoal enquanto transcendência *meta-phýsica*, revelam uma *tensão* que anima a subjetividade desde sua gênese. A vida seria constituída por essas tensões, entre obsessão e liberdade, entre ipseidade e alteridade, arraigadas na *sensibilidade nativa* como *passividade radical*, como passado imemorial, nunca esgotado para ser medido, nunca amadurecido para ser colhido e pôsto numa caixa. Talvez aí estaria aquilo que confere peso ao mundo e ao humano, articulando consistência e abertura, insistência e orientação (HERNE, p.259-60)

Três elementos aqui são importantes de destacar: 1. A crítica à concepção tautológica ou essencialista do fenomênico; 2. A radicalização na direção de uma fenomenologia alterológica ou não-tautológica; 3. O resgate da sensibilidade como condição nativa do sujeito enquanto passividade radical ante-predicativa, inessencial, anárquica.

Dois dos intérpretes-chave de nosso estudo seguem de perto as considerações richirianas. Tanto Y. Murakami quanto N. Depraz são influenciados por Richir, sendo este considerado, por muitos, o refundador da fenomenologia na França, sobretudo após a publicação da *Husserliana* XXIII. Murakami assume os conceitos de “instituições de sentido” e de “relação arquietônica” entre elas. Depraz vai seguir as pistas de uma fenomenologia não-tautológica, isto é, uma filosofia do vivido enquanto alterologia.

Natalie Depraz se debruça sobretudo no problema da fenomenologia genética e suas consequências filosóficas como, por exemplo, o estatuto de um empirismo transcendental na base do projeto fenomenológico. Isto é trabalhado em “*A Lucidez do Corpo*”, em que, entre Husserl, Lévinas e Merleau-Ponty, vai explorando as características de alteridade, fluência, plasticidade, transparência, difusividade, relacionalidade e generatividade da encarnação subjetiva. A questão da imanência mergulhada na condição sensível e a função da alteridade, conduzem a repensar, na obra “*Transcendência e Encarnação*”, o estatuto da intersubjetividade em Husserl a partir da noção levinasiana de alteridade-a-si como elemento fundamental da condição sensível, isto é, a corporeidade relacional.

Neste sentido, Natalie Depraz em sua obra *Transcendance et Incarnation* [TeI] afirma: “A fenomenologia é a elucidação exemplar da *questão da alteridade*” (TeI, p.40).

A fenomenologia não é subjetivismo, tampouco um idealismo ou um realismo ingênuo. Redefinir a fenomenologia em termos de *alteridade* é pensá-la, para além da *egologia*, em termos de **alterologia**. Significa redefinir a fenomenologia não só pela *questão do ser*, mas antes pela **questão da carne** (*chair, leib*).

Depraz propõe discutir e compreender Husserl através da interlocução com Lévinas, Merleau-Ponty e Heidegger. Ela parte da análise do **estatuto da intersubjetividade** em Husserl, pondo em ação a hipótese de redefinição e estruturação da fenomenologia a partir da alteridade, segundo a via genética husserliana (TeI, p.23-24).

A *alterologia* implica uma *fenomenologia do sensível* que integra as análises fenomenológicas da alteridade e da corporeidade, oferecendo uma base para uma “metafísica fenomenológica” (TeI, p.335).

Por exemplo, nas “Meditações Cartesianas” (MC) é apresentada uma “fenomenologia estrutural do outro”. A “Parte I” de *TeI* é uma análise das MC. Depraz debate a posição levinasiana de TI que afirma que a posição husserliana na 5ª MC faz prevalecer a objetivação ou o representação do outro sobre o caráter sensível e afetivo da associação inter-subjetiva (TeI, p.28).

Porém grande parte da inspiração para a posição ou leitura assumida em *TeI* sobre Husserl provém de Lévinas, como, por exemplo, a noção de uma “alteridade a si” (heterogeneidade originária da carne, inquietude, não-coincidência consigo) como o que possibilita ou abre a “relação com outrem”.

Na “Parte II” de *TeI* é abordada a *Fenomenologia Genética da Alteridade* como fio-

condutor para uma “metafísica fenomenológica” de inspiração levinasiana, mas de enraizamento husserliano. Também é tratada aqui a relação entre alteridade interna, atenção imanente e relação intersubjetiva.

Segundo Depraz:

Lévinas explora... a **estrutura de diferenciação**... na esfera da imanência, portanto, volta sua atenção sobre uma alteridade que não é a de outrem, mas que opera no seio da imanência produzindo a brecha necessária à experiência possível de outrem... É essa a intuição que vamos seguir (TeI, p.278/242) – [Tradução nossa]

Além disso ela mostra a importância de se aprofundar a “Via da Psicologia” na orientação genética da fenomenologia (TeI, p.37), via análise da imaginação e da memória, etc, para se encontrar o campo das significações primeiras. Este movimento descritivo parte da imanência para descobrir a *transcendência constitutiva* da subjetividade, pois ao invés de todo processo de exteriorização,

nós praticamos uma espécie de ‘recoo’ regressando à ordem da origem, uma forma de *imanentização*. (...) Tal é a hipótese vetorial: *buscar a alteridade* não ‘fora’, mas ‘dentro’, sem que esse ‘dentro’ seja redutível a uma interioridade, a uma pura reflexão subjetiva nem a uma imanência da consciência fechada sobre si mesma (TeI, p.23) – [Tradução nossa]

O interessante aqui é notarmos que Depraz não só reconhece em Lévinas uma fenomenologia não-tautológica, como também atribui a ele uma percepção fundamental da estrutura alterológica da experiência, isto é, a *alteridade-a-si* como noção chave para a compreensão da corporeidade, temporalidade, intersubjetividade e todo modo de relacionalidade constituinte do sentido. Nisto, ela situa Lévinas no núcleo temático da fenomenologia genética, mesmo que o discurso depraziano aqui enfatize a imanência ao invés da transcendência.

Em outra obra, *Lucidité du Corps* [LdC], Depraz reconhece os méritos levinasianos no tocante à busca por uma sensibilidade pura, não-objetivante, seguindo os registros sensoriais do tato, olfato e paladar, e os afetos do prazer e da dor, para revelar a inter-sensorialidade (*sin-esthesia*) sobre uma matriz de meta-sensibilidade (*hiper-esthesia*). Tudo isso num esforço de explicitação das dinâmicas de subjetivação por trás da objetivação, situando novamente, ao menos parcialmente, Lévinas no laboratório da fenomenologia genética e na zona do

empirismo transcendental (LdC, p.25-37)

1.3.4. A interpretação de Murakami

Murakami, apropriando-se de Richir e contra Janicaud, defende que Lévinas é antes de tudo um fenomenólogo, e que a fenomenologia é uma “instituição primária” no projeto levinasiano, sobre a qual se assenta a “instituição secundária”, isto é, a ética.

Assim, a ética, como filosofia primeira, depende do acesso legitimante, ou seja, fenomenológico, ao campo de experiência do qual emerge e no qual se assenta.

A questão da subjetividade, em relação com a alteridade e implicada na intersubjetividade, é definida por sua *condição sensível relacional*. O estatuto filosófico dessas relações e de seu campo precisam ser esclarecidas no cruzamento do aporte fenomenológico com o aporte metafísico (ético).

Em sua obra *Lévinas Phénoménologue*, Yasuhiko Murakami coloca imediatamente, como um desafio, a seguinte questão: qual o estatuto da fenomenologia no pensamento levinasiano? (p.9).

Murakami se coloca em franca oposição à Janicaud e o faz conduzindo uma leitura da filosofia levinasiana sob o teto de um declarado “clima richiriano”. Não obstante, o que grita é a pergunta: Lévinas é fenomenólogo?

A resposta dada pelo intérprete nipônico afirma que Lévinas não ultrapassa a fenomenologia em proveito da ética, nem a ética é uma mera conseqüência da radicalização da redução fenomenológica.

Lévinas é fenomenólogo do começo ao fim de sua carreira e o aspecto ético-metafísico de seu pensamento se assenta na radicalização da *fenomenologia do sensível* e na *transposição ética* do vivido não-intencional. Assim, a ética é apenas o tropo adequado para os sentidos liberados pela análise fenomenológica radicalizada. Os aspectos ético-metafísico e fenomenológico estão interligados numa espécie de “relação arquitetônica” que é preciso determinar.

Tal **Relação Arquitetônica** (MURAKAMI, p.11-13) é concebida a partir da obra de Marc Richir nomeada *L'Expérience du penser* (J. Millon, 1996) e compõe-se de dois elementos: i. Coerência Arquitetônica (Kant) + Transposição Arquitetônica (Richir). Assim, poderia ser descrita sob dois pontos de vista:

1) Ao Modo Kant: relação harmônica entre cada momento num sistema filosófico, a saber, os momentos fenomenológico (instituição primária) e metafísico (inst. secundária). Isto confere “coerência arquitetônica” ou unidade ao pensamento;

2) Ao Modo Richir: busca ou investigação (“tetônica”) da origem fenomenológica (“archi-“) ou gênese do sentido na vivência subjetiva. Busca da forma particular de estruturação entre cada momento/região fenomenológica no interior de um “campo de vividos”. *Relação de sentido necessária entre vividos* em que o sentido de um é determinado por ou transposto para o outro, segundo certo modo de co-doação ou co-gênese. Este “salto significativo” entre campos vivenciais ou “deformação coerente” (expressão merleau-pontyana) é denominada “transposição arquitetônica” em que o “trans-“ define tanto um ultrapassamento quanto o preenchimento de um hiato. Relação e diferença, relação na diferença, entre instituições simbólicas de sentido ou momentos-regiões dos vividos.

A análise levinasiana de Husserl é sutil e atenta (MURAKAMI, p.11). A força fenomenológica do pensamento de Lévinas não reside em sua crítica da fenomenologia, mas em sua apropriação, aprofundamento e transformação desta. Seu pensamento é uma radicalização do projeto husserliano da fenomenologia, atravessado pelas reflexões de Heidegger, mas já indo fundo em e além destes. Daí a orientação de Murakami: pôr entre parênteses o aspecto metafísico, para fazer ressaltar o aspecto fenomenológico.

O que é fenomenologia para Lévinas? Podemos elencar alguns elementos:

A) *epoché* como suspensão da crença ingênua do olhar preso ao objeto e *Redução* como aprofundamento do olhar reflexivo e reativação dos horizontes esquecidos que sustentam e orientam a “manifestação”;

B) “análise intencional” que descobre e reativa os horizontes ocultos, mas essenciais, da experiência humana. Tais horizontes de sentido ficam encobertos pelo olhar fixo no objeto ou no pensado, e, destarte, a reflexão fenomenológica vem despertar a consciência para o que ela esquece ou ignora, mas que sustenta e produz a significação/sentido. Restituição das

noções aos horizontes concretos de seu aparecer;

C) busca da gênese do sentido num vivido não-teórico ou pré-temático. Investigação do campo genético da experiência originária, isto é, pré-teórica e ante-predicativa (MURAKAMI, p.14-5). Descrições fenomenológicas enraizadas no vivido concreto e que, por vezes, significam na “ênfase” de seus traços constitutivos, isto é, na “hipérbole fenomenológica” que libera seu sentido ou promove a “transposição” ligando vividos diversos, mas implicados numa experiência específica;

D) Redução Hiperbólica como possibilidade radical da Redução Fenomenológica.

A *Teoria da Alteridade* só tem sentido quando aliada a uma *Teoria do Mundo Sensível*, uma vez que a inserção prático-sensível do **mundo-da-vida** precede e condiciona em parte a **relação com o outro**. A análise levinasiana se desdobrará num âmbito pré-ético e num âmbito ético. No primeiro, a descrição da alteridade dará conta de uma **alteridade interna** (não-coincidência, inquietude) – que se traduz concretamente como fome, fadiga, ou dor da condição corporal, heterogeneidade da carne – e a relação com a alteridade circundante (não exterior ou metafísica), seja ela, a alteridade fruitiva dos alimentos ou a alteridade anônima da materialidade ruidosa (*Il y a*).

Lévinas critica o primado do saber, do ontológico, do teórico e da representação que permaneceria em Husserl e Heidegger, apesar de todas as “sugestões opostas” que surgem deles (sobretudo Husserl) tais como: intencionalidades não-teóricas, *Lebenswelt*, corpo próprio e *leiblichkeit*, o acento fundamental sobre a situação fundamental do sujeito-existente ligado à temporalidade e à afetividade (FLORIVAL, p.198-224). Constata-se que Lévinas vai em direção às “sugestões opostas”, ou seja, da via genética da fenomenologia, radicalizando-as e descobrindo-lhes o teor ético-existencial e ético-metafísico (p.14).

A *Questão do Corpo* atravessa e reúne os três eixos da fenomenologia levinasiana (MURAKAMI, p.15-16): i. experiência do mundo; ii, experiência do outrem; iii. Instituição (simbólica) da subjetividade concreta.

Por “Instituição Simbólica” (MURAKAMI, p.15) se entende:

- 1) Conjunto, coesão, ou estruturação dos “sistemas” simbólicos;
- 2) Aquilo que aparece como o “já dado” ou “já constituído” dentro do processo

criativo e estável da “cultura”. É uma instituição, pois é “como” uma totalidade auto-suficiente e, nisto, serve para a manutenção e educação da subjetividade;

3) Opõe-se ao “selvagem fenomenológico”, ao “ser bruto” merleau-pontiano, ao que Lévinas chamará *apeiron* que engloba o elemento e o *Il y a*. Este é pré-natural, pré-cultural, exterioridade anônima que se revela nas situações de catástrofe, isto é, de dissolução das instituições simbólicas e de reviramento do mundo.

4) O “Simbólico Fenomenológico” equivale à hipóstase de segundo grau em que se constitui a consciência intencional e o mundo articulado pelo advento da linguagem; ela se assenta na hipóstase de primeiro grau que significa a ruptura com o anonimato a partir da “posição do corpo” (*Leib*), no aqui e no agora originário. O “Selvagem Fenomenológico” é atestado, enquanto anti-experiência, na situação de dissolução, decomposição e diferenciação. Equivale à diástase de primeiro e segundo grau em que a auto-diferenciação do idêntico se une à dissolução do campo simbólico e proto-simbólico.

Outro ponto importante é a diferença entre o **Si** e a **Subjetividade** (MURAKAMI, p.15), pois por uma exigência arquitetônica, há que se distinguir o “soi” e a “subjectivité” no interior do discurso levinasiano.

O **Si** é captado em dois momentos: 1º. O ponto-zero (aqui e agora originários) do *Leib*; 2º. O conjunto de vividos intencionais correlativos ao *Leibkörper*, isto é, ao sujeito intencional. O **Si** é a *ipseidade* que concerne às hipóstases e as diástases.

A **Subjetividade** é uma instituição simbólica específica e prévia às demais que suporta toda operação e vivência do **Si** e que dá unidade singular a cada pessoa. A Subjetividade é a distância com relação a **Si** e ao “vivido” do mundo, isto é, a “apercepção imediata” do **Eu** a **Si** que reúne transcendentemente a unidade de seu sentido. Ego transcendental ou Carne transcendental?

A obra levinasiana se apresentará – conforme Murakami – como uma **fenomenologia da facticidade** (inter-) humana fundada sobre a **corporeidade**. A *leiblichkeit* é o eixo-principal que integra as temáticas do mundo, da alteridade e da subjetividade. Lévinas opera uma *fenomenologia da sensibilidade radical* do sujeito nativo. Seu esforço constante é pôr entre parênteses a objetividade e operar uma redução à *dimensão do sensível puro*. Lévinas

parte das considerações husserlianas na *questão do tempo e do espaço* em sua relação com o *corpo vivente*. Além disso, ele põe entre parênteses a intencionalidade objetivante aprofundando este movimento até descobrir a subjetividade como *consciência não-intencional* (MURAKAMI, p.16-17)

Lévinas também põe entre parênteses a noção de *mundaneidade* segundo Heidegger. Faz isto através das noções fenomenológicas de *fruição* e de *elemento*. Aqui aparece também a temática do fracasso da experiência normal do mundo sensível, revelando o caráter psicótico-obsessivo do horror-insônia chamado *Il y a* (MURAKAMI, p.16-7).

Como a **questão do humano** atravessa o pensamento levinasiano e desde o início se conecta com a *questão do corpo*, pode-se afirmar que Lévinas faz uma **antropologia fenomenológica do sujeito sensível** que une a hermenêutica da facticidade com a análise genética, às quais conduzirá a uma metafísica ética que redefine o empirismo transcendental.

Na nota 18, pp.141-2, Parte II, Cap.1, de sua obra *Lévinas Phénoménologue* (2002), Murakami destaca os méritos e esboça críticas à Natalie Depraz. Ele se atém à obra depraziana *Transcendance et Incarnation* (1995). Depraz considera que o que permite a explicação fenomenológica da experiência do outro não é a própria relação com o outro em si. Segundo ela, é a *estrutura de alteridade* inerente à subjetividade transcendental que torna possível a experiência de outrem; chama-se **alteridade-a-si** esta estrutura que funciona como “guia” descritivo da experiência transcendental do outro (TeI, p.241). A alteridade-a-si primária é a alteridade da *hylé* (momento material afetivo da subjetividade transcendental) que pode equivaler, talvez, à materialidade anônima do *apeiron* como “outro” do Si (*il ya ≠ ipseidade*) ou momento de *auto-diferenciação* (TeI, p.251). A alteridade do espectador fenomenologizante (ego transcendental, campo reflexivo) em relação ao eu constitui a alteridade-a-si secundária. Para Depraz, essas duas “alteridades-a-si” constituem fenomenologicamente as *condições de possibilidade da entropatia*. Murakami, porém, discorda parcialmente dessa leitura.

Em primeiro lugar, Murakami destaca que quanto à alteridade da *hylé* ao *Si* (primária) há uma alteridade irreduzível do *apeiron* experimentada como “il y a”. Enquanto alteridades irreduzíveis, aquela da *hylé* e aquela de outrem possuem certa “afinidade”. Lévinas estava bem

atento a tudo isso. As duas alteridades são portanto bem articuladas e arquitetonicamente estruturadas. A confusão total dessas duas alteridades seria patológica como no caso da “mania de perseguição” em que a estranheza do exterior (elemental) é vivenciada como um outro ameaçador, onde a alteridade da matéria é identificada à do outro. Portanto, devemos distinguir arquitetonicamente a *alteridade da hylé* e a *alteridade de outrem*, porque há duas vias de instituição originária da subjetividade concreta (p.141-2)

Em segundo lugar, Murakami toca no assunto da alteridade-a-si em relação ao ego (secundária). Lévinas também estaria atento a isso. Mas se a *cisão* do Si e do sujeito está ligada à *questão do outro* (em que a ipseidade é algo como o eco da resposta incessante), é porque a subjetividade está *estruturada como diacronia*. Tal cisão (entre o eu e o si) não produz diacronia; isto assim se dá porque nós temos desde sempre a *experiência originária de outrem* (estruturada como diacronia). A alteridade de outrem provém da *infigurabilidade de seu Leib* que difere da *alteridade de meu Leib* próprio, isto é, difere da alteridade-a-si. O si e o eu se dão, apesar da alteridade-a-si, como unidade indissociável diante do outro (MURAKAMI, p.142).

A diferença entre consciência-de-si e alteridade-a-si é excedida pela transcendência-a-si. A noção de *alteridade inerente* é útil na medida que se distingue da auto-consciência e revela a *estrutura de diferenciação* que a *hetero-afecção* (revelação do outro) reestruturará ao modo de uma *transcendência-a-si* (estrutura de diacronia). Esta abordagem do pensamento levinasiano se dá no cruzamento de Murakami e Depraz.

Há, possivelmente, outro ponto de encontro. Depraz, na obra *Lucidité du Corps* (2001), defende uma radicalização da via genética como *dinâmica de desobjetivação* que revela a **carne** (*Leib*) como *campo de co-gênese do empírico e do transcendental* (LdC, p.205-27). Murakami chama *antropologia fenomenológica* da facticidade (inter) humana o método que descobre o *transcendental no empírico* e que tem como eixo principal a **questão do corpo** (*Leib*) atravessada pela **questão do outro** (LPh, p.15-19/227, nota 158/321-5)

1.3.5. A Interpretação de Schnell e de Franck

Alexander SCHNELL, em sua obra *En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité* (Vrin, 2010), abre suas reflexões sobre o pensador lituano com a seguinte questão: como conciliar o projeto de erigir a ética como “filosofia primeira” com o método

fenomenológico?

Schnell se apoia essencialmente em *Totalidade e Infinito* (1961), com excursões por *Descobrimos a Existência* (1940-1980), *Da Existência ao Existente* (1947) e *O Tempo e o Outro* (1948), e, através dessa análise, busca evidenciar, em Lévinas, uma fenomenologia sem fenomenalidade.

Haveria uma nova abordagem da *transcendentalidade* por trás dessa fenomenologia do não-fenomênico ou do quase-inaparente. O transcendental levinasiano: “condicionamento mútuo do constituinte e do constituído”.

Essa noção de *condicionamento mútuo*, ou de *iteração originária*, atesta o papel da sensibilidade como base tanto para a “teoria da subjetividade” quanto para a “teoria da alteridade”, em Lévinas, de modo que a *significação ética* se instalaria no *não-intencional* e motivaria o *proto-intencional*.

A *Epifania do Rosto*, noção pivô da tese de uma *subjetividade ética* constituída como hospitalidade e Desejo, nas elaborações de 1961, designaria o modo não-intencional de significação do enigmático como revelação da alteridade radical afetando uma sensibilidade igualmente radical.

A “Fenomenologia Transcendental Sem-fenomenalidade” parece se assentar na noção de *condicionamento mútuo* entre o constituinte/condicionante e o constituído/condicionado, de modo a haver uma “iteração originária” na qual o que permite a ação de um sobre o outro também os “expõem passivamente” um ao outro, modificando e desestabilizando o registro primário em que se dá a experiência e produzindo uma *orientação* em meio à *tensão*. Essa “iteração originária” se dá ao nível da *sensibilidade*, isto é, no domínio da gênese passiva onde a lei de associação opera no regime da afetividade.

Para explorar a relacionalidade implicada na afetividade, a qual é ressignificada pela tensão com a alteridade, é preciso compreender como a noção de Desejo/Amor/Pulsão estabelece o ponto de transição entre o nível estético e o nível ético, passando pelo erótico. Schnell parece assumir a noção de *fecundidade* como a categoria transversal de TI e TA, atravessando e ligando todas as demais.

O comentador também faz uma análise do que ele chama “endogeneização” do campo fenomenológico, sobretudo na filosofia francesa contemporânea, envolvendo pensadores tais como Merleau-Ponty, Henry, Lévinas e Richir. Apontando certas proximidades dos pensadores em questão com Lévinas. Schnell procura mostrar que este último é peculiar e

concebe a fenomenologia segundo outro esquema, mesmo que participe de certa maneira da tal “endogeneização”, isto é, de um mergulho na “imanência” como reabilitação da *subjetividade sensível* e irreduzível, ele indica, no seio deste mesmo processo, uma “heterogeneização”, uma *transição* de fase e uma *tensão estrutural* marcada por uma *alteridade-a-si* aberta às *relações de alteridade*.

Retomando a relação de Lévinas com Husserl e Heidegger, Schnell procura mostrar que há no pensamento levinasiano uma releitura crítica de noções-chaves tais como “ambigüidade originária”, “instância extante” e “transcendência imanente”/“imanência transcendente”, etc.

Lévinas irá *transformar a fenomenologia* e desconstruir muitas noções porque está seguindo um *sentido* mais profundo, aquém das correlações temáticas, entranhado na *condição sensível* do sujeito posto em *relação* com outrem. É ao pôr-se na escuta do eco de fontes esquecidas que Lévinas é “radicalmente fenomenólogo”, isto é, radicaliza a fenomenologia expondo seus *limites fundadores* e o *fundo enigmático* com o qual o fenômeno tensiona. O sentido atravessaria o fenomênico, desde o enigmático, marcando a *tensão* entre um e outro, e a *transição/retroação* de um para o outro. A *transiência* entre ambos indica um movimento de transcendência que, paradoxalmente, se mantém na tensão, aquém de toda conciliação possível, como *orientação* na direção daquilo que afeta radicalmente. Há um lapso, uma defasagem ou alteração, uma *diacronia* que indica, sob toda *consciência*, a marca de uma *transcendência*.

Conforme Schnell:

Se se trata, para ele, de pensar a ética como filosofia primeira, isto não é somente porque o que está aqui em questão é isto que poderíamos chamar de “a constituição do eu”, a *gênese* de sua ipseidade e de sua un-idade (nem se trata tampouco de “qualquer pré-julgamento moral e menos ainda moralizador”), mas ainda porque ele identifica um princípio, fundamental e primeiro, caracterizando sua ética, que possui um aporte sobre o plano de uma “filosofia primeira”... Este princípio se enuncia assim: “A moral põem em questão e à distancia de si, o eu mesmo”. O ensinamento fundamental da fenomenologia levinasiana – que nós reencontramos, seja bem entendido (para além daquelas de Merleau-Ponty), nas elaborações mais recentes – é que a subjetividade transcendental, “constituente” e pretensamente “transparente”, longe de possuir uma estrutura ou um suporte identitário, é bem caracterizada sobretudo por um “lapso” irreduzível e inelutável, do qual não é de modo algum a fonte, mas que revela uma *transcendência, radical*, que Lévinas assimila de modo profundamente original à uma *alteridade*, à outrem. Esta constatação dá lugar à estruturas bastante complexas e implica dados à primeira vista inaparentes, que somente um *método* particular é adequado para trazê-los à luz (SCHNELL, p.11-12)

Lévinas trabalharia assumindo a prerrogativa de que a *gênese da subjetividade* porta uma implicação entre *sensibilidade* e *alteridade*, pela qual se atesta um “lapso/atraso” no processo da constituição do eu, revelando uma “alteridade-a-si” que condiciona e, simultaneamente, é condicionada por uma “transcendência”.

A ética é uma experiência originária que mostra a impugnação/questionamento do eu pelo outro, instaurando um movimento do si-para-o-outro. Essa “experiência de alteridade” implica encontrar uma “alteridade na experiência”, onde *ipseidade* e *alteridade* se encontram constituídas, entrelaçadas e tensionadas desde a *sensibilidade*.

Lévinas possui um método, já operando desde EE e TA/TO – 1947-48 – e elaborado com grande cuidado em TI que consiste – de modo genérico – numa combinação entre o “desmantelamento” [*abbau*] característico da *fenomenologia genética* husserliana e a *dialética* hegeliana reinterpretados segundo seu próprio projeto. Sua fenomenologia, também tributária do projeto heideggeriano de uma *ontologia fenomenológica*, a qual ele desconstrói e transforma, busca “descer/penetrar” nas esferas que constituem o aparecer impressional e o *imediatamente dado*. E à medida que essa “descida/mergulho” que irá reencontrar níveis diversos, busca evidenciar as *condições* desse aparecer e desse dar-se, ela se inscreve na tradição de uma filosofia transcendental (SCHNELL, p.12-13).

A filiação de Lévinas a uma certa *filosofia transcendental* emana de sua atenção às condições-limites do fenomênico, mergulhando na densidade do fenômeno analisado e destrinchando os fios intencionais, aprofundando os níveis de condicionamento/constituição, até chegar ao limite do imediato e do incondicionado. O *limite* aparece então como *condição*, revelando que o imediato põe em relação com um incondicionado que organiza/deforma todo o campo fenomênico. Mas esta “deformação”, de algum modo, se “fenomenaliza”. Nesta “iteração” ao nível do “imediato” há uma “reversão contínua” e um “condicionamento mútuo” entre o condicionante e o condicionado, no limite do incondicionado. Descrever essa “incondição” no limite da “condição” também entra no projeto levinasiano.

Esse descenso ao originário ou *retrocendência* às condições imediatas – presente na fenomenologia genética husserliana – é complementada por uma acensão ao absoluto ou *transcendência* ao que guia o processo – numa dialética de inspiração hegeliana mas sem pretensões totalizantes, dialética tensional, não sintética, uma quase ana-lética (SCHNELL, p.13-14).

Como estabelecer e esclarecer a relação entre os “níveis constitutivos” (Husserl) e os

“momentos dialéticos” (Hegel)? Ao passo que, na filosofia hegeliana, a consciência efetua um percurso dialético ascendente do “momento” mais abstrato ao mais concreto; na filosofia husserliana, a fenomenologia procede no sentido inverso, viabilizando um procedimento desconstrutivo de “desmantelamento”, complementado por outro construtivo de “instituição”, num movimento descendente às esferas mais profundas constitutivas dos sentidos manifestos ou presentes à consciência (SCHNELL, p.13-14).

Segundo Husserl, a passagem de um “nível constitutivo” ao outro se dá por “fundação” ou “emergência”, e não por “impacto” ou “eficiência” de um nível superior sobre o inferior. Já segundo Hegel, a passagem do “momento” inferior ao momento superior se impõe quando se evidencia uma contradição inerente ao estágio anterior e que demanda sua superação no estágio posterior/superior. A dificuldade reside no fato de que há uma *tensão* entre a recusa husserliana de toda construção especulativa e o procedimento hegeliano que evidencia uma racionalidade subjacente ligando os “níveis” e “momentos” constitutivos (SCHNELL, p.13-16).

Lévinas resolve isso introduzindo um *novo método* que, de uma parte, preserva o aparato husserliano e, de outra parte, integra um momento hegeliano, modificando-os em vista da experiência/processo considerado.

Primeiramente, o que sustenta a possibilidade de passagem de um nível ao outro, não é uma racionalidade suposta dogmaticamente, mas a *experiência*. Esta noção é alargada de modo a se poder falar de uma “experiência transcendental” que implica uma *concretização*, isto é, um processo que concerne simultaneamente ao *dado* empírico e sua *possibilidade condicionante*. Estaríamos aqui no domínio dos “dados doadores originários”. Em segundo lugar, o *processo fenomenológico-dialético* aqui não dá lugar a um terceiro termo ideal ou a uma síntese final totalizante. Lévinas preserva a noção de uma *experiência significativa* como “síntese aberta”, cujos diferentes componentes permitem remeter do mesmo ao outro, permanecendo ainda fiel a um certo transcendentalismo, aquém da ontologia ou do fechamento sistêmico (SCHNELL, p.14-15)

O pensamento de Lévinas é uma filosofia viva, um pensar em marcha, abrindo caminhos e se transformando, num percurso que vai de *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930) e *Existência ao Existente* (1947) a *Deus que Vém à Idéia* (1989-93), passando pelas obras-mór (“chef d'oeuvre”), como *Totalité et Inifni* (1961) e *Autrement Qu'Être* (1974). Há uma “coerência em processo” e uma “tensão crítico-criativa” ao longo de

toda obra levinasiana. Por exemplo, em *O Tempo e o Outro* (1948) já se encontram, nascentes, as ideias-chaves que aparecerão em *Totalidade e Infinito*, e assim por diante, numa revisão e revisitação contínuas, num aprofundamento matizado por auto-correção, atestando grande rigor filosófico (SCHNELL, p.16)

Lévinas essencialmente retoma e rebate, em *Totalidade e Infinito*, várias elaborações de *Sein und Zeit*, de Heidegger (SCHNELL, p.16). Aliás, TI possui um curioso misto de elementos extraídos do “Banquete” de Platão, da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e de “Ser e Tempo” de Heidegger, tudo isso animado pela “Estrela da Redenção” de Rosenzweig e radicalizando a fenomenologia de Husserl, honrando-a ao levá-la ao limite (p.17). A filosofia hegeliana é apropriada segundo uma interpretação existencial, baseada na influência de Alexandre Kojève na cena intelectual francesa da época (p.17).

Ao longo desse percurso, Lévinas identifica, no interior da totalidade aberta da experiência em processo, um conjunto de *situações-condicionantes*, privilegiadas posto que doadoras ou reveladoras, de *concretizações* que funcionam como “categorias” que constituem as balizas fundamentais da relação entre ipseidade e alteridade, subjetividade e transcendência (SCHNELL, p.17)

As *meta-categorias* ou categorias maiores que Lévinas põe em funcionamento na obra TI, são o MESMO e o OUTRO. Há aqui inspiração platônica, remontando ao “Banquete”, em esquemas dialético-dicotômicos, tais como unidade e dualidade, ipseidade e alteridade, totalidade e infinito, e assim por diante. Tais categorias funcionam sob *tensão dialética* atravessada por uma *orientação ética*, desenvolvida na noção de epifania do Rosto e desdobrada como *Desejo* (SCHNELL, p.18-19). Para Lévinas, o “desejo metafísico” encontra sua expressão última na categoria de fecundidade enquanto que “não-alteridade trans-individual” (p.20).

A relação com a fenomenologia é de *apropriação crítica* e de *transformação hiperbólica*. Para Lévinas, se trata precisamente de propor um itinerário mais-além de um Husserl reduzido à reatualizar uma *gnoseologia* e, ao mesmo tempo, mais-além de um Heidegger fundador de uma *ontologia* fenomenológica (SCHNELL, p. 22). Um outro aporte determinante da fenomenologia levinasiana consiste em *questionar* a solidariedade estrita, típica da fenomenologia husserliana, entre a *consciência* e o *eidós/essência*. Este questionamento atravessa a obra de Lévinas, desde TI até AE (p.22-23).

A *radicalização da fenomenologia* segundo Lévinas, elaborando uma crítica

progressiva aos modelos gnoseológicos e ontológicos, vai abrindo espaço para uma *ética* como “filosofia primeira”, superando dualismos tais como teoria/prática, a priori/a posteriori e atividade/passividade (SCHNELL, p.23).

Lévinas busca evidenciar que, na vida psíquica, nós podemos acessar uma dimensão de “não-essência”, isto é, “mais-além do possível e do impossível” (SCHNELL, p.23). E isto é o intervalo da discrição ou da morte, uma noção terceira entre o ser e o não-ser que, em AE, será chamado *outramente-que-ser*. Tudo isso funcionará dentro do objetivo de considerar em sua base a *relação entre ipseidade e alteridade*, tendo em vista a *condição da sensibilidade* (o imediato, a passividade), e a *significação ética* como responsabilidade que atravessa essas dualidades. Dentro desse *campo de tensão*, Lévinas procederá a uma reconsideração do conjunto dos conceitos fundamentais da fenomenologia, em vista da orientação ética que será progressivamente revelada e elucidada (p.23-24)

Permanece, contudo, o problema da ligação entre o *transcendente* e o *transcendental* na filosofia levinasiana. Para este, a transcendentalidade deveria dar conta não apenas do acesso da consciência à si mesma, ou da estrutura de mundaneidade segundo a “transcendência imanente” de uma intenção ou de um projeto, mas ela implicaria, sobretudo a *condição de relação* com uma *transcendência* radical.

Haveria uma *tensão* instalada num *campo* cujo desenho parte da passividade para a relacionalidade, constituí-se como abertura a uma significação primeira. Esse campo condicional seria a *sensibilidade* e o transcendental seria, para Lévinas, o *condicionamento mútuo*, seja na forma da “iteração originária” do sensível seja na do “circuito de responsividade” da relação proximal. A sensibilidade se animaria na/pela *tensão* constitutiva da relação de alteridade, tornando-se *orientação* primeira, no paradoxo da “Idéia do Infinito” tornando-se “Desejo do Invisível”, numa inversão e num condicionamento mútuo entre condicionante e condicionado. Aquilo que preside a *gênese do sentido* – numa heteronomia irrecusável – se instalando no campo da *gênese da subjetividade* – numa passividade afetável – fazendo aparecer, nesse ultrapassamento mesmo, na implicação de sensibilidade e alteridade, uma *subjetividade ética* respondendo à sua *norma genética*. Não se saberia aqui, ao certo, quem é o ovo ou a galinha, mas se poderia, apenas, acompanhar a distorção causada pelo vôo do pássaro, seguindo seu movimento transcendente em resposta à voz que o despertou, repercutindo no ar que o sustenta e em seu bater de asas (SCHNELL, p.160-65, p.177-82).

Didier Franck, na obra *L'Un-pour-l'Autre* (Epiméthée, 2008), assume como tema as condições e a estrutura de *significação* na filosofia levinasiana. Para tal ele principia pelo deslocamento que Lévinas produz da “Questão do Ser” para a “Questão do Sentido” colocando assim, num gesto hiperbólico, a *questão da questão*: como se introduz a *questão* (*frage, prex, quaero*) no ser, produzindo o *sentido*? (FRANCK, p.15-21)

Lévinas constestaria o primado da ontologia, separando o “problema do ser” e o “problema do sentido”, e procurando deslocar a ênfase da questão O QUÊ para a questão QUEM, revelando uma *tensão* sob a *compreensão* que se distingue desta, que traduz uma *significação* ligada à *interpelação* pessoal que não se esgota na “inteligência do ser”. Essa passagem de “uma questão à outra” – pressupondo uma distinção entre *ordem do ser* e *ordem do sentido* – prepara a transição da ontologia para a ética como “filosofia primeira” ou fundamento da inteligibilidade/racionalidade (FRANCK, p.16-18).

Tal movimento crítico levinasiano consistiria em mostrar que o “pensamento” depende de uma “distância do ser”, isto é, de certo intervalo ou abertura que se mantém, que produz um deslocamento, uma inquietude. É a própria “inquietude” que alimenta a “busca”, que anima a *razão* como “amor à sabedoria”. O que produz esse deslocamento? O que desperta o pensamento? De onde vêm a *questão* primeira? Segundo Lévinas, não é do *ser impessoal*, posto que ele é mutismo ou ruído, mas depende da produção de um *ente pessoal*, de uma *alteridade* no ser, bem como da *relação* que ela inagura. Assim sendo, a *subjetividade* não é mais interpretada como uma “função do ser” ou como “lugar da verdade”. A filosofia levinasiana prepararia uma mudança de *paradigma filosófico*, uma passagem da inteligibilidade enquanto *ontologia* para a inteligibilidade enquanto *ética* e tudo o que isto implicará (FRANCK, p.19-21/271-80)

Franck também destaca, por parte de Lévinas, a constante revisitação e revisão crítica de Husserl e de Heidegger. Quanto a este último, nosso filósofo irá desconstruir diversos componentes teóricos, ressignificando-os. Um desses passos é a *inversão* da *diferença ontológica*. Para Lévinas, o movimento fundamental não é a “abertura do ente ao ser” mas sim a “individualização do ser num ente”. Outro passo é mostrar que o “sentido do ser” só é captável no interior da *linguagem* mas que esta é irreduzível e não dedutível do ser. Assim, a

distinção de verbo e nome marca a identificação rompendo com a participação e, na própria estrutura significativa da linguagem, pressupõe-se uma relação ambígua. Esta *ambiguidade* no interior da proposição é evidente na diferença entre *Dizer* e *Dito*. Tudo o que é “dito” o é apenas por designação de um momento, suspendendo a transição, por sincronização do vivido captado, assim, numa *correlação*, adequado, subsequentemente, num sistema correlativo de significados, compreendido numa tautologia, num eco. Todavia, o processo de *significação*, em seu núcleo relacional e performático, é anterior e inabsorvível ao ditado produzido, ao arranjo de signos e significados; assim, revela-se uma *anterioridade do sentido* como processo/abertura do significar ao conjunto do ser-significado. Portanto, Lévinas reconduz a *diferença ontológica* à uma *anfibiaologia do logos* – na *tensão estrutural* entre *Dizer* e *Dito* – revelando o “peso pré-ontológico” da linguagem bem como sua “orientação trans-ontológica” (FRANCK, p.23-32)

Seguindo esse plano de análise, Lévinas anunciaria a passagem da exibição fenomênica como “exposição do ser” para a significação ética como “exposição à outrem”, esta precedendo e condicionando aquela. Por trás de toda proposição, aquém de toda designação e tematização, haveria uma significação instalada na condição sensível dos sujeitos (ex)postos em relação. O “drama da exposição” se entrelaça com o processo de “concretização” a partir do qual nasce a subjetividade redefinindo-a assim, desde a sensibilidade, a partir do sentido da responsabilidade, no um-pelo-outro da relação na encarnação do encontro. Assim, a *doação de sentido* (*sinnggebung*) começaria com a *doação-de-si-em-resposta-ao-outro* (*ansprechbar fürander selbstgebung*), ou seja, a significação seria como uma *kenosis*, um esvaziamento de si ou um “escavar-se” no “des-inter-esse-amento” da relação em que *se é* afetado pelo “ab-soluto”. (FRANCK, p.33-39)

Equipando-se, neste processo de *radicalização da fenomenologia* fazendo falar a *ética da alteridade*, Lévinas vai elaborar uma “fenomenologia hiperbólica” que assume a “exasperação como método”. O que isto quer dizer?

O autor de *Autrement Qu'Être* (1974) vai descobrir, seguindo a fenomenologia genética como cremos, que a *sensibilidade* está na base da subjetividade, que há uma passividade radical ou afetividade não-intencional aquém de toda fenomenalidade tematizável. Esta dimensão sensível de fundo possui uma estrutura condicional interativa e responsiva e, enquanto tal, serve de palco para *relações significativas* ante-predicativas ou pré-temáticas. Contudo, elas são tão profundas e anteriores que o que podemos acessar, no

campo fenomênico, é o modo como acabam sendo “retidas” e “equecidas” no eco daquilo que produzem, polarizadas no tema, no noema ou no dito. Como acessá-las e liberá-las? De que maneira se pode fazer falar o fundo enigmático na base do fenomênico?

Precisamente seguindo os *vestígios (trace)* daquele neste. Tais traços ou vestígios aparecem como “distorções/deformações” do fenomênico indicando, assim, aquilo que lhe é anterior mas que está, permanentemente, operando ao fundo e se revelando na/como *tensão*. Como proceder então? Por *intensificação* desses traços forçando o “conteúdo” a romper a “forma” transcendendo-a e transformando-a, deformalizando-a por ênfase ou hipérbole, revelando o “fundo”. Tal *deformalização* possibilitaria uma *sublimação*, uma transposição/transformação de sentido, como uma “exposição da exposição” ou uma “desconstrução da desconstrução” – num redobramento do gesto metodológico³³ das análises genéticas, um *meta-abbau* – como se, para revelar o existencial/relacional por trás do categorial, não é suficiente a negação, mas se faz necessária a exasperação, isto é, levar as noções a seu superlativo num movimento iterativo e elíptico (*hyper-bolein*) transmutando-as, resgatando o “aquém” ao levá-las “além” (*retro/meta-bolein*). Conforme Lévinas, descrever essa “mutação de sentido” é também fazer fenomenologia (FRANCK, p.39-42)

1.3.6. A Interpretação de Lingis e de Sparrow

Alphonso Lingis é conhecido como um dos primeiros intérpretes e introdutores do pensamento levinasiano em solo americano, assim como um dos primeiros tradutores, para o inglês, do conjunto da obra de Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas.

Combinando a descrição fenomenológica com o estudo antropológico, explorou temáticas diversas que vão desde a vivência da corporeidade até um inventário das formas de expressão e compreensão das experiências de alteridade, de identidade, de erotismo, moralidade, socialidade, criatividade, etc. Tudo isso num misto de “diários de viagem” ao redor do mundo e em imersões em diversas culturas. Nutrindo a filosofia fenomenológica com densidade psicológica e riqueza antropológica, Lingis vai mostrar a pluralidade e a diversidade humanas em todo o seu espectro multisignificante.

33 O gesto metodológico levinasiano implicará uma “torção da linguagem” traduzindo esse processo de deformalização e de “deformação coerente”, para fazer falar uma *significação transcendente* ou a anterioridade da *tensão instauradora*. Daí o uso de hipérbolés ligadas à inversões e oxímoros, como “separação ligante”, “proximidade distante”, “em si como exílio”, “sofrer como um se oferecer”, “desejo do inapreensível”, “alimentar-se de suas fomes”, e assim por diante.

Obras como *Phenomenological Explanations* (1986), *Body Transformations* (2005), *Dangerous Emotions* (2000), *Sensation_ Intelligibility in Sensibility* (1996), *The First Person Singular* (2007) e *The community of those who have nothing in common* (1994) atestam a riqueza da abordagem de Lingis, fazendo Lévinas, Henry, Sartre e Merleau-Ponty dialogarem com camadas densas de experiência antropológica.

Em *Sensation*³⁴ (1996) – cujo subtítulo é “inteligibilidade na sensibilidade” – Lingis aponta uma solidariedade, desde um fundo afetivo, entre o sensual e o significativo (p.XI). Nisto nossa mortalidade, nossa condição sensível vulnerável, exposta e aberta, nos poria em relação tanto com o mundo quanto com os outros e, através disso, descobriríamos a nós mesmos, entre empatia e estranhamento, entre angústia e cuidado (p.2-5).

Mas o núcleo da obra é o Capítulo 5, intitulado *Face-to-Face* (p.67-74), de inspiração levinasiana. Operando uma “Fenomenologia do Rosto”, destaca-se o caráter de nudez corporal e de exposição sensível que, enquanto vulneráveis, coloca os sujeitos uns diante dos outros expressando sua alteridade. Haveria um concernimento nessa proximidade, onde a distância que separa as vidas interiores se torna “demasiadamente próxima” (p.67-68). Toda comunicação implica uma exposição ao outro, uma implicação sensível na relação. O rosto fala (p.67-8); é preciso, portanto, reaprender a escutar. “O rosto se materializa no apelo imediato, se encarna no contato, se expressa na relação em que se expõe solicitando-me” (LINGIS, 1996, p.70-71).

Para Lévinas a responsabilidade se instala na sensibilidade “ligando-me” à alteridade como que a um “tempo absolutamente passado”, a uma *diacronia* que estrutura a subjetividade pelo *infinito* daquilo que a solicita, desde a *anarquia* que a constitui (p.73). A *materialidade* que está na base da sensibilidade se traduz na vulnerabilidade que, na mortalidade do sujeito, o expõe à mortalidade de outrem, o torna responsável enquanto responsivo, sensível à relação. Assim, a morte do eu não define a derradeira apropriação de si como autenticidade, mas coloca uma limitação à vontade, um *limite fundador*. A mortalidade põe um limite à vontade/força sem limitar a responsabilidade. Nesta, o tempo que a subjetividade tenta fazer seu está aberto ao tempo dos outros (LINGIS, 1996, p.74).

E no capítulo subsequente, Lingis estabelece a seguinte tese, de inspiração merleaupontyano-levinasiana:

34 LINGIS, Alphonso. *Sensation – Intelligibility in Sensibility*. New Jersey: Humanities Press, 1996, 120p. - [SIIS]

Sentir alguma coisa é captar o sentido de algo, sua direção, orientação ou significado. Sensibilidade é percepção do significativo, apreensão de sentido. Mas para significar alguma coisa é preciso ser sensitivo por alguma coisa, ser concernido por isto, afetado por isto. É preciso ser aprazido, gratificado, contentado e exaltado, ou então machucado, afligido e ferido, por alguma coisa. O sujeito sentinte/sensiente não dispõe inocentemente de objetos-formas sobre si mesmo; ele não é somente orientado livremente no espaço por seus sentidos/sensores, ele está submetido/sujeitado a eles, à sua brutalidade e sua sustentação. (...) Há uma sujeição na sensibilidade, uma relação na afetividade (...) Nossa existência é sensitiva; nossa sensibilidade se move com o movimento da existência (p.77) Antes de se configurar um mundo de instrumentos e objetos, a sensibilidade nos expõe à profundidade sem fronteiras da materialidade, à alteridade do real em sua indeterminação, a um meio sensual indefinido, exótico (p.80) Sensibilidade não é intencionalidade, é condição de concretização, de indetificação na alteração e alteração na identificação. A sensualidade é vulnerável e mortal desde o ponto de partida. Sua suscetibilidade se liga a um senso de contingência antes que de urgência, expõe ao fluxo caótico do meio sensível antes de constituir a frágil identificação do sujeito a si e a sua posterior orientação ao outro (p.80-82). Nossa afetividade porta um sentido como responsabilidade por nós mesmos e pelos outros (...) Responsabilidade é coextensiva à nossa sensibilidade; em nossa sensibilidade somos expostos ao exterior, ao mundo e aos outros, de tal modo que nós somos vinculados a um “ter de responder” a isto e por isto (p.82-85). A dor do contato nos encarna na resposta que o contato suscita; somos orientados pelo que nos afeta e afetados pelo sentido (LINGIS, 1996, p.86-87) – [Tradução nossa]

Vemos aqui Lingis destacar certa implicação entre *materialidade* e *sensibilidade*, responsabilidade e significação, numa *dupla afetabilidade* – não-intencional/pré-intencional – tanto ao *sentido* quanto ao *não-sentido*, a partir do *sensual*.

No prefácio à edição norte-americana de *Autrement qu'être*, Lingis produz um estudo destacando os pontos fundamentais da obra e da filosofia levinasiana tal qual se apresenta neste estágio. Para tal, ele ressalta que Lévinas produz uma redução (fenomenológica) da intencionalidade à afetividade, e da significatividade à responsabilidade. Na obra do lituano “a responsabilidade é novamente colocada como *estrutura significante* da subjetividade, e a forma mesma do *suplemento de inteligibilidade* que os métodos filosóficos redutivos visavam introduzir”, conforme o pensamento husserliano e heideggeriano anunciavam, mas sem aprofundar (HERNE, p.163-4)

Lévinas ira buscar o significativo aquém da objetivação e da intelecção, de modo a combinar, peculiarmente, *o sensual e o transcendental*, na compreensão dos processos de subjetivação nos quais a significação se inscreve. Assim, a *responsabilidade* é um “fato de significação” cujas condições e estruturas é preciso reencontrar e descrever (p.164-65). A condição da responsabilidade é a *sensibilidade* implicada na *alteridade*, no campo da afecção antes da representação, numa temporalização como síntese passiva irredutível, como *diacronia* que designa a própria subjetividade na relação (HERNE, p.166-67)

O itinerário levinasiano seria o empreendimento, conforme Lingis, de uma *filosofia ética da responsabilidade* fundada sobre uma *fenomenologia do rosto (visage)*. Esta seria, na verdade, uma *quase-fenomenologia* ou uma *fenomenologia-de-borda*, posto que o rosto não é tanto um modo de aparição do outro mas sobretudo o *vestígio (trace)* onde “passa” a alteridade. O “vestígio” se inscreve na subjetividade em sua condição “passiva”, isto é, sensível e, portanto, sensitiva e responsiva. Destarte, a *fenomenologia da alteridade* e de seus sentidos se assenta numa *fenomenologia da sensibilidade* (HERNE, p.166-67)

Em *Totalité et Infini* (1961), Lévinas procederá seguindo uma estrutura fenomenológica clássica, procedendo por “estratos diferenciados” cuja ligação é aquela da fundação ou do engendramento. Uma esfera da *sensibilidade pura* é acionada como ponto de partida, vindo na sequência a experiência do campo sensível indeterminado (o elemental, o *il y a*) e então a *ipseidade* em sua imersão no sensível e sua separação através da auto-afecção na fruição. O gozo sensível e a nutrição/alimentação precedendo a habitação e a posse, a intimidade estrangeira da morada antes do advento do estranheiro absoluto, o nível estético precedendo o erótico e este preparando o ético (HERNE, p.166-67).

Em *Autrement qu'Être* (1974), Lévinas abandona essa construção por estratificação. Por um lado, o discurso levinasiano passa a operar por contraste ou por anfibiologias, revelando uma *tensão* entre distância e proximidade, Dizer e Dito, totalidade e infinito, tematização e afecção, o ontológico e o ético. Todavia, essa tensão se presta a uma radicalização e transformação, a uma *deformalização* das noções liberando suas significações operantes esquecidas. A própria *significação* parece se estabelecer como *orientação* em meio a esta *tensão*. Por outro lado, Lévinas desdobra o que ele chama de “exasperação como método”, uma hiperbolização que conduz à uma *sublimação*³⁵. A dupla função dessa tensão e dessa exasperação é romper com o discurso essencialista através de uma *sensualização* progressiva da linguagem (HERNE, p.167).

Se em TI, Lévinas estabelece a sensibilidade pura, sob o registro da fruição, como o campo de emergência do eu; e, num segundo nível, o contato com a *alteridade* arranca o eu de seu egoísmo abrindo-lhe o significativo; em AE o papel da sensibilidade se aprofunda e se transforma. Nesta obra, *sensibilidade* e *responsabilidade* se entrelaçam segundo modos de implicação de *ipseidade* e *alteridade* desde a *materialidade do sujeito* posto em relação. Toda

35 Processo carregado de sentidos metafóricos, tanto na alquimia em que se dá a *passagem imediata* do sólido para o gasoso, quanto na *revelação* de algo inapreensível mas atrativo, como algo mais-que-essencial, perturbador mas desejável. Este “salto significativo” atrelado ao *sublime* (mais do que os ecos kantianos do termo) é a passagem do *dado* para o *sentido*, do ontológico para o ético, como além-da-essência.

relação é exposição à afecção e expressão da exposição, significação que se sente. Assim, “não somente as percepções mas a própria sensação são plenamente mantidas pela responsabilidade ética” e “é o senso de alteridade como tal que mantém aberta toda a abertura”. O nível mais profundo da vida – a sensibilidade sob o registro da vulnerabilidade e a passividade radical como suscetibilidade à dor e ao prazer – já se constituiria por *relação de alteridade* (HERNE, p.167)

Descrito como “posterioridade do anterior” ou como “condicionamento mútuo”, há em Lévinas a defesa de um *contato criador* de sentido, onde o transcendental é simultaneamente sensual, onde o sentido é relacional mas imemorial, como *condição* de possibilidade da experiência enquanto *relação de alteridade* que precede e condiciona a própria consciência. Haveria uma heteronomia atravessando e precedendo a autonomia, uma passividade radical sob a espontaneidade. Assim, “a subjetividade é aberta desde fora, pelo contato com a alteridade”. Ou seja, a subjetividade é gerada respondendo ao imperativo daquilo que preside sua gênese, é sujeição à força da alteridade que comanda e demanda a bondade, no seio da *responsabilidade* que se instala na *sensibilidade* (HERNE, p.171).

A afetividade não sendo apenas o “campo de emergência” da *ipseidade* mas também sendo o “ponto de contato” com a *alteridade*, condicionada pelo impacto desta. O modo fundamental de ser-afetado-por, a condição sensível, implica um reenvio à si-mesmo como respondendo ao traumatismo da alteridade. “É a demanda da alteridade que reenvia a subjetividade à seus próprios recursos, e este movimento é que primeiramente constitui o seu si”. Portanto, a encarnação da subjetividade, a materialidade se fazendo sensibilidade e então responsabilidade na relação, eis a *espiritualidade ética* que anima o humano. Para Lévinas, “é nossa sensibilidade, nossa suscetibilidade passiva e nossa encarnação material que são requisitos para a relação ética” (HERNE, p.171-172).

A relação com a alteridade é apresentada, em Lévinas, ao mesmo tempo, como uma *experiência* (1) e como um *a priori* (2) de toda a experiência, mesmo como uma *condição aquém* (*hither side, en-deçá*) de toda possibilidade assumível. E finalmente, como uma *significação* (3) entrelaçada com a individuação da/na experiência subjetiva, como *substituição*, como o ser um-pelo-outro na tensão da resposta que a aproximação do outro deflagra, como “pôr em mim” da idéia do outro conduzindo-me a “pôr-me em lugar do” outro. Essas três apresentações da *relação com/de alteridade* mostram, em Lévinas, que toda *experiência significativa* pressupõe a *significação imperativa* do contato com o outro inscrita

no *campo sensível* anterior à toda experiência possível (HERNE, p.172).

A filosofia levinasiana produziria, assim, uma *teoria da subjetividade* que entrelaça *sensação e significância*. Lévinas põe em primeiro lugar o contato com a alteridade, o qual precede a instituição do “começo” que opera a consciência ao acontecer no ser “sem-começo” (*il y a*). Para justificar isto, o autor deve explicar como a atitude teórica é já exposição ontológica derivada da *relação prévia* com a alteridade, cuja significação é ética (orientação responsiva e prático-afetiva antes que intelectual-compreensiva). Assim sendo, a *gênese da subjetividade* não é descrita ao nível da tematização, nem da correlação matéria-forma, nem no regime da receptividade-espontaneidade. Ela é pré-intencional, anterior a toda apresentação e representação, a toda apreensão e deliberação. A concepção da subjetividade, segundo Lévinas, se forma em torno dos conceitos de *sensibilidade* e de *expressão*, as quais não são nem faculdades nem níveis do subjetivo, mas sua *condição relacional constitutiva*. A sensibilidade é *orientada e tensionada* para, “referencial”, desde sua passividade radical posta em contato com a alteridade; a expressividade é já *sensitividade responsiva*, e não apenas a exteriorização de um conteúdo interior (HERNE, p.173).

Mas haveria também, na filosofia levinasiana, uma dualidade na *teoria da sensibilidade*. A sensação significa uma “impressão dos sentidos”, mas uma marca se “imprimindo sobre um sentido”. Há uma *significância*, um “signo que se dá”, na *sensação*. Ela significa, assim, ser-afetado-por, *sensitividade responsiva* ou suscetibilidade expressiva. Lévinas pajeia um movimento de radicalização *da intencionalidade ao sentir*, encontrando uma significação instalada na sensação, precedendo toda intenção (HERNE, p.173-74)

Tom Sparrow³⁶, em sua obra *Levinas Unhinged* (Zero Books, 2013), sob influencia direta da interpretação de Lingis, se propõe estar “decerrando/abrindo Lévinas”. Isto significará, para o autor, ressaltar os aspectos materialistas/realistas da teoria da subjetividade e da estética na filosofia levinasiana.

Lévinas foi, segundo Sparrow, um formidável metafísico que “sensualizou” e “concretizou” o trabalho de Heidegger. Além disso, Lévinas se interessa pelos “fenômenos noturnos”, pelo que opera nas sombras da consciência, sob as vísceras das aparências.

36 SPARROW, Tom. *Levinas Unhinged*. UK/USA: Zero Books, 2013, 153p. - [LU]

A dimensão de *materialidade* – e a *condição sensível* – acompanha, senão funda, a ética levinasiana, tornando-se tema tanto de uma *Metafísica Proto-materialista* (Óikica³⁷ - Pré-ontológica) quanto de uma *Metafísica da Alteridade* (Ética – Trans-ontológica). Levinas nos ofereceria uma metafísica especulativa e estética a qual disporia o seguinte (LU – p.1-2):

- a) o corpo em sua materialidade;
- b) a irredutibilidade da experiência estética;
- c) a função transcendental da sensação;
- d) o aspecto ecológico da sensibilidade;
- e) o horror da existência;
- f) a fundação sensível da ética da alteridade;

A gênese da subjetividade se daria desde a *materialidade da sensação*, seja na forma de uma exposição à alteridade do real indeterminado seja à realidade singular do outro demandando uma resposta. A *encarnação do sujeito*, sua condição sensível, está na matriz da subjetividade e das relações que a orientam e estruturam.

Lévinas é muito mais do que um *pensador quase-religioso* participando da assim chamada virada teológica da fenomenologia (denunciada por Dominique Janicaud); ele é também muito mais do que um *antecipador da desconstrução* (no espírito de Derrida). Há um *potencial metafísico* ainda inexplorado na filosofia levinasiana (LU – p.2-3).

Nesta direção, Sparrow afirma que Lévinas foi primeiramente e mais do que tudo um engenheiro de uma *ontologia sensível*, engajando explicitamente no estabelecimento de uma *concepção materialista* da subjetividade (LU – p.3). As experiências de tangibilidade do ser, a tensão afetiva na ipseidade e com alteridade, a dimensão corporal da existência humana, os traços passivos e obsessivos que dão conta da facticidade como acesso à ontologia sensível – tudo isso e incorporado na itinerário levinasiano, desde o princípio.

Lévinas engaja tanto uma *esthesiologia* (teoria da sensibilidade) quanto uma *alterologia* (teoria da alteridade), podendo ser considerado tanto um filósofo da estética quanto da ética. Seria a *estética* a filosofia primeira em Lévinas? (p.4). Essa pergunta é feita sobretudo a partir da leitura que Sparrow faz de Graham Harman: “Estética como Filosofia Primeira – Lévinas e o Não-humano”. A fonte da sensação, a condição sensível encarnada, o fluxo material da experiência estética preparariam caminho e desenhariam o campo para a defesa da ética da alteridade.

37 *Óikos/Eco* - “casa, morada, ambiência, envolvimento ligante” - num entrelaçamento de ecologia e economia sensíveis com fundo metafísico materialista, segundo Sparrow.

A *ontologia* levinasiana emerge das explorações do filósofo na *fenomenologia*, especialmente os conceitos de intencionalidade, representação, sensação, encarnação e afetividade, mas isto acaba por estabelecer uma *revisão radical* da natureza da *subjetividade*, da constituição da ambiência/entorno, e do *relacionamento* entre a corporeidade e o mundo. Essa radicalização ganha lugar quando subjetividade e ambiente são observados através das *lentes da sensibilidade*. A filosofia levinasiana pode ser lida como uma bem elaborada *reabilitação do sensível*. A sensibilidade é um conceito tão importante ou mais que o de alteridade, no discurso de Levinas (SPARROW – LU, p.3-4).

Sparrow provoca, indicando que a *obsessão com o ser*, em Lévinas, é tão grande quanto sua *obsessão com o outro*. Se trata de uma inquietação ou assombro com o problema do *sentido* surgindo à beira do *não-sentido*. A filosofia levinasiana conteria uma tensão interna, e nela, possibilidades ocultas:

Emmanuel Levinas é uma figura assombrada. Dentro de seus textos, também, há fantasmas” (SPARROW – LU, p.1)

Sparrow parece sugerir que há um potencial inexplorado da ontologia levinasiana que subjaz, e mesmo existe em *tensão*, com sua formulação ética. A metafísica levinasiana parece ser dupla, ontológica e ética. As noções de sensibilidade e de materialidade parecem estar na base da filosofia levinasiana.

Como foi dito, Sparrow se inspira profundamente na abordagem fenomenológica sensualística e nos diários de viagens de Alphonso Lingis, como possuindo uma portabilidade da alteridade como *contato complexo, exposição dramática* aos outros e seus mundos diversos (LU – p.84-147).

Na interpretação sparrowiana, a *radicalização* levinasiana da fenomenologia genética acabaria por romper e subverter os limites da fenomenologia tornando, potencial e efetivamente, Lévinas um *pós-fenomenólogo*. Acrescenta-se a isso o fato de que há, em Lévinas, elementos de uma *ecologia selvagem* mesclada a uma *ontologia materialista* que, juntas, revelam o caráter de complexidade e vertigem da *alteridade* do real, indo além do caráter relacional do contato pessoal com outrem. Lévinas anteciparia e também ultrapassaria vários elementos análogos encontrados nas fenomenologias henriniana e merleaupontiana, por exemplo (LU, p.73-82/p.122-136)

No primeiro capítulo – *The Darkest Hours* – Sparrow mostra que, a partir de 1935 e atravessando a década de 40 e 50, passando por obras como *Da Existência ao Existente* e *Da*

Evasão – Lévinas passa a se interessar pelas “vivências noturnas”³⁸, aquelas que revelam um contato com alteridade e dispõem a sensibilidade antes do consolidar da consciência ou da projeção de um mundo referencial.

Três linhas de pensamento comporiam a “filosofia noturna” levinasiana: i. A história da luminosidade como metáfora filosófica; ii. A história da ontologia como metafísica do ser; iii. A virada para a corporeidade da filosofia contemporânea, reabilitando a dimensão sensível e recuperando a materialidade por trás da idealidade (LU – p.9).

Elaborando progressivamente, segundo Sparrow, uma *ontologia materialista*, Lévinas vai criticar o primado da luminosidade como metáfora filosófica dominante, denunciando nela um esquecimento da sensibilidade e da alteridade (p.10-11). Após isso, vai elaborar uma sondagem do contato com a “nudez do ser” como “campo aberto sem-objetos”, como indeterminação do haver (*il y a*) captado como horror noturno (p.12-13). Isto revelará a vibração ou verbalidade da *materialidade do ser* como densidade sensível anônima, como “treva tangível” roçando a pele vulnerável do sujeito sensível. Assim, a *subjetividade sensível* é (ex)posta numa *tensão* entre *individuação* e *desindividuação*, hipóstase e diástase, no campo material ou elemental onde está mergulhada e de onde, enquanto sensibilidade, se ergue oscilante num empuxo constante (LU, p.15-18)

Uma *ontologia do sensível* se elaboraria aqui, sob tutela de uma concepção materialista, onde a *força da sensação* se revela nas *condições e contradições* fundamentais que a *facticidade corporal*³⁹ do sujeito impõe como base de sua experiência. A sensação é *vibração e tensão* da corporeidade se mantendo no expor-se à *alteridade*, antes de toda conceituação possível. Manutenção e exposição, identificação e alteração, traduzem essa *ambiguidade* constitutiva da encarnação do sujeito (p.29-30/32-34). A *experiência estética*, enquanto exposição passiva ou relação sensível com/ao real impessoal e depois pessoal, ao

38 Se a *consciência* é tradicionalmente descrita sob “metáforas da luz”, privilegiando o registro visual – por exemplo, ver-dade, e-vidência, in-tuir, inter-legere, etc – Lévinas quer trazer acesso às *condições* sub/in/trans-conscientes, isto é, àquilo que, como “vivências noturnas” ou “encostos na sombra”, revela a *sensibilidade em relação* como o que precede, condiciona e perturba a compreensão. Daí o uso de metáforas auditivas, táteis e olfativo-gustativas no léxico descritivo levinasiano.

39 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. SP: WMF/Martins Fontes, 2011: “O contorno de meu corpo é uma fronteira que as relações de espaço ordinárias não transpõem. Isso ocorre porque suas partes se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras.” (p.143) “Da mesma maneira, meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos” (p.144) “Os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto que, sem abandonar sua *ecceidade* e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências” (p.178)

ritmo e a disritmia daquilo e naquilo que nos afeta, na *tensão* com a alteridade que nos cerca e que interfere na *pulsção* da alteridade que nos constitui (LU, p.38-39)

Assim, a *corporeidade* como factidade primeira designaria a condição sensível da subjetividade, a “identidade estética” do ser-sujeito (p.43-44). Ela se configuraria como uma “identificação na alteração”, uma “individuação na abertura”, mergulhada na sensação e posta em relação. Uma *fenomenologia da carnalidade* implicaria, portanto, descobrir essa *protoplástica*, essa flexibilidade e vulnerabilidade, essa abertura gerativa, que descreve a sensibilidade como passividade da sensação antes de receptividade da intuição, como impacto da afecção antes de representação do afeto, como transformação/deformação da identidade no contato/intecâmbio com a alteridade (p.50-52). Viveríamos, portanto, numa alimentação e numa erosão, no *metabolismo*⁴⁰, pelo qual vamos além de nós mesmos mergulhando na alteridade do real transformando-a em nossa identidade e, ao mesmo tempo, somos expostos à alteridade do real, nos transformando e alterando nossa identidade (LU, p.53-54)

Portanto, a filosofia levinasiana não apenas auferiria da *estesiologia* (teoria da sensibilidade) e uma *alterologia* (teoria da alteridade) com implicações éticas. Nossa experiência sensível nos poria em contato com a alteridade indeterminada do real e com as totalidades complexas dos mundos que nos cercam, sejam paisagens naturais sejam contextos culturais. Sparrow indica, portanto, no centro das elaborações levinasianas, não apenas uma ontologia materialista mas uma *ecologia sensível* (teoria da ambiência atravessa por momentos de alteridade segundo modos de sensibilidade). Desde a inquietude do contato com o ser-sem-face até a obsessão do contato com alteridade pessoal no ser-para do face-a-face, a teoria do sensível em Lévinas é, certamente, multi-facetada (LU, p.73-82)

Uma *ontologia materialista* – ligando estesiologia, alterologia e ecologia – de tipo levinasiano seria, ainda conforme Sparrow, uma concepção pluralística e complexa do ser enquanto formado pelas tensões de e atravessado por *relações de alteridade*. O ser seria feito de alteridade e o seu sentido só se revelaria pela relação com uma alteridade cujo impacto

40 JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. RJ: Vozes, 2004: “Com este duplo aspecto do metabolismo – sua riqueza e sua miséria – o não ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim, o ser alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo. Tão constitutiva para a vida é a possibilidade do não-ser, que seu ser é, como tal, essencialmente um estar suspenso sobre este abismo, um traço ao longo de sua margem. Assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente – o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo.” (p.14-15) ... “O fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica, mas este fato é inseparável de sua essência, sem que seja possível sequer imaginar-se que seja possível suprimi-lo” (p.15)

anunciaria um “além”. De qualquer modo, é possível conceber o ser como “totalidade complexa” aberta ao “infinito ético” de relações que, no face-a-face, remetem “aquém” e enviam “além” do todo presente. A noção de *complexidade* permite entender a *totalidade* como suficientemente aberta e instável, isto é, como já marcada pelo *infinito* das *singularidades* em relação numa *pluralidade* de encontros significativos (LU, p.84-110).

Isto se daria porque a subjetividade é, para Lévinas, *sensitividade carnal* anterior a todo sistema; todavia, essa sensibilidade existe num encontro com a insondável alteridade tanto do há-ser (*il y a*) quanto do outro-aí (*autrui*), ambos dotados de uma profundidade complexa (p.100-101). Todavia, o outro “pessoal”, isto é, o ser que *se* expressa singularmente como *rosto* (*visage*), ele é alteridade *sensível-sensciente*, dotado de uma “complexão/complicação sensual”, o que permite *tensionar* o campo sensível numa direção diferente, com um sentido transcendente impresso no *vestígio* (*trace*) deste na sensibilidade (p.101-102). A *sensibilidade ética* aqui esboçada é não-cognitiva, isto é, afetivamente acionada a cada contato em que o outro, por mais que traga consigo a complexidade de seus mundos/horizontes, rasga a “tela” de sua apresentação e “me” afeta em sua alteridade própria, em sua complexidade viva, introduzindo uma *questão* no contato, *demandando sentido* – doação de – na resposta solicitada (p.104-105). Assim, a cada encontro com o outro, o “horizonte de compreensão do ser” (verdade) é desarranjado e rearranjado, numa expansão ontológica sob a “exigência de correção ética” (justiça), como se a existência sensível fosse uma viagem infinita *através do* outro e *para o* outro (LU, p.107-110).

Finalmente, Sparrow se inscreve numa interpretação que segue os passos de Lingis, ligando Lévinas a um panorama desenhado entre um *empirismo radical* e um *empirismo transcendental*, onde a experiência é sensibilidade na/da alteridade, cuja significatividade se instala na *plasticidade corporal* dos sujeitos (p.122-24). Assim, a fenomenologia levinasiana procederia uma *reabilitação da sensação* aquém da percepção, da intuição e da intenção. A *sensação* remete ao campo de *tensão* originário entre *sentido* e *não-sentido*, onde ela funciona como “ponto de entrada” mas também de “curto-circuito” dos hábitos afetivos, das rotinas perceptivas, do cálculo laborial de apropriação instrumental do meio (LU, p.125).

A sensibilidade revelaria, portanto, que a *ambiguidade* de passividade-atividade aponta para *modalidades básicas* da existência humana e mostra a *flexibilidade constitutiva* do sujeito encarnado. Nossa corporeidade é disposta por sensações. Esta possuiria dois modos: i. *IntERRUPTIVO* – perturbação e ruptura da correlação fenomênica; ii. *DIRECTIVA* –

orientação primeira sem fixação de significado ou finalidade. Além disso, ela possuiria duas dimensões: i. *Afetiva* – alteração e sensibilização; ii. *Signitativa* – faz sinal, indica, orienta. Através de uma sutil análise da *sensibilidade*, Lévinas cria uma tensão da fenomenologia consigo mesma (p.125-28). O “excedente da sensação” frente à intenção e à representação, na iteração do sentir, dobrando-se sobre si na oscilação do aquém e do além de si, atua como uma *condição transcendental* de toda a vida perceptiva (LU, p.131).

Assim, seríamos sujeitos materiais em corpos sensitivos, *materialidade* entrelaçando *sensibilidade* e *alteridade* (p.132-34). Haveria, ainda, uma *inteligibilidade* nascente na *sensibilidade*, a qual é afetiva antes que intencional, vital antes de racional. Essa inteligência pré-racional seria basilada na relação sensível e acionada pela alteridade com que se dá a relação (p.136-37). Excitabilidade e irritabilidade, estabilidade e instabilidade, hipóstase e diástase, fruição e vulnerabilidade, prazer e dor, tudo isso se enraizaria na *condição sensível* do sujeito, isto é, na sua *realidade material* vivificada por auto-afecções e hetero-afecções, animada por relações encarnadas em sua afetividade (LU, p.141-48)

Destacamos, nessa etapa, que ambos, Lingis e Sparrow, identificam em Lévinas uma *fenomenologia do sensível* como base tanto para uma *ontologia materialista* como para uma *ética da alteridade*. As análises levinasianas operariam uma *reabilitação da sensação* que poria a fenomenologia em tensão consigo mesma e até contra si mesma. A consequência filosófica dessa radicalização conduziria Lévinas a: 1) Conforme Lingis, a elaboração de uma *quase-fenomenologia* ou *fenomenologia-de-borda*; 2) Conforme Sparrow, a uma *pós-fenomenologia*.

1.4. Meta-fenomenologia e trans-ontologia

A relação de Lévinas com a fenomenologia parece ser dupla, consistindo, por um lado, em uma *fenomenologia radicalizada* alinhada a um resgate da sensibilidade e da alteridade e, por outro lado, implica uma *meta-fenomenologia*.

Esta metafenomenologia teria dois sentidos: i. Revelação dos processos do “aparecer do aparecer” ou das condições inaparentes da exibição do ser, bem como dos limites em que o

fenômeno se fenomenaliza; ii. Seguir os momentos em que a “fenomenologia se põe em tensão consigo mesma” expondo aquilo que está “aquém” e “além” dela própria.

No prosseguimento, tanto de seu pendor radicalmente fenomenológico quanto do seu criticismo meta-fenomenológico, Lévinas questiona o primado da ontologia. Assim, primeiramente ele recua aquém do regime da “compreensão do ser” descrevendo uma *pré-ontologia*. Vemos isto em EE, com as análises do indeterminado (*apeiron*) sob a forma do Há (*il y a*), o qual precede a mundaneidade como horizonte compreensivo. E depois ele explora a tensão que conduz “além” da totalidade ostensiva do ser, sob a forma da *ética* enquanto *trans-ontologia*, ou seja, como aquilo que choca o ser com um significativo mais originário evocado numa relação cujo movimento de transcendência é inabarcável, mas desejável.

A radicalização da fenomenologia redescobre a sensibilidade como condição de gênese da subjetividade. O resgate da sensibilidade revela, concomitantemente, uma implicação do sensível com a alteridade. O sentido dessa relação com a alteridade, entranhada na condição sensível dos sujeitos, revela no “aquém” do fenomênico uma tensão com o enigmático que conduz “além” da compreensão do ser na luminosa ressonância do aparecer. Assim, se faz necessário uma descrição do “movimento pelo qual a fenomenologia é conduzida além de si mesma”, permitindo uma crítica e contestação do primado da ontologia.

1.4.1. O fenomênico e o enigmático

Conforme a filosofia levinasiana, o *campo da experiência* é profundo e multifacetado, sendo o teor da *vivência* subjetiva matizado por um jogo de luz e sombras em cuja *ambiguidade transitiva* se revela uma *tensão constitutiva*.

Tal tensão se dá entre aquilo que “aparece na luz” (*phainestai*) e aquilo que, se recusando à aparecer, “operando nas sombras”, talvez defina as condições do aparecimento. Essas nuances estabelecem o espectro da experiência e seus momentos significados; todavia, as condições de significação – e ela própria enquanto processo – não aparecem e não se esgotam no que fazem aparecer.

Seguindo esta lógica, haveria um nível “inaparante” – até mesmo “resistente/constestante” à aparição – que precederia o “aparecer” matizado mas reunido na “transparência” a si da consciência. A subjetividade não seria transparente a si, senhora de sua identidade, mas, ao contrário, seria atravessada por momentos constitutivos e relações

intensivas de alteridade, ou seja, sempre atrasada em relação aos seus vividos, sempre tendendo para além de si mesma. Isso tudo revelaria: i. Um fundo enigmático constitutivo do fenomênico; ii. Uma tensão do fenomênico com um enigmático não-fenomenalizável.

1.4.2. Imanência e Transcendência

Também se estabelece, em Lévinas, uma discussão sobre o que estrutura o campo da experiência e como se processa a significação nele instalado. Para tal, ele vai produzir uma análise da “esfera de imanência”, isto é, do campo endógeno da experiência, detectando os momentos de alteridade que atravessam a identidade do sujeito, bem como revelando uma tensão conduzindo além dos limites desse campo.

Progressivamente, o autor vai mostrar o caráter heterógeno da experiência, e que a identidade não só faz como é feita de alteridade. A diferença constitutiva, bem como a indetificação do efeito da relação com o diferente mobilizando o sujeito como não-indiferença, atestarão um “movimento de transcendência” como sentido estruturante da subjetividade.

Não apenas “transcendência na imanência” mas “imanência transcendente”. O que, na constituição do sujeito, condicionaria tal relação? E o que produziria esta relação cujo sentido é transcendência? Sensibilidade e alteridade entram no escopo da resposta.

1.4.3. Ordem do Ser e Ordem do Sentido

Por fim, na esteira desse processo, Lévinas distinguiria a “ordem do ser” e a “ordem do sentido”, indagando se o que introduz *sentido* no *ser* não é algo anterior a compreensão do que é *enquanto que* isto ou aquilo.

Lévinas irá defender que inteligibilidade primeira é *ética* por precessão, oposição e ultrapassamento da *ontologia*, se bem que em permanente *tensão* com a mesma. O primado da ética seria, então, na “ordem do sentido” distinta da “ordem do ser”.

CAP. 2 - O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE

A fenomenologia caracteriza-se pelo papel considerável,
mas original, que atribui à sensibilidade
E. LÉVINAS

2. O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE

Os escritos de Lévinas tem sua origem num exercício de interpelação e explicitação⁴¹ das teses fundamentais de Husserl. Tal esforço de exegese traz já uma tendência original de interpretação e um olhar agudo que percebe sob certas “sugestões” husserlianas um “impensado” que pode “dar novamente a pensar” (MERLEAU-PONTY, 1975).

Lévinas critica o primado do teórico e a importância dada à representação na letra husserliana, sobretudo no privilégio dado à evidência. Contudo, detecta na “via genética” da fenomenologia, sugestões opostas (EN, p.166) que apontam para um movimento de *subjetivação* anterior e irreduzível ao de *objetivação* (DEHH, p.149). Tal movimento transcendental por trás da constituição estaria ligado *ab genesis* à **sensibilidade** (p.166-7). Portanto, Husserl prepararia a “ruína da representação” e o resgate fenomenológico da sensibilidade (p.139/142).

A fenomenologia é definida por sua ênfase à noção de intencionalidade, a qual designa a consciência enquanto “transcendência na imanência”, isto é, como movimento de uma interioridade para uma exterioridade, apreendendo intuitivamente o ser exterior na correlação instaurada entre o ato subjetivo e a intuição sensível. Todavia, a adequação de *noese* (ato intencional) e *noema* (correlato objetivo) não esgota o sensível na função intencional de preenchimento intuitivo. A sensibilidade traduziria, antes disso, uma intencionalidade original não-objetivante (MURAKAMI, 2002, p.30).

Ao visar um objeto, a consciência esquece dos horizontes implícitos que fundamentam seu ato de “doação de sentido” (*sinngebung*) e da própria vida transcendental que sustenta tal atividade. Lévinas faz lembrar que em Husserl toda referência temática a um objeto traz subjacente uma referência pré-temática ou ante-predicativa ao si-mesmo da consciência (EN, p.171-2). Atribui-se o termo “vivência” (*erlebnisse*) à consciência pré-reflexiva por trás da consciência objetivante, onde algo intuído se faz imediatamente “vivido” (DEHH, p.180). Mas

⁴¹ Interessa-nos aqui, sobretudo, os artigos do ciclo 1959-65, dedicados à fenomenologia do sensível em Husserl e à redução ao âmbito pré-teórico da sensibilidade pura. Eles estão reunidos em DEHH.

vivido por quem?

A **questão “quem”** se faz aqui presente no **problema da individuação** ligado à intencionalidade original da sensibilidade. Curiosamente, Lévinas faz ressaltar que a temporalização e a encarnação da consciência seriam, mesmo em Husserl, modalidades primeiras da *sensibilidade originária* (DEHH, p.144-6). Nela se institui o subjetivo por um processo de individuação ligado conjuntamente à consciência íntima do tempo e ao corpo próprio, ao “agora” e ao “aqui” originários. O espaço e o tempo não constituiriam o indivíduo, mas a individuação deste na sensibilidade permitiria constituir aqueles (EN, p.50-1).

A **temporalização** estaria ligada ao “fluxo imanente de sensações” vivido por uma consciência a guisa de intimidade. Na intencionalidade não-objetivante do tempo o escoamento seria marcado por retenções e protensões referidas a um primeiro “vir a si”: *a proto-impressão (ur-impression)*. Nela a coincidência do sentir com o sentido denotaria a gênese espontânea do sujeito na síntese passiva do tempo como um “presente vivo”, como um instante que se faz consciente de si de modo não-objetivante como intimidade levada a cabo na sensibilidade (DEHH, p.144/185-6).

A intencionalidade fundamental da **encarnação** se cumpriria a partir da sensibilidade que individualiza o sujeito (DEHH, p.170). As “sensações de localização” ou *empfindnisse* estariam na base do evento corporal, como subjetivação, pelo caráter difuso e localizado da sensação no qual o sentir não se situa somente no órgão sensorial, mas anima um corpo vivo. E seria sobre esta base que as “sensações de movimento” ou *cinestésias* cumpririam seu papel ao atestar a separação e transcendência do sujeito em relação aos horizontes nos quais se move, por colocá-lo como a origem da constituição deles, logo, anterior à “consciência de situação” (DEHH, p.190-4).

Importa salientar a relevância para Lévinas das noções husserlianas supracitadas: o transbordamento da intencionalidade objetivante por uma vida transcendental, o esquecimento do vivido, o âmbito ante-predicativo e o *papel genético da sensibilidade*. Todavia, não basta olhar para o dedo levinasiano que aponta para Husserl, pois haverá um outro apontando para Heidegger.

De Heidegger o autor conserva a preocupação com o *acesso pré-teórico* ao real e a importância da *afetividade* no “evento” em que se capta a produção do sentido. Contudo, desconfia do primado da mundaneidade na significação, de que o aceder ao mundo é de imediato uma compreensão, e de que a inteligência resume as relações com o ser a partir da finitude do homem como “ser-aí” (*Dasein*). Lévinas afirma a possibilidade da dissolução do mundo como circunstância que põe em relação com o puro existir à maneira de materialidade anônima: fato do “ser impessoal” como fundo neutro de onde emergem os eventos e onde submergem os seres – o verbo “Há” (*il y a*). Caberia, portanto, buscar a **produção de um existente**, nesse existir anônimo, como uma separação e uma posse – conversão da matéria impessoal em “pessoa” (EE, p.24). Tal separação se realizaria como *hipóstase*, i.e. uma substantivação que se cumpre na tomada de posição de um existente para com sua existência, como recusa ou posse, retração em si-mesmo (p.37/83/99).

Na *hipóstase*, inverter-se-ia a *diferença ontológica*, isto é, se estaria aquém da compreensão cujo movimento vai do particular para o *ser* em geral onde o *ente* é captado na iluminação de um horizonte (EE, p.13/18). O ente assume seu existir num esforço contínuo que comporta sofrimento e fadiga, o *ser* se desdobra num *ter*, a ipseidade do existente é sua carga inalienável, o evento hipostático é o instante onde há começo (p.28/89-93).

O instante realizaria uma estância, o “agora” se daria a partir de um “aqui” que é a posição corporal (EE, p.88). O presente é o próprio acorrentamento a si do existente em luta com a existência (p.104-6). Porém, a separação em que o existente se mantém só é possível a partir de uma interioridade, ou seja, da produção de um *intervalo* em que o nada não é negação, mas inconsciência, ruptura da insônia ou da obsessão do impessoal, possibilidade do pessoal como sono e despertar (p.32-3/83-4). A *hipóstase* é instável, sempre sujeita à *diástase* (dissolução, diferenciação); há permanente *tensão* entre defasagem e recuperação de si na sensação (EE, p.86-7. AE, p.51-2).

A sensibilidade seria a *relação corporal* com a *materialidade* pura, em que a materialidade pessoal se põe sob o risco de dissolução. Fruição de qualidades ou fricção do entorno, a *função de sensibilidade pura* (TI, p.167-8) estaria aquém da objetivação, como local da *tensão* onde o subjetivo emergiria como psiquismo num corpo material.

O apelo à *função ontológica do inconsciente*⁴² (EE, p.42) circunscreve a defesa de uma

42 A *consciência* como “evento luminoso” pressuporia um *inconsciente* como “fundo noturno”, ou seja, ela é *cintilação ou pulsação* cuja irradiação pressupõe um recolhimento, um “quanto a si”, assentado na base

interioridade irreduzível à existência anônima, bem como prepara caminho para a defesa de uma *consciência não-intencional*. Igualmente, o circuito de hipóstases e diástases, de dispersão e reunião de si, tem como invariável a *corporeidade* do existente. Contudo, ao separar-se do ser o ente se vê acorrentado a si-mesmo, no definitivo de sua solidão. Tal *solidão ontológica* só poderá ser rompida pela *relação ética* com outrem, em que a marcha para o fim do ser-para-a-morte solitário (“finição”) é transcendida pela significação da responsabilidade (“infinição”) – (p.103-14)

Chamamos atenção para o seguinte: parece-nos que o discurso levinasiano inflecte Husserl sobre Heidegger, atravessando-o, apontando para a irreduzibilidade da “vida interior” que, contudo, possuiria o estatuto de um “evento” no tom heideggeriano. De que modo podemos captar essa *inflexão* e essa dupla *filiação crítica*?

Em que medida Lévinas supera Husserl na fenomenologia do sensível? Ou estaria ele radicalizando o implícito do discurso husserliano? Por que o contraponto com Heidegger?

Como as noções levinasianas – Desejo do Infinito, Subjetividade como Hospitalidade, Significação como Responsabilidade, etc – vão provir e intervir na crítica da ontologia/representação desde e contra Husserl e Heidegger?

2.1. Recusa do Idealismo e Crítica da Representação

O primeiro movimento crítico do pensamento levinasiano é a denuncia do pensamento fixado no objeto, mas esquecido dos *processos de subjetivação* ou gênese que constituem tais objetividades a um nível pré-objetivo. O modelo de representação é o principal alvo da crítica, pois a representação seria o próprio processo de síntese identificadora que reúne toda a diferença numa unidade ideal ou numa imagem. O objeto é o índice de uma cegueira da consciência em relação àquilo que torna possível a ela se estruturar como significação e “objetivar” a partir de seus múltiplos modos de visar (DEHH, p.139-43).

A **crítica da representação** e do paradigma objetivante vão descobrir na própria fenomenologia possibilidades metodológicas e temáticas que serão radicalizadas para serem

material do corpo e no campo não-intencional da sensibilidade. O coração que pulsa precede e afeta o olho que vê.

fiéis aos eventos mais originários e aos modos mais fundamentais da subjetivação. A subjetivação diz respeito às *condições de possibilidade e horizontes originários* que estruturam a consciência e lhe dão a base para todos os processos qualificados como valorativos, judicativos, tematizantes, etc. Lévinas está atento à *via genética da fenomenologia*, a qual será por ele radicalizada e na qual ele vai redescobrir a o “campo do sentir originário” como uma afetividade não-intencional.

A fenomenologia genética tem como temas dominantes a afetividade e a alteridade traduzidos nos problemas referentes à corporeidade e da temporalidade que permitem tratar da gênese dos sentidos no campo originário de toda experiência transcendental (possível). Assim a via genética se compõe de uma *estesiologia* (Teoria da Sensibilidade) e de uma *alterologia* (Teoria da Alteridade) que serão incorporadas no pensamento levinasiano como uma fenomenologia radical.

A radicalidade do pensamento levinasiano residiria precisamente em sua *tendência em ir às fontes ocultas* e em trazer à tona os condicionamentos esquecidos pelo processo de constituição. Não obstante a polêmica sobre o lugar de Lévinas na fenomenologia, há nele uma *meta-fenomenologia* (que pensa as condições da própria fenomenologia) e uma *enigmologia* (descrição da alteridade que se “insinua” no fenômeno mas permanece como realidade enigmática irreduzível). Todavia, ele permanece ainda fenomenólogo tanto pelos seus gestos metodológicos fundamentais, quanto pelos temas diretores de suas análises.

2.2. *Via Estática e Via Genética*

Basicamente há duas direções⁴³ para onde vai o método reutivo, não-reducionista, da fenomenologia: *via estática* e *via genética*. A primeira culminaria numa espécie de idealismo transcendental, estabelecido mediante uma egologia com exigências eidéticas (RICOEUR, 2009, p.10). A segunda implicará um retorno à “experiência originária” em que se produzem e se estruturam os sentidos, o que significará um “empirismo transcendental” que une *estesiologia* e *alterologia* (MERLEAU-PONTY, 1975, p.434-43).

Ao se analisar a *dinâmica de emergência* dos sentidos, e da idealidade inclusive, percebe-se que esta se dá no “campo sensível” (MERLEAU-PONTY, 1975, p.439) através de sínteses que não se resolvem diretamente em objetivações (p.434) e que exigem, para que sua

43 HUSSERL, E. “Método Fenomenológico Estático e Genético”. In: *De la syntese passive*. (Trad.: Depraz; Richir; et alii). Vaucausson: J.Millon, 1998, pp.323-332.

essência seja liberada e para que haja objetividade, o concurso do outro e a *implicação sensível* do sujeito na intersubjetividade (p.439-45). O nível estático de descrição das camadas de constituição noemática remeteria retroativamente (p.436/448) para o nível genético, latente e operante, constitutivo, prévio à constituição, em que a sensibilidade e a relação com a alteridade “produzem sentido” a partir da encarnação da subjetividade (p.445).

A primeira (estática) se foca na correlação noético-noemática e no ato específico (ou modo de constituição) dos objetos para a consciência. O *noema* (correlato intencional objetivo), é o índice-guia transcendental de um ato que lhe confere sentido e que desde já remete a um horizonte de potencialidades referidas a uma orientação da subjetividade. Seu procedimento metodológico é a estratificação da descrição em níveis de constituição num descenso até o *ego transcendental*. Este seria como que o polo irradiador e centro funcional da atividade intencional. Imperaria aqui uma *egologia transcendental*, pois atenção se volta para a atividade egóica da *constituição* e as camadas constituídas por essa atividade. Uma descrição das camadas constitutivas, cujo limite seria propriamente o ego constituinte (DEPRAZ, 1999, p.44-7).

Em seguida, a partir da *redução eidética*, dar-se-ia uma “descrição das essências” por *variação eidética*, isto é, por acercamento imaginativo do “invariável universal” captado intuitivamente nas relações entre fatos (DEPRAZ, *id.* p.36-8). A descrição de essências e os modos de constituição, componentes do *idealismo transcendental*, pedem um critério de objetividade mais profundo que a correlação intencional e o recurso à intuição. Surge o *problema da intersubjetividade*, como conduíte⁴⁴ da objetivação e da possibilidade de explicitação das essências, remetendo geneticamente ao *problema da corporeidade* (DEPRAZ, *id.* p.80-6. M.-PONTY, p.439-41)

A **via genética** implica a atenção voltada para a gênese das vivências do sujeito e à concretude da vida antes de expor-se à correlação e distinção objetiva. Genealogia e ecografia

44 Progressivamente, Husserl vai definir a *subjetividade transcendental* como a vida que acessa a si própria à medida que está além de si própria, ou seja, sensibilidade se fazendo consciência ao se colocar o *problema da transcendência* ou ao vivenciar o transcendente como o problemático, como aquilo que funciona à maneira de um pressuposto motivador de sentido. O *pré-dado* é desde sempre *tensionado* para ser *significado*, isto é, pressupõe uma relação cuja *facticidade* consiste e resiste na/à *significatividade*. Nisto a consciência se mantém na abertura à transcendência e, enquanto intencional, é “transcendência na imanência”. Todavia, o transcendente permanece problemático, seja como mundo seja como outrem. Vincenzo Costa remarca que na filosofia husserliana, “accordingly, *transcendental* is the subjectivity which constitutes transcendent objectivity, *the subjectivity for which the transcendence is a problem*” (p.26-27); todavia, a constituição do objetivo pressupõe relações a nível pré-objetivo. É por isso que Lévinas, por exemplo, insistirá na *transcendência da alteridade/individualidade* em relação ao mundo para que o sentido possa surgir, (inter) subjetivante antes de objetivante.

das vivências. O que significa isto? Ater-se à gênese das vivências consistiria em empreender um esforço de “aproximação” dos *modos originais* de produção de sentido na subjetividade nascente. Tal procedimento estaria restrito aos “ecos” ou “vestígios” desse nível genético no nível da constituição. O aprofundamento da *redução fenomenológica* conduz aqui a um *nível pré-reflexivo/ante-predicativo* ou *pré/proto-constitutivo*. A descrição fenomenológica é aqui aproximativa, num reiterado retrocesso ao originário, sempre sujeita a aprofundamentos. Esta via descobrirá a sensibilidade como “proto-horizonte” e “fonte fundamental” da gênese subjetiva e das intencionalidades primeiras (DEPRAZ, 1999, p.53-4).

Dando-se *ênfase à sensibilidade* veio à tona o *empirismo transcendental*, por oposição ao idealismo, e a *alterologia transcendental*, por oposição à egologia, na fenomenologia (DEPRAZ, 1999, p.114. M.-PONTY, p.447-8). A ocasião disto foi a constatação da implicação entre a *experiência da corporeidade (leiblichkeit)* e a *experiência do outro (einfühlung)*, no campo da gênese sensível da subjetividade e da intersubjetividade. A atenção à gênese das vivências num *estágio pré-objetivo*, das camadas constituintes iniciais e primeiros “nós” intencionais (M.-PONTY, p.436) pediu uma articulação entre alterologia e estética transcendental; esta última se referiria ao *a priori material* e proto-noemático da intuição sensível (p.441-43).

Importante é também a distinção entre as *gêneses passiva e ativa* no seio da sensibilidade: a primeira seria a passividade sensível inicial, cujas formas seriam a associação e a duração; a segunda comportaria um movimento prático e uma espontaneidade intervindo na ou emergindo da passividade, como identificação ativa (DEPRAZ, 1999, p.62-3).

O ego geneticamente considerado não seria apenas o “esquema formal de possibilidade transcendental” do eu concreto, mas a própria *concretude viva*: unidade do fluxo de vivências, substrato coesivo de habitualidades, ponto de incidência das afecções, corpo vivo. A via genética seria a busca da concretude esquecida da subjetividade transcendental.

Natalie Depraz, em *Lucidité du Corps*, ao analisar a questão da corporeidade no empirismo transcendental da fenomenologia, aponta que a redução genética engendra um movimento de des-objetivação do olhar, retirando-se de sua fixidez no objeto e atendo-se à gênese das vivências, à subjetivação por trás da objetivação. A des-objetivação do corpo, sua abordagem genética, leva a considerá-lo não apenas na ambiguidade de vivente e de vivido, ou na sua plasticidade auto-organizante, mas como **carne transcendental**. Esta se “transcendentaliza” (des-objetiva) ao auto-percepcionar-se como carne, isto é, ao adquirir

uma consciência aguda, não-objetivante, penetrante e afinada, de sua própria sensibilidade. Em resumo, a transcendentalidade da carne reside em sua **hiper-estesia**, na sua “sensibilidade da sensibilidade” (2001, p.17).

O *corpo vivente-vivido* é caracterizado por sua “plasticidade imanente”, por sua localidade e auto-organização; a *carne transcendental*, corporal-subjetiva, seria depositária de uma “difusividade exercida”. Plástico, o corpo vivente-vivido está impregnado de um sentir difuso irrefletido, o qual pode ser conduzido a falhas e automatismos. Difusiva (e não difusa), a carne transcendental é sempre resultado de uma espécie de “apercepção transcendental” que corresponde a *re-incarnação do si-mesmo* pelo fato de “SE” aperceber em pleno exercício: re-sensibilização em meio à atividade corporal, um “sentir-SE” em ato (*idem*, p.18-9).

A sensibilidade transcendental seria difusiva (pré-localizada ou ilocalizável), encarnando o sujeito pelo “sentir corporal” que ultrapassa as sensações localizadas nos órgãos sensoriais. Haveria, pois, dois registros da sensibilidade: i. Objetivante; ii. Subjetivante. A este último cabe o nome de *sensibilidade pura ou genética*, de caráter difusivo e inobjetivável, que anima a carne sem se localizar num órgão específico (*id.* p.19).

Depraz se faz a pergunta: por que Husserl priorizou os registros do tato, da visão e da audição na análise fenomenológica da sensibilidade? Qual motivo o levou a negligenciar olfato e paladar? Os sentidos do odor e do sabor não seriam aqueles que permitiriam descrever de modo iminente o registro difusivo da sensibilidade transcendental para além da sensorialidade? O paradigma da localização é tendencialmente objetivante; o paradigma da difusividade, tendencialmente subjetivante (*id.* p.19).

Odor e sabor se tornam paradigmáticos no desenvolvimento de uma *fenomenologia hiperestésica do corpo*. Dado que preenchem e percorrem os envoltórios internos e externos do corpo, sem se ater num órgão especial, tais sensações animam globalmente carne e pele, tendem a ser difusivas, não-localizadas, animação da carnalidade (*idem*, p.28).

A sensibilidade difusiva, não-difusa e des-localizada, desponta na carne como *suporte não-local do sentir*. As sensações que localizam a sensibilidade no corpo estão em todas as partes e em nenhuma; assim, a sensibilidade transcendental, que está ao fundo, não é, portanto, localizável. Isto apontaria para uma comunicação originária entre os sentidos diversos, uma interpenetração sensível, uma *sin-esthesia*. Essa sinestesia estaria ligada a uma afetividade que reúne e mantém tal inter-sensorialidade. Neste ponto a autora analisa Lévinas, situando-o numa perspectiva que leva em conta a “difusividade” e a relação sinestesia-

afetividade (*idem*, p.29-35).

2.3. A Fenomenologia Genética

A fenomenologia desdobrada na chamada *via genética* procede por “desmantelamento” (*abbau*)⁴⁵ dos núcleos temáticos da experiência, invertendo o foco descritivo dos noemas, sob regime de correlação, para as noesis e enfim para a gênese destas no seio da vivência subjetiva, em seus momentos constitutivos de emergência e engendramento.

Trata-se de fazer falar a experiência segundo a dinâmica de emergência dos sentidos a partir de vivências ou acontecimentos fundadores que, por sua vez, se redobram no seio desta mesma experiência, simultaneamente “dentro” e “aquém” dela. Essas facticidades transcendentais, essas condições-limite, esses “dados doadores originários”, devem ser buscados insistentemente como garantia do rigor e da radicalidade do esforço fenomenológico como ímpeto filosófico genuíno.

Seguindo Montavont:

Se a fenomenologia genética de todo chama particularmente nossa atenção, é porque ela coloca a fenomenologia da constituição em face de sua própria sombra e em face de seus próprios limites: aqueles da doação e da constituição. A interrogação sobre o modo de doação e de constituição do sujeito põe em jogo o inverso dessa filosofia do ato: não há doação a não ser sobre o fundo de uma pré-doação; do mesmo modo, nada é constituído que não seja sobre o fundo de um inconstituído/ível. Pré-doação e inconstituível: ...tenta-se aqui retraçar a via que leva Husserl a reconhecer sob o nome de facticidade os limites de uma pensamento de intencionalidade, e tentar-se-à também dar conta de toda a força da análise husserliana que consiste, face a um sujeito que é sempre precedido por ele mesmo sob a forma de mundo, de tempo ou de outro, em transcendentalizar por assim dizer esses fatos mundanos contingentes que correm o risco de contaminar a pureza do transcendental (MONTAVONT, p.11) – [Tradução nossa]

Assim, fazendo eco à Lévinas, todo condicionado se constitui sobre o fundo de um incondicionado, segundo uma doação (pré) originária. A filosofia levinasiana, como veremos, radicaliza a *fenomenologia genética* em direção a uma espécie de *conversão ética* da fenomenologia.

Há aqui uma menção à uma sorte de “empirismo transcendental” ligado à

⁴⁵ Sobre *Rückfrage* e *Abbauanalyse*, ver Vincenzo Costa (p.21-3) para compreender a dialética entre “retroquestionamento” e “análise desconstrutiva” como componentes metodológicos da via genética.

fenomenologia genética; importante é prestar atenção à noção de *facticidade*. Certos fatos condicionam o sentido da experiência introduzindo, no seio da vivência, uma *tensão* cuja *orientação* desenha a subjetividade. Qual será o efeito constitutivo que a facticidade inter-humana tem no sujeito nascente desde sua condição sensível?

2.3.1. *Gênese e Estrutura: o originário e o significativo*

A fenomenologia, desdobrada na via estática e na via genética, permitiriam um duplo olhar sobre a vivência e o campo da subjetividade transcendental.

O olhar estático visaria a estrutura e o arranjo correlativo dos significados em conjuntos mais ou menos coerentes remetendo à atos constituintes do ego intencional.

O olhar genético buscaria o acontecimento originário ou a gênese do significativo, como primeira instauração e estruturação, como tensão portadora de orientação presidindo a origem da consciência desde o fundo afetivo da experiência.

2.3.1. *Via Genética e Empirismo Transcendental*

A fenomenologia conduzida pelas análises genéticas irá encontrar um “transcendental” no seio do “sensível”, no caráter iterativo, hiperestésico ou auto-afetivo da experiência, como campo absoluto do qual emergem todas as significações.

Assim sendo, a fenomenologia genética conduzirá a uma sorte de “empirismo transcendental” levado à cabo por uma progressiva reabilitação da sensibilidade e re-encarnação da subjetividade transcendental em seu mundo-da-vida (*lebenswelt*).

Nisto se nota que o método fenomenológico é capaz de inúmeras encarnações (RICOEUR, 2009, p.8-9. DEHH, p.135) e em seu movimento em direção à gênese das significações ele tem de considerar atentamente a afetividade e a alteridade do sujeito em formação.

A fenomenologia é uma *reabilitação do sensível* (LÉVINAS, 1998, p.153) e uma “destruição” da representação (p.139): assim fala Emmanuel Lévinas, em 1959, sobre o específico do método fenomenológico tocante a *concretude genética* das experiências vividas pela subjetividade. Certamente o autor em questão se refere às “sugestões provocativas”, ao “impensado”, que Husserl trouxe à tona e permitiu acessar com a fenomenologia.

Merleau-Ponty já se referia a este “impensado” como uma demarcação do próprio percurso de aprofundamento da *redução fenomenológica*, como a possibilidade que dá novamente a pensar, cuja abordagem é sempre “pensar novamente” e aprofundar novamente a redução (1975, p.430-33).

A sensibilidade aparece como o fundo do qual brotam as significações e Merleau-Ponty, a seu modo, opera uma redução ao nível da *percepção pré-teórica* visando operar uma *reabilitação ontológica do sensível* (MERLEAU-PONTY, 1975, p.436-37). Certamente há proximidade pontual dos projetos merleau-pontiano e levinasiano; contudo, o movimento crítico e o resgate fenomenológico do sentir vai, em Lévinas, noutra direção que a da afirmação de uma ontologia. A confusão originária entre “carne subjetiva” e “carne do mundo” no *campo perceptivo fundamental* conduz a uma ontologia do sensível que, mais fundamental talvez que a ontologia existencial, ainda circunscreve na percepção uma espécie de “cognição”. Mencionamos o autor de *O Filósofo e sua Sombra* para salientar a constatação de que a fenomenologia é uma “revolução permanente” e que sempre há um “aprofundamento” possível da redução e a atribuição de um papel cada vez mais central à sensibilidade na compreensão das gêneses fundadoras (p.434-5).

2.3.3. *Afetividade e Alteridade: alteridade-a-si e o si-afetado-pela-alteridade*

Identificar o entrelaçamento de afetividade e alteridade no seio da experiência implica mostrar que a afetividade é o campo a partir do qual nasce a ipseidade e o que torna esta afetável pela alteridade.

No núcleo dessa teoria da subjetividade enquanto sensibilidade é preciso detectar a alteridade-a-si, isto é, a abertura constitutiva e defasagem inultrapassável pelas quais o sujeito se encarna e se temporaliza.

É sobre o fundo dessa encarnação subjetiva, e de sua temporalização diacrônica, dessa alteridade-a-si, que se compreende a ipseidade afetada pela alteridade e o sentido da relação mediada por esta afecção.

2.3.4. *Estesiologia e Alterologia: teoria da sensibilidade animada pela alteridade*

Portanto, a fenomenologia genética coordena em seu bojo uma “teoria da sensibilidade” (estesiologia) e uma “teoria da alteridade” (alterologia), ambas componentes de

uma “teoria da subjetividade originária” e a gênese de suas significações/configurações.

Lévinas parte das *análises genéticas* da fenomenologia, radicalizando-as, conduzindo-as a seus limites, num movimento que vai da crítica da representação ao resgate fenomenológico da sensibilidade; todavia, esta será apreendida aquém da intuição sensível e da percepção, num âmbito posteriormente denominado *pré-originário*. É importante ressaltar que essa redução ao nível da *sensibilidade pura* é possível mediante atenta consideração crítica à E. Husserl. Algumas “impressões” determinantes são daí extraídas e apropriadas.

A intencionalidade é ultrapassada por uma “vida transcendental”. A visada, na vivência, esquece dos horizontes constituintes e “eventos genéticos” que lhe dão fundamento pré-teórico (LÉVINAS/DEHH, 1998, p.157). Há um movimento de *subjetivação* aquém e irreduzível à *objetivação* (p.149). A *atitude fenomenológica* é uma possibilidade dessa “vida transcendental”, mas o processo redutivo não esgota essa vida (p.169). A reflexão deve buscar a “gênese dos fundamentos” no sensível purificado do intelectualismo ingênuo (p.167-8)

A *gênese das vivências* e da subjetividade vivente se daria na sensibilidade. Esta não se reduziria ao meio que fornece matéria às intencionalidades, mas seria o “campo de emergência” das modalidades fundamentais do subjetivo: *temporalidade* e *corporeidade* (*id.*, 144-6).

Temporalização e encarnação (CASPER, 2000) do sujeito se dariam na/como sensibilidade; se articulariam aí a individuação na duração e a individuação na localização/motricidade do sujeito. A conexão entre a sensibilidade, modalizada no corpo ou no tempo, e a individuação do sujeito parece ser algo fundamental. Veremos que as noções de *Ur-Impression* e de *Ur-Empfindung* apontam isto.

A subjetividade é, geneticamente, sensibilidade: essa parece ser a indicação fenomenológica aceita e radicalizada por Lévinas (1974, p.109). Os artigos de 1959, dentre os quais destacamos *A Ruína da Representação*, e, extemporaneamente, o artigo *Intencionalidade e Sensação* (1965), são índices do processo. Paradigmático é, também, entre 1959 e 1965, o item “A” da terceira seção de *Totalidade e Infinito* (1961), intitulado “Rosto e Sensibilidade” (p.167-72)

A **sensibilidade pura**, isto é, reduzida a um âmbito aquém da objetivação, é revestida de uma função transcendental subjetivante, onde se inscreve uma afetividade irreduzível à percepção e à constituição objetiva (LÉVINAS, 1961, p.167-68). A **fenomenologia do sensível**, a qual corresponde, geneticamente, uma estética transcendental, deve descrever o

sentido dessa função não-objetiva e fundamental. Tal função transcendental da sensibilidade está ligada à encarnação e temporalização do sujeito (1998, p.165-173).

Conforme vimos a fenomenologia, em sua estrutura metodológica, conforme o projeto de “recomeço radical” e “ciência de rigor” proposto por E. Husserl, costuma ser dividida em duas vias que se co-fundamentam : *via estática* e *via genética*.

2.3.5. A Estrutura de Passividade

A fenomenologia genética permitiria, conseqüentemente, revelar a *estrutura de passividade* por trás dos *padrões da atividade* do sujeito, isto é, acessar a afetividade por trás da intencionalidade e as primeiras relações que instalam uma orientação no/para o ser, compreendo-se que o ser-sujeito é, antes de tudo, ser-sensível.

Esta estrutura de passividade, que se apresenta como condição subjetiva primária, será descrita no interior de uma estesiologia (teoria da sensibilidade) e de uma alterologia (teoria da alteridade). Ou seja, a *teoria da subjetividade* operando aqui não se reduz mais a uma egologia (ego intencional, polo ativo), mas escava suas profundidades ocultas onde, veremos, corporeidade, temporalidade, intersubjetividade, ambiência, etc, aparecem como momentos constitutivos.

2.3.6. Corporeidade e Temporalidade

A descrição ou análise da corporeidade e da temporalidade encontraria seu terreno na *fenomenologia genética* (empirismo transcendental: alterologia + estética) ou **fenomenologia do sensível**. Ambas seriam *modalidades fundamentais da sensibilidade*. Esta tanto encarnaria, quanto temporalizaria o sujeito originariamente sensível. O tempo imanente, a sensação de escoamento no “fluxo de sensações” e a síntese passiva do sentir, traz no seio dessa duração uma ruptura e um despertar. Na passividade do sentir, no golpe da sensação, ocorreria a gênese espontânea do sujeito: o “fluxo das sensações” se torna o “sentimento do fluxo”, produz-se a unidade das vivências num “presente vivo”, presença a si da vida auto-afetiva, encarnação sensível da temporalidade vivida singularmente (DEPRAZ, 1999, p.66-9).

A temporalidade, na *proto-impressão*, produziria uma individuação na duração (LÉVINAS, 1998, p.144). A proto-impressão (*Ur-impression*) seria o “vir-a-si” no sentir da sensação seria uma ruptura da imanência por uma surpresa que suscitaria um despertar. Abre-

se um intervalo, mínima diacronia necessária, na sincronia. Um choque nos acordaria no interior da vida irrefletida? O que vale sublinhar é que há, na temporalização, uma iteração sensível culminando na gênese espontânea do si como “presença”. Deve-se notar que esse “fluxo interno de sensações” flutua sobre e dentro de um corpo vivo (p.145).

A temporalidade está relacionada à corporeidade no processo que a sensibilidade levaria à cabo. Este processo seria a **individação**: a sensibilidade seria seu princípio ou campo genético (*idem*, p.146). A individuação sempre se referiu, na tradição, a uma “propriedade determinante sui generis” (*todè ti*) ou à uma situação especificante no espaço e no tempo (*hic et nunc*). Na fenomenologia, porém, espacialidade e temporalidade não são desprezadas, mas re-significadas a partir da sensibilidade. O “aqui” e o “agora” originários, no seio de uma experiência sensível originária, são gerados na/como sensibilidade, integrados num *evento subjetivo* carnal e temporal. Eles conferem uma **determinação interna a partir da sensibilidade**, marcando a *subjetivação* modalizada como produção da corporeidade e da temporalidade.

Segundo Lévinas:

A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste, sentido, **princípio**), em direção ao aqui e agora a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. A *Urimpression* é a **individação** do sujeito. [É] o começo absoluto, a primeira origem, é a gênese espontânea [como] criação original. ... Extirpamento do sujeito a qualquer sistema e a qualquer totalidade, efetua-se uma *transcendência* em marcha à retaguarda, a partir da imanência do estado consciente, uma *retocendência*. (...) O sensível é modificação da *Urimpression*, a qual é, por excelência, o *aqui* e o *agora*... sensível vivido ao nível do *corpo-próprio*... o fato de se manter... ele inaugura a origem, o começo, o princípio... *Gefühl* – sensibilidade – que implica **encarnação**. (...) A ambigüidade da passividade e da atividade na descrição da sensibilidade fixa [a] o corpo-sujeito... *sujeito como corpo*... [O] conceito de sujeito está ligado à sensibilidade onde a individuação coincide com a ambigüidade da proto-impressão, onde a atividade e a passividade se juntam, onde o agora é anterior ao conjunto histórico que vai constituir... [A pessoa] permanece sempre transcendente... O eu como o agora se define apenas *por si*, permanece fora do sistema... transcendência na imanência... uma **subjetivação do ser** (DEHH, p.144-9) – [grifos nossos]

O “agora” originário da temporalização se produz como “presente vivo”. Na dinâmica de retenções-protensões à cada proto-impressão se segue uma modificação e uma nova presentificação, cuja fonte é a auto-afecção no fluxo sensível. A referência não-objetivante ao “si” da consciência por trás dos atos objetivantes é chamada “vivência” (*erlebnis*), onde os “vivididos” se integram/dissolvem numa “vida transcendental” pré-

reflexiva (LÉVINAS, 1998, p.180). A proto-impressão, e a vivência, marcam uma individuação na duração das sensações.

O “**aqui**” **originário** estaria ligado aos fenômenos da localização e do movimento. A corporeidade articularia uma ambiguidade modal e uma *iteração fundamental imediata*, encarnando o sujeito. Tal encarnação refere-se, em Husserl, à tipologia básica das sensações primordiais.

Primeiro teríamos as *Empfindnisse* (“sensações de localização”), ligadas ao caráter difuso e localizado do “sentir” (LÉVINAS, 1998, p.190-1). Na “sensação de localização”, o sujeito é tocante-tocado, o toque se toca ao tocar, ocorrendo uma “localização da sensibilidade” no corpo, a encarnação como proto-localização/*Ur-empfindung* (M.-PONTY, p.446).

Segundo, co-genéticas às *empfindnisse*, teríamos as *kinesthesias* ou “sensações de movimento”. Ao mover algo o eu se sente movente-movido, o movimento lhe surge como um “eu posso” simultâneo a um “eu sofro”. Essa **iteração e ambiguidade** é imediata e encarna o sujeito. Significa uma separação com relação ao movido e um “movimento da sensibilidade” separada. Lévinas interpreta isso, desde Husserl, como possibilidade de “entrar” (num horizonte) e de “começar” (rompendo e reatando com o mundo); a motricidade articularia um transcendência corporal (LÉVINAS, 1998, p.170-3).

Corpo-ambiguidade: o “condicionado se torna condição”, o que é “suportado por” se “separa de” para “entrar em”.

No sujeito nascente o corpo é a sede de sua subjetividade e o ponto-zero de toda orientação e constituição no/dos horizontes nos quais se situa: situação corporal. O sujeito partindo dela constitui os horizontes nos quais se move, como um pintor (MERLEAU-PONTY, 1969, p.13-35) que se percebe provindo do quadro que está a pintar.

A ambiguidade de condição-condicionado deriva da duplicidade de separação-inserção com relação ao mundo, fenômeno ligado a própria vida por seu caráter de *interioridade sensível*. Pode-se imaginar, metáfora que Lévinas usa, um rochedo do qual jorra água e que ao mesmo tempo é movido por esse fluxo (LÉVINAS, 1961, p.112-113).

2.3.7. Mundo-da-vida: “solo originário” ou *hólon hiperestésico*

A noção de mundo-da-vida (*lebenswelt*) aparece, na última fase da fenomenologia

husserliana e coroando a via genética, como o “solo originário” de toda experiência possível, onde haveria o “entrelaçamento” de todas as *condições constitutivas* com as primeiras *relações significativas*, onde, desde a afetividade e esboçando as primeiras intencionalidades, se cozinhariam as “formações significativas”/”instituições de sentido” (*sinnbildung/urstiftung*).

Assumindo-se a *afetividade como campo* onde se produz a *proto-impressão (urimpression)*, como marco de gênese da subjetividade e “fonte originária” de sentido, essa primeira “impressão de si” é um movimento de *auto-afecção* ou de *hiper-estesia* - “sensação de si” ou um “sentir que se sente”. Todavia, esta auto-afecção envolve a hetero-afecção e a sensação está em relação com o sentido (afetante e significante). Assim, a “impressão de si” abarca “em si” a “impressão das relações” com os outros e com o mundo, uma *implicação pré-reflexiva*⁴⁶ caracterizada por uma dinâmica aberta e diferenciada, por uma *abertura à alteridade* e orientada por.

Portanto, o mundo-da-vida (*lebenswelt*), existencial, seria essa “totalidade originária” (*hólon*) de sentido potencial/inatual que conteria, como matriz, todos os “fatos transcendentais” e “relações significativas” que operam ao fundo, condicionando a produz de um mundo-de-significados (*sinnwelt*), cultural.

2.3.8. Intersubjetividade: endo/empatia e estranhamento, simetria e assimetria

A intersubjetividade seria uma das experiências constitutivas do sentido, ampliando a subjetividade por incorporação de referências aos outros e então ao mundo co-referido/co-habitado por estes outros.

Na filosofia husserliana, a intersubjetividade era vivenciada como “ressonância de mônadas”, isto é, como entrelaçamento intencional, produzido a partir da relação entre as corporeidades (*leib*). No encontro entre sujeitos, o contato é com o “arranjo expressivo” dos gestos corporais indicando uma vida intencional; assim, por *endopatia/intropatia (einfühlung)* o *ego* seria afetado pelo *alter* assumindo-o como *alter ego*, numa síntese analógica em que participam semelhança corporal e espelhamento intencional (*paarung* – pareamento, emparelhamento). Assim, haveria simetria e reversibilidade na “comunidade intermonádica” produzida.

46 “...pre-reflective selfawareness must be conceived not as a simple, static, and self-sufficient self-presence but as a dynamic and differentiated openness to alterity” (ZAHAVI, 1998, p.221)

A analítica existencial heideggeriana – hermenêutica da facticidade funcionando em vista de uma ontologia fundamental – aponta como os modos do ser-aí (*dasein*) como ser-no-mundo (*sein-in-der-welt*) implica um acesso aos outros como um ser-com (*mit-sein*). Todavia, Heidegger irá enfatizar a lateralidade e horizontalidade da (co) relação, no existir junto no mundo, “marchar junto lado à lado” ou no “trabalhar junto na mesma obra”. A estrutura simétrica aqui é mantida, com o acréscimo, claro, da irreversibilidade da temporalidade como vivência da finitude (na angústia, *angst*) desdobrada em cuidado (*sorge*). Todavia há, na antecipação e no projeto, uma tentativa de capturar o *tempo* no *mundo*, articulando a compreensão do ser.

Lévinas, apropriando-se criticamente de Husserl e Heidegger, vai produzir uma releitura radical da *intersubjetividade* mostrando como o “entre” (*inter*) implica um desnivelamento e uma irreversibilidade, uma diacronia e uma assimetria que revela uma *subjetividade* sensível em relação com uma *alteridade* irreduzível. O *sentido da relação* aqui deve preceder e ultrapassar a *estrutura de correlação*.

2.4. Radicalização da Fenomenologia Genética

Nosso objetivo é, em parte, fazer uma avaliação inicial da inscrição de Emmanuel Lévinas na fenomenologia genética, ou seja, de que modo ele se situaria no “empirismo transcendental” e transformaria a própria “via da encarnação” em sua filosofia ético-metafísica. O acento será dado no *papel da corporeidade na instauração ética* da significação enquanto sentido do inter-humano.

Por que dispender esforço nesta direção? Primeiramente, para pesar o “estatuto fenomenológico” do pensamento levinasiano em relação ao seu “aspecto ético-metafísico”. Segundo, para situar Levinas nas iniciativas de “resgate da sensibilidade” e do “papel da corporeidade” - negligenciados na tradição intelectualista e idealista – na filosofia contemporânea. Terceiro, para testar a hipótese de que a “via ético-metafísica” levinasiana seja uma “hipérbole” ou radicalização liminar da “via genética”.

A *antropologia fenomenológica da facticidade inter-humana* fundada sobre a corporeidade encontra na afetividade/sensibilidade seu horizonte genético exaltado na “Hipérbole” como método. Mantemos esta hipótese no cruzamento das perspectivas de

Natalie Depraz e de Yasuhiko Murakami. Ela parece compatível com o conjunto da obra e o esforço levinasianos.

2.4.1. *Intencionalidade e Sensação*

Lévinas bebe da fenomenologia e a desdobra tanto numa exploração de suas possibilidades quanto numa radicalização de certos aspectos que invertem a direção de ênfase. Assim, o lituano analisa a noção-chave de *intencionalidade* e revela, nela, não apenas uma solidariedade com a ideação mas também com a *sensação*.

Isto aparece já formulado com clareza, algo provocativa, no ensaio *Intentionalité et Sensation* (1965), no qual Lévinas explora a implicação entre intencionalidade e sensação desdobrando-a em suas relações com a temporalidade, a motricidade, a corporeidade e a afetividade, mostrando que a *sensação* ocupa um lugar central da fenomenologia. Para tanto ele percorre a obra husserliana desde a primeira fase (via estática) – como, por exemplo, *Investigações Lógicas, Idéias I e Filosofia como Ciência Rigorosa* – mas sobretudo os textos da segunda fase (via genética) – tais como *Experiência e Juízo, Idéias II, Psicologia Fenomenológica, Lógica Formal e Lógica Transcendental*.

Lévinas irá mostrar que a noção de *intencionalidade* conteria uma ideia de “saída de si” como “ato de significação” movendo-se “desde a imanência” afetada e orientada por e para aquilo que experiencia. “Transcendência na imanência” ou “significação na afecção”, a intencionalidade é parceira da *intuição* como transformação da sensação em ideação, como um “visar algo” numa síntese identificadora de um ego ativo, como adequação na correlação (DEHH, p.175-177)

Todavia, isto não esgota as profundidades da noção de *intencionalidade* e nem reduz a fenomenologia ao “idealismo transcendental” fixado por uma egologia. A *vida subjetiva*, corrigida e ampliada pela *intersubjetividade*, revela, ao nível da *experiência sensível*, uma esfera ante-predicativa ou pré-reflexiva de *sínteses passivas* aquém dos atos correlacionantes. Assim, ampliando o espectro da obra sintética da subjetividade, o olhar se dobra sobre o que “opera ao fundo”, mostrando que a fenomenologia seria assim “a reativação de todos esses horizontes esquecidos e do horizonte de todos esses horizontes” (DEHH, p.178-79).

Destarte, a intencionalidade traduziria uma *abertura* a e uma *relação* com, reabilitando, assim, a sensibilidade e a sensação (p.179). Uma vez que toda consciência emerge de uma

vivência (erlebnis), esta última marca uma relação pré-reflexiva de um conteúdo sensível consigo mesmo, numa *iteração afetiva ou auto-afecção* pela qual se dá o acesso não-objetivante da consciência *a si*, na temporalização ou duração da “primeira impressão” na qual a consciência “vive-se” antes de “pensar-se” (DEHH, p.180)

O intencional torna-se, claro, uma *apreensão (auffassung)* na *abertura (erschließen, Öffnung)*, isto é, um “visar a” (*meinen*) e um “ser preenchido por” (*erfülle*), na adequação do afeto ao ato, da intuição à intenção, do conteúdo à forma, apresentando-se como correlação noético-noemática. Todavia, a *apercepção de si na vivência*, anterior à toda percepção de algo como objeto de interesse ou visada, revela que a intencionalidade não se reduz às representações e juízos (DEHH, p.182-83)

Explorando essas profundidades ante-predicativas o pré-reflexivas, a fenomenologia irá encontrar como “fonte originária” a *proto-impressão (urimpression)* como o “absolutamente não modificado, a origem de toda a consciência e todo ser para a consciência”. Isto atestará que a consciência é vida individual, única, singular e, portanto, seu “presente vivente” é origem de toda a intencionalidade (DEHH, p.183).

No sensível a *espontaneidade e a passividade* se confundiriam e a vivência se temporalizaria no seu “viver-se”. O significado original da intencionalidade deveria ser buscado na forma como a sensação é vivida e na dimensão do tempo em que é vivida (p.184), posto que, em seu fluir, a temporalização é o sentir da sensação modificando-se (p.185). Existiria, assim, uma relação entre a temporalização da *imanência* e o sentido temporal da *transcendência*, nesta “transcendência na imanência” que caracterizaria a intencionalidade (DEHH, p.185-86)

Toda *experiência* – sensível antes que intencional e, enquanto intencional, subjetivante antes que objetivante – se fundaria nessa *iteração* fundamental/imediata/original (p.186/190/194) pela qual o tempo retorna sobre si e se temporaliza (p.186-88), pela qual o corpo se subjetiva e o sujeito se encarna (p.190) movendo-se e sentindo-se mover (p.191), numa “difusão de sensações” que se torna a “incorporação” do *polo de ações* sobre e desde um *fundo de afecções* (DEHH, p.192-94)

Reconhecendo na *sensação um acontecimento*, e não apenas um complemento, na *iteração fundamental* que está na base da *gênese* do sujeito e dos sentidos captados/produzidos por este sujeito, Lévinas – seguindo o Husserl da *Krisis* – afirma que a filosofia, enquanto fenomenologia, começa numa *estética transcendental* (DEHH, p.191).

Neste sentido, com a palavra, Lévinas:

Pela sua *teoria do sensível*, Husserl restitui ao *acontecimento impressivo* sua *função transcendental*. Na sua massa que preenche o tempo, ele decobre um primeiro pensamento intencional que é o próprio *tempo*, uma presença através do primeiro afastamento, uma intenção no primeiro *lapso* de tempo e na primeira *dispersão*; ele percebe no *fundo* da sensação uma *corporalidade*, isto é, uma libertação do sujeito relativamente à sua petrificação de sujeito, uma marcha, uma *liberdade* que desfaz a *estrutura* (DEHH, p.197) – [Grifos nossos]

Interessante é percebermos aqui o movimento levinasiano: i. Mostrar a *solidariedade* entre intencionalidade e sensação; ii. Revelar a *anterioridade* da sensação à intenção, ou a dependência desta última quanto à primeira; iii. Encetar um movimento de *radicalização* da intencionalidade ao sentir, já anunciado na própria fenomenologia husserliana e assumido, na filosofia levinasiana, como um mote principal. Assim, percebemos que a ênfase de Lévinas numa *estética transcendental* o coloca como trabalhador no campo da *via genética* da fenomenologia abraçando, ao menos em parte, o caminho de um *empirismo transcendental*.

2.4.2. Da Intencionalidade ao Sentir

Nove anos após a publicação do artigo *Intencionalidade e Sensação* (1965), Lévinas retoma, na sua obra magistral de 1974, os temas lá esboçados, ampliando-os e desdobrando-os no capítulo II de AE, chamado *Da Intencionalidade ao Sentir*.

O título de 1974 enfatiza um movimento já anunciado em 1965, que é: a radicalização da fenomenologia indo do intencional ao afetivo, da atividade à passividade que a sustente, do intelectual ao sensível que o precede.

Porém, esta *reabilitação do sensível*, como condicionando a gênese do subjetivo e estando na base do significativo, opera junto de uma *crítica da ontologia*. Isto fica evidente logo no primeiro tópico do capítulo, onde Lévinas tematiza o *questionamento do ser* e a *submissão ao outro* (OqS, p.69-70).

A filosofia buscaria a *verdade* que caracterizaria, mais do um juízo enunciativo, uma exibição do ser. Todavia, a mostração se dá com base numa significação anterior à enunciação (p.69). Isto implica que toda exibição/proposição traz a pergunta sobre “o que se mostra” e sobre “quem diz”. A *compreensão* daquilo que se mostra depende de uma *questão* atravessando a *exibição*. A inteligibilidade é problemática e isto assombra. Assim, preliminar às questões *¿Quem?* E *¿O Que?* Há o problema do problemático ou a *questão da questão*: Por

que existe problema na exibição? O que introduz uma *questão no ser* antes da *questão do ser* que se mostra? (OqS, p.70-71)

Partindo disso, Lévinas vai mostrar que previamente a toda *mostração* há a *questão* e, ainda, irreduzível a toda *compreensão* do que é há a *interpelação* de quem compreende. Mas antes de tornar-se “lugar da verdade” do *O QUE* se dá a compreender, o *QUEM* é “nó de uma intriga” incompreensível, interpelado na sua condição sensível, orientado por uma *significação* que rompe toda sincronia do ser com seu aparecer. Diacrônica, instalada na *anarquia* da sensibilidade, essa *tensão que orienta* seria “a intriga do outro-no-mesmo” na *proximidade* do outro irreduzível ao mesmo (p.71). Aqui a *quisnidade* – interpelação do Quem – se excetuaria da *quididade* – compreensão do O QUE. Esta exceção seria a própria *subjetividade* estruturada como outro-no-mesmo e orientada como si-mesmo-para-o-outro (OqS, p.71-72).

Subjetividade como inquietude, como porta de entrada da *Questão no Ser* através da *submissão ao Outro*, significação na *afecção* do Si pelo Outro, antes de todo o derivativo da *Questão do Ser*. Esta intriga *pré-ontológica* condicionaria toda significação *trans-ontológica* a partir a qual o ontológico se estabiliza, condicionado e limitado por um aquém e um além. A *submissão ao outro*, anterior à exibição do ser, pressuporia uma relação portadora de questão preliminar a toda consciência. A *proximidade* – alteridade-a-si e relação-de-alteridade – significaria como responsabilidade, na qual se responde à aproximação do outro antes de qualquer questão sobre o outro. “O ser e o conhecimento, ambos unidos, significariam dentro da proximidade do outro e dentro de uma certa modalidade de minha responsabilidade para com o outro; é desta resposta que procede toda questão, desde este Dizer anterior a todo o Dito” (OqS, p.72-73)

Lévinas apresenta aqui sua tese: i. O significativo se liga ao problemático; ii. Precede o cognitivo e, portanto, o ontológico; iii. Pressupõe uma subjetividade abordada em sua sensibilidade e atravessada/solicitada pela alteridade.

Na sequência, Lévinas irá analisar a *estrutura temporal da ontologia*, isto é, a conversão da experiência numa *modalidade da essência*, como captura da alteridade do real numa idealidade, para, na sequência contestar o primado do ser e da representação.

A *temporalidade da essência* se traduziria na reminiscência, na recuperação da defasagem temporal, isto é, do retorno sobre si da identificação superando toda alteração, na *sincronização* do campo sensível numa unidade inteligível básica (p.74-75). Assim, a

estrutura de totalidade que caracterizaria a *ontologia* implicaria uma sincronia, uma estabilização do sensível no *ritmo* captado numa *imagem*⁴⁷, na *representação*⁴⁸ que correlaciona os momentos vividos na ressonância da vivência sensível onde a consciência apreende o real segundo sua intenção. O *ser* ao passo que se temporaliza, se sincroniza, isto é, fenomenaliza, aparece, compreendido em sua imagem (OqS, p.76-80). O discurso tematizante ou enunciativo, *apofântico*⁴⁹, irá dar suporte à e fixar este aparecer, reunindo a dispersão, apreendendo-a numa intuição, compreendendo-a numa intenção (p.78-84)

Lévinas irá *contestar* o primado modelativo da totalidade e o primado temporal da sincronia, isto é, irá criticar o primado significativo da ontologia, confrontando-os com realidades e experiências anteriores que apontam, insistentemente, para a infindição/indefinição (o não-definitivo e o infinito), para a *diacronia* e para as relações de *alteridade* no e para além do ser. Onde irá buscar? Na própria *sensibilidade nativa* do sujeito. Em especial, novamente, na noção de *proto-impressão*. Nela nascem, simultaneamente, o núcleo sensível de uma individuação, mas também a *temporalização*, a *encarnação* como localização mas também como relação; desde a sensação, há a *gênese espontânea* desde uma *síntese passiva*, auto-afecção atravessada por hetero-afecções. O dado sensível, ou a materialidade da sensação, são reabilitados aqui em todo seu caráter de alteridade e afetividade, como o não-intencional na base do intencional (OqS, p.81-82).

“Mas a sensibilidade – tal é nossa tese – tem outra significação em sua imediatez. Não se limita à função que consistiria em ser a imagem do verdadeiro” (p.76). A função gnoseológica – ou a fenomenalidade da essência – não esgotaria a descrição do sensível em sua ambiguidade e imediateza (p.85-86). Assim, alguém da diferença ontológica haveria a articulação do *sentido desde o sensível*, nos modos da significação e do significado, isto é, na terminologia levinasiana, na *anfibia* de Dizer e Dito na base do próprio *logos*, revelando um peso pré-ontológico da linguagem (OqS, p.86-94)

47 “[A] transcendência da totalidade tematizada na verdade se produz como uma divisão da totalidade em partes [que] todavia.. [refletem] o todo. O todo que se reflete em sua parte é imagem; portanto, a verdade se produzirá nas imagens do ser” (...) “A imagem é, ao mesmo tempo, termo da ostentação, isto é, figura que se mostra, no imediato, o sensível e, além disso, termo em que a verdade não chega a seu fim posto que o todo do ser não se mostra em si mesmo, senão que tão somente se reflete” (OqS, p.76)

48 “(...) re-presentação que significa novo começo do presente que está pela segunda vez em sua <<primeira vez>>, retenção e protensão entre o esquecimento e a espera, entre a recordação e o projeto. Um tempo que é reminiscência e uma reminiscência que é tempo: unidade da consciência e da essência” (OqS, p.76)

49 *Apofântico* designa o discurso declarativo, sobre o qual se pode afirmar ou negar, como verdade ou falsidade do que se diz sobre o que é. Se opõe ao *apofântico*, discurso negativo ou elíptico, como confronto com um fato irreduzível sobre o qual não se pode emitir juízo propositivo, mas apenas dizer “do que não é”, isto é, do que o fato recusa ou exclui por sua realidade.

A redução fenomenológica deverá, então, ser radicalizada numa hipérbole que remonta do intencional ao sensível, do significado à significação, do Dito ao Dizer (p.94-96). A própria subjetividade será reencontrada no e como esse “Dizer sem Dito”, como *sensibilidade se fazendo responsabilidade* e expressando sentido, respondendo ao contato com a alteridade, na exposição passiva que torna o *sensível significativo*, na diacronia da paciência, na corporeidade em *tensão relacional* (p.97-104). Subjetividade como sensibilidade, vulnerabilidade responsiva, “sujeito de carne e de sangue”, constituído corporalmente segundo o: 1) Para o outro; 2) A seu pesar; 3) A partir de si (OqS, p.110)

2.4.3. A Função Não-Gnoseológica do Sentir

A descoberta de uma *função não-gnoseológica do sentir* revela a sensibilidade como *campo* onde se inscrevem as primeiras relações significativas e de onde emergem, portanto, os *sentidos fundamentais da experiência*. Assim, se descobrirá a implicação entre corporeidade e temporalidade, bem como o entrelaçamento de subjetividade e intersubjetividade, entre outros tópicos. Lévinas irá, paulatina porém insistentemente, explorar estes aspectos, sobretudo onde se lê a tensão e relação entre *sensibilidade e alteridade*.

Reiko Kobayashi⁵⁰, ao analisar a obra “Totalidade e Infinito” como uma releitura/radicalização da 5ª “Meditação Cartesiana”, afirma que Lévinas vai na direção das “sugestões genéticas” da fenomenologia husserliana. Sublinha ainda que a estada de Lévinas em Friburgo o colocou a par do processo de construção da fenomenologia constitutiva, tendo ele frequentado os cursos: “Psicologia Fenomenológica” e “A Constituição da Intersubjetividade”. Notadamente, Lévinas teve conversas pessoais com Husserl em que este comentava vários de seus manuscritos “inéditos” dedicados à síntese passiva e à constituição do tempo e do espaço. Logo, Lévinas era profundo conhecedor dos temas principais da “via genética”(KOBAYASHI, pp.182-84).

Lévinas também foi o tradutor francês das “Meditações Cartesianas” e em seu “Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl” (1930) ele já procedia à leitura de diversos textos husserlianos onde as distinções entre métodos e os esboços “genéticos” se faziam ver.

Apesar de reprovar certo intelectualismo remanescente em Husserl, ele vai na direção de todas as “sugestões opostas” ao primado do teorético, também elas animando a letra

50 KOBAYASHI, Reiko. <<Totalité et Infini>> et la cinquième <<Méditation Cartésienne>>. In: **Revue Philosophique de Louvain**, Tomo 100, pp.149-85.

husserliana: intencionalidade da sensação, papel da corporeidade, análise da temporalidade, mundo da vida, intencionalidades não-objetivantes (DUFRENNE, 1998, p.85) _ sensíveis, afetivas e axiológicas. Lévinas acaba desenvolvendo a noção de “consciência não-intencional” – campo de tensão entre uma “afetividade” (passividade radical) e uma “intencionalidade afetiva” (desejo) – e sendo impregnado das análises husserlianas sobre o sensível, as quais radicaliza operando uma redução a um “sensível puro”.

O seu *resgate fenomenológico da sensibilidade* acompanha o aprofundamento da redução desobjetivante (genética) até descobrir um *campo sensível* que não funciona como receptividade intuitiva (preenchimento intencional). Neste nível, descreve a subjetividade em termos corporais enfáticos: passividade irreduzível à atividade emergente como responsividade. Lévinas parte da *crítica da representação*, passa pela análise das relações entre intencionalidade e transcendência/sensação, enigma e fenômeno, proximidade e linguagem, até afirmar o primado ético do *sentido inter-humano fundado na encarnação sensível dos sujeitos*.

A busca do “originário” na sensibilidade e a atenção à “gênese do sentido” no campo das vivências (não-objetivantes) animam o pensamento levinasiano. Este é possuído ainda pelo ardor de “dizer a transcendência radical”, não simplesmente “transcendência na imanência” (intencionalidade) ou “transcendência existencial” (ser-no-mundo), mas aproximação do “enigma” e descrição de como ele significa no *desordenamento do fenômeno*.

Nesta paixão por expressar, paradoxalmente, o *sentido fenomenológico do enigmático* (alteridade), ele descobre que a “linguagem ética” é mais adequada que a ontológica e que o sentido transcendente não visa um objeto ou um conceito, mas um Rosto. Uma interpelação atravessa e precede a compreensão, uma acusação precede a reação, um excesso de sentido provoca o *transbordamento da intencionalidade*, a inadequação por excelência significa eticamente.

No campo genético de uma “estética transcendental” radicalizada (sensibilidade pura) uma “intriga ética” (outramente-que-ser) rompe com a totalidade ontológica e investe alterologicamente a subjetividade para além de seu egoísmo ou de sua egologia.

Tempestades de hipérboles, ondas de um mar afetivo eticamente exaltado. O sobrelanço não vai somente ao “originário”, mas ao “pré-originário”; o sentido intencional não visa um “fim”, mas encara o “in-finito”.

A ligação entre *estesiologia e alterologia* se desdobra em dois registros da

sensibilidade pura: *fruição e vulnerabilidade*.

Pela fruição o eu se põe no mundo como interioridade feliz, exaltada e contraída no gozo, SEPARA-SE daquilo que, contudo, se alimenta; a alteridade relativa dos elementos serve de alimento ao egoísmo vital do sujeito nascente. O mundo possui aqui um valor afetivo e um peso material, a ecologia fenomenológica descobre um existir econômico; a fruição, oposta à representação, é o que se produz como *intencionalidade sensível de concretização* do eu.

A *auto-afecção da vida* (HENRY, 2000, p.20, 1990, p.25, 1991, p.20-23) produz uma interioridade em profundidade. Contudo, algo deve fazer este poço transbordar e tomar consciência do que está além e aquém de si.

Pela vulnerabilidade, enquanto exposição à alteridade radical de outrem, é que o egoísmo se inverte em responsabilidade e a exposição se torna expressão da alteridade que liga os indivíduos na diferença. Não obstante, a subjetividade-sensibilidade – que se relaciona com a “alteridade frutiva” e a “alteridade ética” – contém em si mesma uma “alteridade íntima”, ligada à corporeidade. É pela condição carnal que o sujeito se individua e se associa com outros indivíduos.

A *ênfase ética da corporeidade* seria essa conversão da *dor* em *dar*, da *dolência* em *doação*, do afetivo em significativo, na paciência da responsabilidade, no movimento mesmo da *relação* em que o outro “me afeta” e, por esta *afecção*, o sentido da relação “me afeta” também. Nesta *iteração* o “me/mim” (*moi*) se sublima no “si” (*soi*) do acusativo da resposta, onde a “doação de sentido” é “doação de si” seguindo o “sentido de outrem”.

Lévinas não concorda com a redução da temporalidade à sincronização do fluxo, hipóstase da diástase, identificação na alteração, onde a retenção se torna representação. Ao radicalizar a *alteridade-a-si* e a *proto-impressão*, ele descobre uma *dimensão diacrônica* no intervalo temporal, no lapso do esquecimento e na defasagem sem recuperação do envelhecimento; ao radicalizar a dimensão passiva do sujeito na assimetria do inter-pessoal, ele descobre a heteronomia do rosto e a transcendência da responsabilidade em que a “tensão” entre tempos irreduzíveis individua eticamente os associados *um-para-o-outro*.

Ênfase no caráter passivo da sensibilidade, **diacronia individuante, iteração sensível e heterogeneidade da carne** aberta ao outro. A significação ética da radicalização genética do sensível é a marca original do pensamento levinasiano.

2.4.4. Fenomenologia da Sensibilidade Pura

Uma *fenomenologia da sensibilidade pura* é longamente anunciada e frequentada pelo esforço levinasiano de romper com o paradigma objetivante e apontar para uma *função* não-gnoseológica, não-tautológica e, portanto, alterológica e constitutiva da sensibilidade. Isto aparece sempre que ele menciona e/ou enuncia uma *estética transcendental* como, por exemplo:

Os *sentidos têm um sentido* que não é pré-determinado como objetivação. É por se ter negligenciado na sensibilidade a *função de sensibilidade pura* no sentido kantiano do termo e toda uma *estética transcendental dos conteúdos da experiência*, que se é levado a colocar num sentido unívoco o não-Eu, a saber, como objetividade do objeto. (...) Não é seguro que sua tendência para informar toda a experiência esteja inscrita, e sem equívoco, no ser (...) Uma *fenomenologia da sensação*... um estudo do que se poderia chamar a sua *função transcendental* que não desemboca necessariamente no objeto... impor-se-ia (TI, p.168-69) – [Grifos nossos]

A filosofia levinasiana vai se constituir nesse diálogo e imersão na fenomenologia buscando, através dela, a reabilitação da sensibilidade e da alteridade, isto é, da subjetividade nativa e seu sentido primeiro. Assim, Lévinas frequentará incessantemente Husserl, não obstante esboçará desde cedo considerações críticas.

Em TIPH (1930) ele já reprova o ideal matemático da exigência eidética reduzindo a temporalização à ideação, também reprova o intelectualismo que domina a redução transcendental em que a neutralização da vida concreta dá privilégio ao objeto.

Em *Obra de Edmund Husserl* (1940), Lévinas esboça algumas dúvidas sobre o caráter objetivante da intencionalidade e sobre o imanentismo da consciência. Lévinas combate de diferentes maneiras e em diferentes níveis o “objetivismo transcendental” que predomina em Husserl (STRASSER, 1977, p.102-5).

Não obstante, ele está atento às sugestões alterológicas e às análises genéticas da fenomenologia husserliana, o que fica evidente nos escritos de 1959 e 1965: *Reflexões sobre a técnica fenomenológica* (RTF), *Intencionalidade e Metafísica* (IeM), *A Ruína da Representação* (RR) e *Intencionalidade e Sensação* (IeS).

Essa vida “transcendentalmente” considerada tem uma gênese sensível ligada a uma alteridade radical, a qual ganhará uma interpretação ética. Porque a instituição da subjetividade é estreitamente ligada ao *Leib*, a ética levinasiana – que “se encarna” na instituição do sujeito – utiliza seguidamente o vocabulário concernente à corporeidade

(MURAKAMI, p.182).

A radicalização levinasiana da *via genética* da fenomenologia produz uma *via hiperbólica*. (SEBBAH, p.134-40) Trata-se da ênfase como procedimento – excesso como expressão do sentido por exageração. Haveria hipérboles em que as noções se “transmutam”, em que há metamorfoses de significações. É por este caminho que se dá a passagem, por exemplo, da responsabilidade à substituição: quanto mais “eu soffro”, mais “eu sou responsável”, chegando a ser “um-pelo-outro”.

A hipérbole possuiria dois aspectos: i. *ético* e metódico; ii. *genético* e corporal. O primeiro apresenta o caso-limite de instituição da ética pura. O segundo é a relação da ética ao corpo vivente. Trata-se da mesma estratégia para exprimir a “anterioridade” da ética em relação ao saber. A ética se fundaria sobre a *corporeidade* “aquém” da consciência intencional, sobre um “involuntário” (MURAKAMI, p.182).

Conforme Murakami aponta, essa transposição hiperbólica pode ser perigosa. Do mesmo modo que a “matematização” da natureza é uma formalização indireta do sensível – confundindo o *lebenswelt* com o *wesenwelt* – Lévinas estabelece uma “moralização” do sensível para pretender à anterioridade absoluta da ética (p.182-3)

A ética levinasiana procederia em duas etapas: a) instituição do *campo topológico da moralidade* (o “outramente-que-ser”) distinguindo-o radicalmente do mundo-da-vida (“ser”); b) a *moralização do Leib* (campo do sensível) ou a encarnação subjetiva da significação ética (MURAKAMI, p.183).

Se a hipérbole mostra o caso-limite da ética (“morrer pelo outro” traduzido em princípio, por exemplo) é porque se trata de uma “mundaneização” de uma “irrealidade” ou o “entrelaçamento” do *lebenswelt* e do *outramente-que-ser*. A noção de *vestígio do infinito* (campo da ética) traz esta ambigüidade da separação e da confusão com o mundo-da-vida (campo do sensível). O outramente-que-ser o qual, no Ser, se revela como a *ambigüidade do vestígio*, não é real no sentido de “situável” ou “substancial”. Como terceiro excluído entre o “ser” e o “não-ser”, ele é uma “irrealidade” *acessível e sensível enquanto significação ética* ultrapassando tanto as amarras da totalidade quanto a ameaça do nada (MURAKAMI, p.183)

Esta alternância entre **Outramente-que-ser** e **Ser** – entre moralização do mundo-da-vida e mundaneização da ética – se deve ao fato de que a redução fenomenológica à *sensibilidade pura* descobre nela uma *estrutura de alteridade* que define a *experiência transcendental* envolvida.

2.4.5. Quebra do Paradigma Objetivante – implicações fenomenológicas

A crítica levinasiana à tautologia da representação, da correlação e da compreensão é parte de um movimento de quebra do paradigma objetivante através da *recuperação e radicalização da sensibilidade*. Isto se dá porque a modalidade fundamental da vida é uma *função de subjetivação*, não de objetivação; e, portanto, a sensibilidade funciona aquém do campo de objetividades pretendidas ou realidades compreendidas (TI, p.167-68)

Todavia, a crítica ao *paradigma objetivante* é apenas uma preparação para a crítica do *paradigma ontológico* que opera por trás, dado que toda representação pressupõe uma compreensão e, em ambos os casos, haveria uma *anestesia* e uma assimilação da diferença num campo de indiferença (OqS, p.46-47, EN, p.51)

Assim, um *resgate fenomenológico da sensibilidade* e uma *radicalização da fenomenologia do sensível* seriam operadores de uma *crítica* à ontologia como *transição de paradigma* filosófico. Veremos que o novo paradigma que Lévinas propõe é o **paradigma da sensibilidade ética** conectando, assim, o sensível ao significativo e, portanto, a subjetividade e a alteridade através do “sentido sentido” (*sens sensé*).

2.4.6. Experiência de Alteridade e Experiência como Alteridade

A alteridade como experiência do outro remete à *experiência como alteridade*, isto é, como alteração de si. Toda experiência sensível seria, em maior ou menor grau, uma experiência de alteridade não-objetivante. A corporeidade possuiria uma *heterogeneidade originária* que põe em relação, simultaneamente, com o mundo sensível e com outrem. Lévinas tenta mostrar que o movimento de *retrocendência* (e portanto, de recorrência) a Si deverá coincidir com o movimento de *transcendência* ao Outro, desde um fundo afetivo. Trata-se de encontrar a alteridade no âmago da própria subjetividade (BARATA, p.155-7).

De modo distinto da percepção objetiva, a alteridade é experienciada como sensibilidade alheia e a partir de uma subjetividade que é sensibilidade pura. A ética se inscreve no *paradigma da sensibilidade* a partir de uma fenomenologia genética radicalizada. Afetividade irrepresentável como imbricação de auto-afecção e hetero-afecção no interior de uma experiência alterológica (BARATA, p.10-62)

A sensibilidade levinasiana é epidérmica (BERNET, 1997, p.437-56), à flor da pele,

vulnerabilidade carnal na proximidade, cuja superfície é profunda, isto é, sua “profundidade” não está sob ela mas na sua *significação cuja expressão* vibra na pele sensível (BARATA, p.162).

Por causa disso, o sensível funciona como exposição passiva, *abertura heteropática* ao traumatismo antes que acoplamento transcendental por via intropática. O rosto, ele mesmo nu, desnuda-me e *interpela-me como sensibilidade*, expressão na exposição e já demanda. Sofremos sua revelação como passividade sem que seja possível contê-lo numa representação. *A experiência do outro* na sua alteridade interpela e, assim, *redobra-se em singularidade*.

Só perante o outro faz sentido o “meu” poder de matar e justamente porque “me” resiste na “minha” sensibilidade, impondo-“me” o interdito de não fazê-lo. *A expressão* como alteridade sensível na superfície como um excesso, fazendo sentir a exceção da singularidade que se exprime. Desde o fundo da sensibilidade pura, a *experiência da alteridade* afeta “minha” *experiência de ipseidade*: revolução afetiva da matéria se fazendo psiquismo (BARATA, p.162-3)

2.4.7. Antropologia Fenomenológica da Facticidade Inter-humana

A questão do humano, e o temor da desumanidade, atravessam como obsessão filosófica a obra levinasina. O que permite situá-lo no campo de debates de uma *antropologia filosófica*⁵¹, disciplina contemporânea que se constitui numa encruzilhada polissêmica após a crise da cultura no século XX.

Tal problemática, a *questão do humano* (SUSIN, 1984, p.11-4) envolve a produção do

51 ARLT, Gerhard. *Antropologia Filosófica*. RJ: Vozes, 2008: “O ser humano como ser problemático. A pergunta pelo ser humano faz parte da história do pensamento e da ciência do ocidente. O olhar voltou-se para o ser humano a partir de diversos contextos de sentido e convicções fundamentais de ordem cosmovisional, bem como a partir de referências à experiência e condições metodológicas iniciais divergentes. Porém somente.. com o advento... da noção de ser humano como subjetividade... na modernidade... e... na contemporaneidade, com sua retomada, empreendeu-se pela primeira vez e em grande estilo a tentativa de enfeixar todos os temas filosóficos no conceito de “ser humano” (existência, condição, modo de ser-ai). Com isto, a pergunta pelo ser humano... era foco último dos esforços do conhecimento filosófico a respeito do Ser, da vida, da história, do pensamento, da linguagem, do corpo, da sensorialidade, etc” (p.7) “A pergunta pelo ser humano, que é tão antiga quanto a filosofia, distingue-se por uma especificidade que não foi logo tematizada: ela caracteriza uma auto-relação. O ser humano que pergunta por si e nisto busca uma orientação para o agir não é dado como invariável, como fato inamovível; ele é, antes, uma auto-relação que se realizou... historicamente... como auto-interpretação [que] reage sobre o pensar e o fazer [e pela qual] modifica-se. [Assim] trata-se cada vez de uma auto-compreensão específica na qual se dá uma tensão entre uma auto-imagem normativa e a realidade vivida cada vez diversa. Isto significa também que o ser humano pode entrar numa auto-relação enganosa, ocultando-se. Dois momentos cruzam-se neste auto-encontro: a mediação sinalizadora-simbólica da referência ao mundo e a si mesmo que o libera para um projeto próprio e a naturalidade recalitrante da corporalidade sensorial-carnal” (p.8-10) “A pergunta de todas as perguntas: o que faz do ser humano um ser humano?, deu origem a uma pletora de conceitos” (p.12)

sentido e superação do não-sentido, atravessando a reflexão de Lévinas como um fio tenso unindo pérolas filosóficas densas de vitalidade provocativa e atualidade irrecusável. Pelas relações que o atravessam, “é no humano que se decide o resto” (p.11). A humanidade não será buscada como participação animal na espécie ou formal no gênero, mas como *significação ética, vocação transcendental*. “O homem vêm ao ser, relaciona-se e separa-se no ser, domina ou sofre o ser, , mas o ser não contém o homem. É para além do ser, na relação ao bem e ao infinito... Essa ultrapassagem do ser na vocação é possibilitada ao homem porque o homem é relação ao outro” (SUSIN, p.12-13)

Enquanto sensciente atravessado por uma *significação ética*, encarnando o sentido que o “afeta orientando”, o humano seria *sensibilidade ética*, não pertencendo nem a si nem ao mundo, implicado, portanto, na alteridade que lhe abre a transcendência, orientado pela transcendência que o afeta, individuado pela afecção que o elege, eleito na relação dramática que o exige obsessivamente. Sensibilidade significativa, passividade tornada significância na responsabilidade, o humano emergiria dessa *vocação profética e messiânica*, nessa *espiritualidade ética* animando-o desde sua mais profunda *materialidade sensível* (SUSIN, 1984, p.482-485)

Assim, a *ética* surge progressivamente a guisa de “lugar primeiro” da significação, como instituição de um *sentido inter-humano* que sustenta e exalta o indivíduo em sua irredutibilidade, contra o não-sentido do anonimato (COSTA, 2000, p.19). A questão do humano e do humanismo se faz recorrente (REY, p.117) porque ela amarra, num ponto decisivo, todas as questões teóricas e práticas da filosofia (p.118-20). Ela será colocada, por Lévinas, numa ambivalência fundamental: i. O sentido da *condição humana*; ii. O humano como *condição do sentido* (REY, p.121-22). Além disso, a humanidade da subjetividade está em sua indiscernibilidade (p.127) tanto quanto em sua relacionalidade, onde a relação inter-humana é separação ligante ou orientação na tensão (REY, p.130)

Operando, como dirá Strasser, uma antropologia filosófica da ética, o ponto de partida de Lévinas permanecerá sendo a fenomenologia. Por isso, a filosofia de Lévinas poderia ser designada como uma *fenomenologia ética da facticidade humana* ou uma *antropologia fenomenológica⁵² do inter-humano* (MURAKAMI, 2002, p. 14-6, p.323-5).

⁵² A respeito da relação, problemática talvez, entre fenomenologia e antropologia, é importante recordar que a filosofia fenomenológica irá influenciar – nas figuras de Husserl, Heidegger e Scheler inicialmente, depois Binswanger, Gehlen, Merleau-Ponty, Marcel, etc – o alvorecer das questões antropológicas essenciais em meio à disputa dos filósofos na contemporaneidade (ARLT, p.53-80/88-113/198-208/215-30/235-45). Inclusive a *reabilitação da condição corporal do sujeito*, encarnando situação e relação, tensão e orientação, individualidade e comunidade, ela se torna a peça central do *revival antropológico*, sobretudo naqueles que

Como dirá Murakami:

A facticidade deve se atestar empiricamente. Ainda que a eidética seja metodicamente universal, a facticidade é uma figura transpassível de um universal não essencial, determinado não pela necessidade mas pela eventualidade. A facticidade do não-senso e do sentido é transcendental, mas não é do eidos/essência. As diferentes figuras do não-sentido e do sentido no pensamento de Lévinas possuem um tal estatuto de facticidade. À partir daí, nós podemos nomear a filosofia levinasiana como uma antropologia fenomenológica (MURAKAMI, p.252-53) – [Tradução nossa]

Buscando na *facticidade* uma *significatividade*, na *condição* uma *orientação*, Lévinas coordena, tensional porém coerentemente, a fenomenologia com a metafísica. O aspecto ético segue ligado ao aspecto fenomenológico em sua obra, apesar da dimensão fática não se esgotar no fenomênico. O “fato-homem” anterior à reflexão e à compreensão teria um sentido irreduzível ao saber e à ontologia, ao conceitual ou ao “existenciário”. Uma fenomenologia hiperbólica promoveria a escuta do enigmático por trás do fenomênico, ambos atados à *condição humana*, simultaneamente insignificante e significativa.

2.4.8. Fenomenologia Hiperbólica: escuta do enigmático

Muitos acham a fenomenologia levinasiana “exagerada”, como querendo conter algo maior do que pode, como torcendo categorias de forma demasiado ousada e conceitualmente arriscada. Todavia, essa “exageração” faz parte do que Lévinas chama de “exasperação como método”.

Lévinas crê que a fenomenologia pode ser suficientemente *flexível e sensível* frente àquilo que a precede e funda, frente àquilo que desafia seus limites formais e, portanto, a obriga a se “deformalizar”.

Assim sendo, a fenomenologia pode ser ampliada e aprofundada, reencontrada ao nível radical da sensibilidade e reativada na relação de alteridade, reativando essa *relação* ou seguindo seus *vestígios*. Dessa maneira, invertendo metáforas, em Lévinas a fenomenologia se torna – na *tensão* que já encontra em si mesma e pela qual o *sentido* se revela – mais do que descrição do “aparecer na luz”, se torna, insistimos, uma “escuta do enigmático” no *contato* inaparente e superaparente, na proximidade onde *sensibilidade* e *alteridade* se implicam.

ênfatizam o caráter relacional da sensibilidade contida como responsividade ou “responsório corporal”, tais como Merleau-Ponty, Lévinas e Waldenfels, este último sintetizando os primeiros (ARLT, p.250-53)

2.5. *Subjetivação Hiperestésica: a ênfase ética da sensibilidade pura*

A noção de *hiperestesia* – iteração originária da sensibilidade a partir de si e sobre si – como um “sentir que se sente” ou um “sentindo a si ao fundo do sentir algo”, é um elemento interpretativo chave, que tomamos emprestado de Depraz, para compreendermos o que opera no que Lévinas chama de *iteração originária da proto-impressão*. Vemos aqui o evento hipostático da *auto-afecção* atravessada por uma *hetero-afecção*, posto que o “sentir que se sente” se dá no momento “se é sensível à”, isto é, algo nos afeta fazendo-nos despertar para o “fato sensível” de nosso existir. Essa *facticidade* é, na filosofia levinasiana, apreendida no âmago não-objetivante e pré-intencional de uma *sensibilidade pura*.

O pensamento levinasiano desdobrará dois registros do que se denominou sensibilidade pura: *fruição(jouissance/bonheur)* e *vulnerabilidade(vulnerabilité/souffrance)*. Ambos contêm um caráter *sinestésico e difusivo*, sendo que ao primeiro corresponde o afeto do prazer e ao segundo corresponde o afeto da dor. Surge o problema da *auto-afecção* e da *hetero-afecção*.

A *fruição*, um sentir radicalmente não-objetivante e reiterativo, significa gozar dos alimentos, sob aspectos de sabor e odor, e, reiterativamente, fruir da fruição, sentir a própria vida. A *vulnerabilidade* seria a sensibilidade que estaria ao fundo da fruição e que inverteria, na possibilidade da dor e do traumatismo, o movimento pré-ético do para-si complacente em um movimento ético do para-o-outro inquieto.

Depraz não se aprofunda muito nas implicações da fenomenologia ética levinasiana, mas salienta o *caráter hiperestésico e difusivo* da *sensibilidade pura* (LdC, p.31-32).

2.5.1. *A sensibilidade que...*

É preciso então determinar o que a sensibilidade não é, para Lévinas, e então definí-la positivamente em seus traços engendrados e condicionantes.

Assim, será possível estabelecer algumas direções críticas que distanciam Lévinas, ao menos pontualmente, de alguns autores e abordagens.

Podemos aqui estabelecer um macete a partir do qual a “sensibilidade não é intuição, não é percepção, implica sensação, está além do instinto e aquém da razão”. Vamos avaliá-lo e

explicitá-lo.

2.5.1.1. ...não é intuição...

Ao dizermos, com Levinas, que a sensibilidade não se esgota em suas funções intuitivas, é preciso, antes de tudo, esclarecer o que é intuição.

Do ponto de vista fenomenológico, intuição é o processo de preenchimento, numa vivência, de uma visada intencional por um conteúdo sensível, em que a matéria intuitiva (*hilé*) é animada e organizada por uma forma atencional (*morphé*) que estrutura as sensações num campo perceptivo e oferece a confirmação daquilo que era pretendido na visada.

A intuição seria o modo de auto-doação do ser para a consciência, onde o campo sensível seria apresentado como uma incoatividade, como um campo de receptividade, onde apreensão e adequação seriam os traços dominantes.

Lévinas, curiosamente, descreve a intuição como “sensibilidade se fazendo idéia”, isto é, uma transição da passividade para a atividade, onde a função gnoseológica passa já a obscurecer a função constitutiva da sensibilidade na gênese do sujeito e dos sentidos.

Uma vez que a filosofia levinasiana busca resgatar essas dimensões constitutivas e mostrar que na esfera passiva da sensibilidade, anterior à presentificação intuitiva e à representação predicativa, há relações mais fundamentais e originárias, trata-se, então de desconstruir a própria ideia de intuição e cavar mais embaixo, seguindo um fio de sentido mais profundo e desafiador.

2.5.1.2. ...não é percepção...

A noção de percepção parece ser algo essencial tanto na fenomenologia husserliana quanto na merleau-pontiana. Trata-se de uma peça crucial na elaboração de uma filosofia que seja radical e, ao mesmo tempo, concreta.

A percepção⁵³ revela já a implicação do percebido e do percepiente, uma “relação de”

53 MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. SP: Martins Fontes, 2006: “Se entendemos por percepção o ato que nos faz conhecer existências, todos os problemas nos quais acabamos de tocar se reduzem ao problema da percepção. Ele reside na dualidade das noções de estrutura e de significado (...) A coisa natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que jorra neles ainda não é um objeto..., a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a compreensão que dá acesso a eles ainda não é uma intelecção” (p.344-45) / MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. SP: Martins Fontes, 2011. “O sujeito da percepção permanecerá ignorado enquanto não soubermos evitar a alternativa entre o naturante e o naturado, entre a sensação enquanto estado

no e com o mundo, onde uma interioridade relativa se perde e se reencontra numa exterioridade relativa, no “campo” ou no “enlace” que a condição corporal possibilita.

Aliás, a categoria de corporeidade já viceja esta ambiguidade axial entre sujeito e objeto de si e do mundo, onde todo ato de apreensão das realidades em torno é já um padecer e participar deste meio, engajando-se nele e transcendendo-o numa dança alternante.

Na lógica fundacional das vivências intencionais, o ato perceptivo precede e sustenta os atos subsequentes sejam representativos, imaginativos, rememorativos, etc. Perceber é, sob vários aspectos, estar presente e presentificar, em cujo dinamismo o afeto se torna ato.

Lévinas reconhece o mérito e a importância da percepção, tanto nas análises de Husserl em *Experiência e Juízo*, quanto nas intrincadas e hábeis elaborações de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*.

Todavia, o autor de *Totalidade e Infinito* questiona o privilégio da atividade cognitiva sobre a afetiva nas descrições do notário perceptivo, bem como deconfia do caráter quase místico-fusional implicado na ideia de “entrelaçamento” (*quiasma*) tão cara à filosofia merleau-pontiana.

O pensador franco-lituano reconhece e reporta um componente participativo da sensibilidade, detectável em experiências-limites tais como a insônia ou a loucura, de um lado, mas também no exotismo estético ou no êxtase orgiástico. As análises dedicadas ao tema do “Há” (*il y a*), atreladas à uma revisão crítica da filosofia heideggeriana e a uma reelaboração de uma ontologia material instável, já apontam para esta fronteira da emergência e dissolução do sujeito na alteridade indistinta do elemental como campo oscilatório anônimo.

Entretanto, algo mais é apontado. A confrontação com o anônimo precede a tecitura de um mundo como horizonte de sentido e plexo de referências. Assim, a sensibilidade revela uma tensão que oscila, talvez permanentemente, entre participação e separação, entre erosão e fundação, entre diástase e hipóstase. A única coisa, segundo o autor, que nos arrancaria deste baile tresloucado de ser e não-ser um ente é, precisamente, uma relação com algo que nos exigisse em nossa singularidade e, simultaneamente, nos deslocasse de nosso auto-centramento. Isto seria o face-a-face, a proximidade humana como intriga ética.

2.5.1.3. ...implica sensação...

de consciência e enquanto consciência de um estado, entre existência em si e para si. Retornemos então à sensação e observemo-la de tão perto que ela nos ensine a relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo” (p.281)

Quando falamos de sentir, como no caso da frase “senti um calafrio quando a brisa tocou-me o pescoço” ou “senti uma dor lancinante quando o espinho penetrou-me a carne”, está implicada não tanto a ideia que temos sobre aquilo que nos perturba ou excita, mas sobretudo e antes de mais nada a sensação mesma e a afecção pela qual nos reencontramos nela.

Entretanto, a sensação não é a mera estimulação sensorial por um um bombardeio de átomos quaisquer encontrando um tecido receptor excitável. A análise fenomenológica reabilita a noção de sensação revestindo-a de sua função transcendental, isto é, reencontrando-a como “condição de possibilidade” e “limite fundador” de toda experiência possível. Claro, o estatuto mesmo da sensação por vezes irá capturá-la sob aspectos cognitivos ou imaginativos, conforme o projeto filosófico em questão.

O projeto levinasiano, contudo, move-se num afã contínuo de resgatar a dimensão da “sensação pura”, em sua função afetiva e existencial, depois relacional e ética, mas aquém dos desdobramentos cognitivos ou pragmático-estratégicos.

A *sensação* é fundamentalmente, *abertura e relação*, um contato, uma exposição e uma tensão. Sentimos o que nos toca, respondemos ao que nos afeta, e o que nos afeta nos altera e, mesmo assim, nos reencontramos no seio da mesma sensação. O sabor da maçã suculenta se mistura à dor de sua borda atingindo a gengiva, e, nestes dois afetos mesclados, o sujeito padece e renasce no mesmo instante, o conteúdo representativo da experiência se dissolvendo em seu *conteúdo afetivo*.

Assim, a sensação não possuirá, em Lévinas, uma função acessória, mas sim fundamental. Todavia, isto não significará um retorno ingênuo ao sensualismo atomista ou a uma psicologia associacionista qualquer, de tipo pré-fenomenológico. Trata-se, na corrida contra o intelectualismo excessivo ou o idealismo ostensivo, de uma reabilitação fenomenológica da sensação provocando, subsequentemente, uma transformação/radicalização sensualística da fenomenologia.

2.5.1.4. ...além do instinto...

Na Seção II, Item A, sub-item 6, de sua grande obra de 1961, Lévinas adverte que o sujeito (*je*) que emerge a partir da e se individua na sensibilidade (neste ponto sob o registro

da fruição – *jouissance*) não é nem biológico nem sociológico. A sensibilidade não se reduziria jamais a um mero conceito ou rótulo de qualquer espécie e, consoante a isto, o indivíduo emergente dela não se produz por mera individuação de um conceito ou por adição a uma totalidade, da qual seria apenas variação ou exemplar (TI, p.105-106).

Essa recusa ao conceito ou à espécie faz denúncia à anestesia que toda generalização ou subordinação abstrata acarreta. Dado que a redução do humano ao domínio da biologia se traduz na absorção ou derivação do indivíduo à espécie humana, suas características específicas se legitimariam como herança de uma história natural material cujo fundamento e, simultaneamente, conquista seria a programação genética. Cada indivíduo seria, assim, subrepticamente, locado num sistema de pulsões pré-determinadas, avatar das informações que o ligam biologicamente aos demais animais humanos. Nossas possibilidades e suscetibilidades seriam “da espécie”, e se perderia o caráter simultaneamente individuante e relacionante de nossa *condição sensível*.

Todavia, a noção de instinto não se reduz apenas à programação biológica convertida em pulsão psicológica, mas se refere também aos condicionamentos sociológicos introjetados e automatizados, tornando-se hábitos e pré-conceitos inconscientes.

Como produto, seja de uma evolução material da espécie animal, seja de uma coerção social dos contextos culturais, o ser humano perderia sua singularidade e, assim, a alteridade seria dissolvida; o complexo relacional e tensional da pluralidade seria eliminado numa totalidade homogênea.

Contudo, a sensibilidade sondada por Lévinas se define pela própria abertura relacional, pela passividade responsiva, pela alteração que é afecção; portanto, ela deve estar aquém do instinto, seja ele descrito sob os auspícios biológicos ou sociológicos, não importa.

2.5.1.5. ...aquém da razão...

Finalmente, é preciso recordar que Lévinas está buscando uma experiência (pré)originária, anterior à razão, e da qual toda racionalidade depende. Se a razão, enquanto atividade intelectual e lógico-conceitual, consiste em subsumir e resumir tudo a um princípio correlacionando-o a um fim, num processo de identificação e de totalização, então é lícito questionar qual é o lugar da diferença num processo em cujo seio ela está fadada a desaparecer.

Lévinas está em busca de uma condição e de uma situação em que a diferença seja conservada e exigida, em que a singularidade surja e ocasione uma relação de alteridade em cuja tensão uma significação mais profunda seja tecida nesta proximidade. Por isso, o autor irá definir a sensibilidade como sendo uma *an-arquia* (anterior a todo princípio), a exposição sensível como uma *in-condição* (não situável e inalienável) e a significação da relação de alteridade como *in-finito* (não-totalizável).

2.5.2. Sensibilidade e Afetividade

A *sensibilidade* pode ser compreendida como possuindo dois aspectos: *sensação* e *afecção*. A sensação é a impressão de uma alteridade sobre a materialidade corporal de um sujeito. Porém, o sujeito que “sofre a impressão” tem, simultaneamente, uma “impressão de si” pela qual a sensação se “redobra” num sentimento. Chamamos a isto *afecção*. A qual pode ser de dois tipos: i. *Auto-afecção* ou “sentimento de si”; ii. *Hetero-afecção* ou “sentimento do outro”.

2.5.2.1. Sensorialidade: olfato, paladar, tato, audição, visão

Porém, a sensibilidade implica um “canal”, isto é, um *ponto de acesso*, na *materialidade* do sujeito, que o coloca em relação com a *alteridade* do real e, no *choque de retorno* desse acesso – no *retrocesso da sensação* – se relaciona consigo mesmo, mas já no “ponto de fuga”, isto é, já sendo lançado em resposta a um novo estímulo.

Todavia, a *sensibilidade* não é apenas estimulação e reação, mas sim *relação*. A *impressão* do real sobre o sujeito já se liga e se mistura à *expressão* do sujeito frente a este real, onde a sensação se torna *afecção*.

Quanto a estes “canais” ou “pontos de acesso”, onde a materialidade do corpo se torna *sensitividade*, eles designam a *sensorialidade*. Os sentidos ou “sensores” são as vias de contato com o real, entradas de impressões e saída de expressões, a orla mutável onde a percepção se converte em sensação, onde a identificação de algo é alteração de si e onde “afetar-se é alterar-se”, mas também “guiar-se pelo que afeta”.

Como se pode notar, o ser humano típico possui cinco *vias sensoriais* básicas: olfato, paladar, tato, audição e visão. Cada um dá *acesso ao real* segundo uma *maneira específica*,

caracterizando um *tipo de relação* com maior ou menor proximidade, distância, exposição, imersão, controle, alteração, surpresa, antecipação, interiorização, exteriorização, invasão, evasão, contração, descontração, etc.

Assim, na construção de um *modelo de interpretação* do real, costuma-se utilizar *metáforas* mais ou menos funcionais extraídas dessas relações básicas, desses *esquemas sensoriais* típicos. Por exemplo, uma abordagem mais intelectualista irá enfatizar *figuras* visuais ou auditivas, pois destacam *funções* de mediação e de apreensão na distância, segundo um ritmo ou uma sincronização. Ao passo que, em contraexemplo, abordagens mais sensualistas ou empiristas, irão enfatizar figuras cinestésico-táteis e olfativo-gustativas, destacando funções de contato imeditato e proximidade impactante/envolvente, segundo a disritmia da surpresa ou êxtase da excitação ou a tensão de algo que resiste ao toque.

As *alegorias* husserlianas e heideggerianas de “cauda de cometa”, “fluir de uma melodia”, “lucarna ou clareira do ser”, “visão de essências”, “lançar de redes” ou “manipulação a partir de uma circunvisão” declaram um modelo visual-auditivo de tipo ativo, tendendo para certo intelectualismo mais ou menos velado. Todavia, nos mesmos autores também se fala de “sentimento de situação”, de “transcendência em ato”, de “potência semovente”, de “angústia e cuidado”, etc, como deslocamentos para um modelo tátil de tipo cinestésico e eco-localizador. A fenomenologia merleau-pontyana segue esse modelo cinestésico-perceptivo, onde o tátil se torna *responsivo e pró-ativo*, a motricidade articulando um entrelaçamento com o mundo e, ao mesmo tempo, uma potência de ação ou motivação.

Lévinas, por sua vez, *radicaliza e aprofunda* os esquemas sensoriais menos propensos a uma intelectualização. Ele quer apontar para o *afetivo e pré-intencional*, para uma *sensibilidade pura* que não é nem intuição nem percepção, nem receptividade nem quiasma, mas *passividade em tensão/relação*. Por isso ela irá enfatizar, em primeiro lugar, o *tato*. Num primeiro momento enquanto motricidade e cinestesia, mas progressivamente buscando uma passividade radical por trás da incoatividade e pró-atividade perceptivo-cinestésica. Num segundo momento, se apresenta o tátil no *contato* ou exposição passiva, como *vulnerabilidade*. Em segundo lugar, o *olfativo*⁵⁴ e o *gustativo*. Sob estes *modos sensoriais*,

54 JAQUET, Chantal. *Filosofia do Odor*. RJ: Forense Universitária, 2014: aqui vemos uma crítica ao idealismo anestésico presente em boa parte da tradição filosófica e traduzida num menosprezo dos registros táteis e olfativos-gustativos, numa apatia e numa anosmia dos filósofos por vezes presos na falácia de uma *razão insensível* (p.1-11). Portanto, seria necessário resgatar e revalidar uma estética olfativa (de Gogol a Proust, de Debussy à Gauguin, de Rodin à Koyama) e uma filosofia olfativa (p.261-350) cujos traços passam por contribuições de Heráclito, Bacon, Condillac, Nietzsche e outros. A revalorização da sensação olfativa, a passagem da anosmia à panosmia, se liga à uma reabilitação da sensibilidade talvez em seu nível mais puro (p.282/325/332). Particularmente, Nietzsche e Condillac, lidos com interesse por Lévinas, são atentos às

temos: i. Sensações difusas, ilocalizáveis, em que a distinção de dentro e fora perde dimensão; ii. Uma concretização da vivência de si, sob forma da excitação e da imersão no conteúdo afetivo distinto de todo processo representativo; há aqui a *fruição* daquilo que “incorporamos”, pois, distinto do tocar, no cheirar e no degustar, não apenas “entramos no outro” mas o “outro entra em nós”.

2.5.2.2. Intersensorialidade, sinestesia e hiperestesia

Os sentidos estão, por sua vez, entrelaçados desde sua *base material* e no interior da *vivência sensível*. Esta *intersensorialidade* – o entrelaçamento dos modos sensoriais num campo perceptivo ou afetivo – é evidenciada em fenômenos de sinestesia.

O termo *sinestesia* designa o acionamento simultâneo de *modos sensoriais* ou a “mistura”⁵⁵ dos mesmos. Na literatura médica, surgem quando alguém “vê um som”, “ouve cores”, “toca cheiros”, e assim por diante. O caráter aparentemente paradoxal dessas vivências aponta para a *ambiguidade fundamental* da própria sensibilidade que opera ao fundo, na sua atividade passiva ou passividade ativa, na remissão que toda impressão faz à uma afecção. Este fundo de sensibilidade ao qual a sinestesia remete, chamemos hiperestesia.

Hiperestesia, como anteriormente dito, se refere à *auto-relação* implicada no próprio *fato da sensibilidade*; isto é, descreve o “sentir que se sente”, numa iteração e numa retroação, numa intensificação pela qual o campo sensível se densifica, concretiza e desperta-SE. O prefixo HYPER significa “ultrapassar, exceder, sobre, excesso”; isto é interessante, posto que,

características difusivas, afetivas, pulsionais e intensivas, não-objetivantes, da sensibilidade interpretada segundo o registo sensorial do olfato. O texto de Chantal dedica um interessante capítulo à Condillac (p.304-335), no qual se destaca a análise condillaciana da implicação profunda entre a sensação olfativa e o âmbito afetivo/sentimental assim como o âmbito *sin-esthético*, isto é, de entrelaçamento ou reunião progressiva de todos os sentidos (p.318/325/332). Assim, como apontara Depraz em sua abordagem da sinestesia ligada à hiperestesia, e Chantal na sua reconstrução crítica de um filosofar cuja razão respira e cheira, Levinas é um dos precursores de uma reabilitação contemporânea da *razão sensível* repensada a partir de registros olfativo-gustativos e táteis-auscultativos mais do que visuais ou intelectual-manipulativos. / SÜSKIND, Patrick. **O Perfume**. SP: Círculo do Livro, 1994 (1985): “A mistura de aromas atingia-o como uma bofetada no rosto; de acordo com a sua constituição, deixava-o exaltado ou atordoado, mas perturbava sempre de tal modo seu senso que com frequência ele nem sabia mais por que viera” (p.42) “Uma vez na vida gostaria de se externar. Uma vez na vida gostaria de ser também como as outras pessoas e externar a sua interioridade... Uma vez, uma única vez, queria ser considerado em sua verdadeira existência e receber de outra pessoa uma resposta ao seu único sentimento verdadeiro... Mas isso não deu em nada. Não podia dar em nada, E justamente hoje é que não. Pois ele estava mascarado com o melhor perfume do mundo, e debaixo dessa máscara ele não tinha rosto nenhum, nada senão a sua total ausência de cheiro. Então sentiu-se mal de repente, pois as névoas novamente o inundavam ...e, nelas, não podia reencontrar-se, eco perdido numa caverna” (p.193-94)

55 CONDILLAC, E. B. de. **Traité des sensations**. Paris: Corpus/Fayard, 1984: “...o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em resumo, são apenas a própria sensação que se transforma diferentemente [...] isto pode ser demonstrado, considerando todos os sentidos em conjunto” (p.291)

assumindo AESTHESIS como “sensação”, se trata do movimento em que, no “sentir”, a “sensação se ultrapassa” no mesmo ato/afeto pelo qual “acessa a si mesma”.

Imaginemos um líquido girando sobre si mesmo a tal ponto que se ergue como um cone-d'água mas, por ação do próprio peso, colapsa sobre si mesmo, produzindo um impacto e empuxo, erguendo uma onda, que se dobra novamente sobre si, e assim sucessivamente. A analogia permite visualizar uma auto-diferenciação no seio da auto-relação do sentir, uma alteridade-a-si da afecção onde o *autos* implica um *heteros*.

2.5.2.3. Impressionalidade, emotividade e pulsionalidade

A sensibilidade enquanto sensibilidade implicaria tanto impressionalidade quanto expressividade. Os sensores do corpo receberiam a impressão da realidade que os cerca e atinge; mas esta impressão é uma alteração de si, ou seja, uma relação pela qual se sofre uma alteração – na afecção – e pela qual se expressa corporalmente essa afecção.

O impacto sofrido, que imprime uma marca na sensibilidade, já move esta sensibilidade para além de si mesma. A impressão, na hiperestesia onde a relação com a alteridade já é relação da ipseidade consigo, na afecção de si e do outro, se liga a uma emoção.

Emoção – *e-motio* – é já “mover-se para fora”, designando um movimento da sensibilidade que, ao dobrar-se sobre si na afecção, se move em resposta ao que a afeta, expressando tanto a *qualidade da impressão* quanto o *modo de relação*. Assim, dor e prazer se tornam *índices afetivos* de processos auto e hetero-afetivos, do mesmo modo que amor, raiva, medo, desejo, angústia, alegria, etc, designam *estados afetivos* e suas modalidades relacionais⁵⁶ e existenciais. Pulsões (*Trieb*) – e toda dinâmica de pulsionalidade ligada à emotividade – designam *tendências afetivas* ligadas à *tensões relacionais* que operam, a nível inconsciente ou sub-consciente, aquém do intencional, mas se distinguem do meramente

56 ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Razão*. SP: Realizações, 2011, 287p: “A inteligência humana é uma inteligência senciente (...) O seu ato formal consiste em sentir a realidade. Reciprocamente, o sentir humano não é um sentir como o do animal (...) O homem, embora sinta o mesmo que o animal, sente-o, todavia, em formalidade de realidade, como algo de seu. É um sentir intelectual. A inteligência senciente não é uma inteligência sensível, isto é, uma inteligência vertida para o que os sentidos lhe oferecem: é uma inteligência estruturalmente uma com o sentir. A inteligência humana sente a realidade” (p.281-82) – Lévinas concordaria com Zubiri na afirmativa de um nível básico de inteligência que é sentinte, mas discordaria no que toca ao senso de pertencimento ao real como conexão formal. Apesar da mútua inspiração husserliana, a interpretação levinasiana destaca o estranhamento, uma tensão na relação com o real, em que a sensibilidade aberta à alteridade condiciona a inteligência, em que a afecção precede a intelecção.

instintivo ou da programação hereditária.

Lévinas, enquanto fenomenólogo, vai ler nos aspectos afetivos e/ou emocionais *eventos constitutivos* de significação ou *modos relacionais* (existenciais, éticos, etc) pelos quais ela se articula. Assim, não será a curiosidade psicológica mas a busca da *lógica profunda da experiência* que interessará. Motivo pelo qual a dor⁵⁷ e o prazer⁵⁸ serão *índices afetivos* de uma sensibilidade pura descrita como fruição e vulnerabilidade; porque a alegria e a tristeza descrevem *estados afetivos* que marcam a concretização e a hesitação do ser pessoal na orla do impessoal; porque a *pulsionalidade* é captada na *relacionalidade*, na *tensão orientada* pela qual o desejo vital, transformado no estágio erótico, vai visar o absoluto no Desejo Metafísico; a *pulsão de ser* tensionada com a *pulsão de evasão*, e assim por diante.

2.5.2.4. Proto-impressão: auto-afecção e hetero-afecção

Desde a fenomenologia husserliana, a qual o pensamento levinasiano frequenta com assiduidade, ao lado das noções de intencionalidade e de intuição, a noção central⁵⁹ é a de *proto-impressão* (*ürimpression*). Esta noção é a porta do “impensado husserliano” que Lévinas adentra e explora (DRABINSKI, p.48-60)

Primeiro acesso do ser a si e abertura ao ser em geral, *individuação* primeira e fonte da *proto-localização* e da *proto-temporalização*, entrelaçamento de corporeidade e temporalidade na *ambiguidade originária* do ativo-passivo, fonte e lastro, ponto transcendente e retrocedente da vida que se “sente”, *gênese espontânea* desde uma *síntese passiva*, “primeira impressão de si” e, “em si”, “impressão de sentido” do que vêm ao encontro. A *auto-doação do ser* (intuição) e a *doação-de-sentido* (intenção) remetendo a uma *doação de si na relação* instaurada desde a “primeira impressão” (DRABINSKI, p.88-94).

A *proto-impressão é hiperestesia*, ou seja, articula desde a sensibilidade originária um modo de relação consigo e com o outro, numa *iteração imediata* de mão dupla auto-afetiva e

57 Como diz Nasio (2007): "Se eu sofro de uma dor é sempre em referência a outrem" (p. 13). - está se referindo ao fato de que a dor já pressupõe uma abertura e uma relação à alteridade, oportunizando a passagem do sensível ao nível pulsional primário para o nível relacional-afetivo e expressivo.

58 “O prazer é a excitação mínima, aquilo que faz desaparecer a tensão, tempera-a ao máximo, ou seja, então, que é aquilo que nos faz parar, necessariamente, a uma distância regulamentar do gozo. Porque aquilo que chamo gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto e até mesmo da proeza. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor e nós sabemos que é somente neste nível da dor que pode se experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma fica velada”. (LACAN, 2001/1966, p. 12)

59 Conforme notaram comentadores tais como Stephan Strasser, Rudolf Bernet e John Drabinski.

hetero-afetiva.

Lévinas irá buscar nessa noção a articulação, desde a *condição sensível* do sujeito nascente, de uma *transcendência* da subjetividade – frente ao conjunto instituído de significados ou ao sistema de correlações – com uma *retrocendência*, um retrocesso ao ponto aquém da constituição e da intencionalidade. Neste *pré-originário* se instalaria o *in-finito*, isto é, a subjetividade seria gerada, desde sua *auto-afecção*, como orientada pelas *relações hetero-afetivas* que designam a tensão de suas “dores de parto” e de sua irreduzibilidade (DRABINSKI, p.107-125).

2.5.2.5. Os Registros Fenomenológicos da Sensibilidade e suas Modalidades Afetivas

A *teoria do sensível* em Lévinas irá captá-lo segundo sua *função subjetivante*, isto é, de *gênese da subjetividade* aquém da objetividade. Para tal, irá registrá-lo, conforme suas *modalidades afetivas* auto ou hetero-relacionais, mais ou menos ativas ou passivas, ao longo de uma elaboração conceitual minuciosa que acompanha a exploração das *experiências de base* pertinentes. Tais registros serão nomeados, ao longo da obra levinasiana, como *fruição (jouissance)* e *vulnerabilidade (vulnerabilité)*.

As análises levinasianas da sensibilidade remontam aos primórdios de seus estudos fenomenológicos. Contudo, é um conjunto de artigos - que vão de 1959 à 1965 – que fornece alguns marcadores de percurso sobre o tema do sensível (DRABINSKI, p.43-60/129-66). Não nos deteremos em detalhes, apenas apresentaremos os pontos centrais.

A obra de Emmanuel Lévinas pode ser descrita como uma fenomenologia da facticidade (inter)humana fundada sobre a corporeidade. A *condição carnal* do homem revela que ele é, fundamentalmente, sensibilidade. Acrescido a isso, o esforço constante de Lévinas é fazer uma *epoché* da objetividade e operar uma redução fenomenológica ao *sensível puro*. Tal *campo da sensibilidade pura*, onde o sujeito se ergue corporalmente, articula a experiência do mundo sensível e a experiência de outrem ligados à instituição e individuação da subjetividade (MURAKAMI, LPh, pp.16-8).

A partir de 1959, o autor ensaia tal “redução fenomenológica ao sensível puro” alargando seus limites metódicos e perquirindo aquém da intencionalidade objetivante (p.25). A abordagem do sensível irá se entrelaçar com a *Questão do Corpo*, articulando tanto a suspensão da objetividade quanto a crítica da representação. Por representação Lévinas

entende a intencionalidade objetivante que engloba o ato de significação e o preenchimento intuitivo da visada. A *epoché* da objetividade implicará a redução do tempo e do espaço à sua vivência subjetiva pré-objetiva. A proto-impressão sensível do aqui e agora originários estará vinculada ao “corpo vivente” ou à “carne subjetiva”. Este recuo ao sensível puro possibilitará captar o momento originário da “gênese do si”, isto é, da individuação do sujeito a partir da sensibilidade (LPh, pp.26-7).

Segundo Lévinas, o sensível não é uma qualidade do objeto, mas um *modo fundamental de subjetivação* do sujeito. A auto-afecção da proto-impressão de si na sensibilidade nativa é a individuação subjetiva. A vivência interior dos conteúdos sensíveis envolve, iterativamente, a relação pré-reflexiva de um conteúdo consigo mesmo, ou seja, a consciência não-objetivante de si em meio aos vividos. A sensação não vem preencher simplesmente uma intenção objetivante, mas ela indica e articula o Si, ela tem haver com a *gênese da ipseidade* do sujeito. A sensibilidade vem responder primeiramente a Questão “Quem?” antes da questão “O Que?” (LPh, pp.28-9)

A *intencionalidade fundamental* é o movimento da sensação, isto é, a encarnação e a temporalização subjetivas ligadas à sensibilidade constitutiva. Há uma *iteração originária* do sentir que desfaz as objetividades e reenvia a um fundo sensível ligado a corporeidade. A *hipersensibilidade* ou iteratividade sensível encarna e reencarna o sujeito a cada nova afecção. Isto irá ser amadurecido no Lévinas de 1961 e de 1974 através da formulação de dois registros da sensibilidade pura afetivamente ligados ao Si e ao Outro: fruição e vulnerabilidade.

O *primeiro registro* sob o qual Lévinas coloca a sensibilidade pura já se vê esboçado antes de sua prima obra-mestra *Totalidade e Infinito* (1961); não obstante, é nesta que ele aparece de forma elaborada e ganha embasamento. Tal registro aparece sob o título de *fruição (jouissance)*, a qual caracterizaria a relação pré-reflexiva do si consigo mesmo enredado nos conteúdos de que vive (TI, p.119-20).

Ela marcaria o próprio egoísmo do eu, produção de uma interioridade para quem a alteridade é fonte de contentamento. Na *exaltação* do gozo há uma *contração*, uma interiorização que traduz a individuação do sujeito mediante sua própria vida. A afetividade do eu, sua capacidade de ser sensibilizado e animado, produz sua ipseidade ou seu psiquismo (TI, p.103-5).

Para Lévinas o psiquismo é o *evento do reviramento* da representação em vida, da idealidade em sensibilidade que rompe com o conceito e põe um indivíduo antes do gênero. A

fruição é a maneira da sensibilidade que cumpre a hipóstase (TI, p.112-4). Tal separação é a vida ou a individuação do eu enredado nos conteúdos de que vive. O equilíbrio da interioridade se tece enquanto *identificação na alteração*.

Tal registro da sensibilidade é pré-ético. A *separação* é a categoria pela qual o existente se individua fora do gênero, e, enquanto absoluto irrepresentável poderá entrar em relações meta-físicas com outrem a partir de uma *inversão ética* do impulso egoísta de sua *sensibilidade pré-ética*. O “meta-físico” significa um sentido como para-o-outro, extrapolando a esfera imanente do para-si cristalizada no contentamento com o mundo. A separação seria necessária à tal infinição ou transcendência (TI, p.23-7/199/261).

Na *assimetria do inter-pessoal* os indivíduos puros manteriam uma relação no limiar da possibilidade de furtarem-se dela, logo irreduzíveis a ela (TI, p.89). Assim a subjetividade definida pelo egoísmo inocente passaria, com o advento da alteridade radical de outrem, a ser acusada e culpabilizada enquanto subjetividade ética. Na ordem do sentido, a *hospitalidade* (p.14) seria primeira e passaria a traduzir o subjetivo na responsabilidade. A subjetividade seria o transbordamento de si na acolhida do outro.

2.5.2.6. O Problema Estrutural da Transição e Coordenação dos Registros Sensíveis

Surge daí o seguinte *problema estrutural*: como se dá esta transcendência para o outro e essa inversão do egoísmo se não pressupormos como afecção primária esta hospitalidade mesma? (CIARAMELLI, 1990, p.90-100). Ou dito de modo diverso, como denotar a alteridade relativa dos elementos e o desinteresse do gozo, se não houver antes a passagem do Outro e sua acolhida? O que há na sensibilidade do sujeito que o torna suscetível aos demais? (BERGO, p.85-6/141-4).

A saída para tal impasse manifestara alguns de seus traçados na fenomenologia da dor e da morte em obras do ciclo de 1947. Ganhara um desenvolvimento posterior na “Seção III” de TI. Entretanto é com o livro *Autrement qu’être* (1974) que ela se manifesta sob o **registro** de uma *sensibilidade ética*: vulnerabilidade. O adjetivo “ético” torna-se aqui paradigmático ao designar um “concernimento” ao outro no seio da própria individuação do eu. De que modo? Na possibilidade da dor e do traumatismo. O sofrimento põe em evidência a passividade do sujeito como impossibilidade de assumida (AE, p.82-5).

No sofrimento a hipóstase do existente é abalada, seu instante é perturbado pela alteridade, sentida como ameaça e inquietação pela ipseidade. Enquanto na fruição se urde o para-si da complacência em si como *posição*, no sofrimento o sujeito é o para-o-outro da inquietude em si como *ex-posição* (AE, p.102-4/119). Para Lévinas, é somente enquanto vulnerável e submetido à alteridade que o eu se abre a um sentido como “para além de si”. A ética assentaria na vulnerabilidade e na finitude do sujeito. Como?

A *ambigüidade da corporeidade* na dor resume a dualidade e alteridade a si do existente, o fato de jamais coincidir totalmente consigo mesmo, da atividade pela qual assume o instante ser precedida e atravessada por uma passividade pela qual ele se submete à alteridade (AE, p.125-6). A *vulnerabilidade*, num sujeito solitário, se evidencia na ameaça do não-sentido_ o retorno do “Há” _ envolvida no esforço da posição de si. Todavia, na proximidade de outrem, isto é, no contato com uma alteridade radical, a vulnerabilidade produz um sentido na saída de si como libertação do tédio de ser.

A *proximidade* é, no Lévinas dessa fase, o próprio sentido ético da sensibilidade enquanto vulnerabilidade (AE, p.37/p.131). Nela a mortalidade não se restringiria à angústia por si, nem à historicidade onde a autenticidade é o assumir da finitude como possibilidade mais própria. Vulnerável o sujeito se relaciona com a morte como um enigma, um nada impossível de assumir. A alteridade ou a transcendência da morte prepara o advento de outrem na *paciência* pela qual o sujeito se expõe ao enigma da mortalidade alheia, i.e., ao teor provocativo da vida irreduzível de outrem.

A sensibilidade ativada na proximidade dos outros inverteria a felicidade ou transcendência relativa da fruição na transcendência absoluta da responsabilidade (AE, p.30-2). Nas relações éticas o *des-inter-esse* dos indivíduos desfaz o *inter-esse* da essência, abre significações que não se reduzem a objetos ou conceitos (p.29/35). A *quis-nidade* (“Quem?”) falaria mais alto e antes da *quid-didade* (“O que?”). Assim sendo, o sujeito passaria a estar “expulso em si” ao responder à presença estrangeira, i.e. recorrente a si na responsividade, mas jamais coincidente consigo (p.46).

A individuação do sujeito na fruição como separação seria atravessada e como que redimensionada a partir da (super-) individuação na responsabilidade (AE, p.187-8). Esta por sua vez seria a própria *recorrência* do Eu (*Je*) a Si (*soi*) na transcendência que tem lugar no face-a-face (p.163).

O sentido dessa individuação ética é nomeado, por Lévinas, *substituição*. Nela cada

indivíduo seria único ao ser acusado pelo outro em sua passividade e, assim, responder à alteridade de outrem; significaria o Um-pelo-Outro como conversão da inquietação em imperativo moral de responsabilidade: ter de responder a ponto de substituir o outro na dor e na morte, mas não ser substituído por ninguém no acusativo dessa responsabilidade (AE, p.181-4).

A noção levinasiana de *substituição* é a mais complexa no discurso de 1974 sobre a subjetividade, sendo central ao traduzir a *individuação a partir da sensibilidade ética*. A vulnerabilidade dos sujeitos os exaltaria em sua alteridade ao acusá-los em sua ipseidade e, destarte, os individua ao arrancá-los de sua complacência animal. A “consciência vital” seria ordenada pela “consciência moral” e ambas, em Lévinas, são modalidades da *consciência não-intencional* (EN, p.177).

Assim, qual a relação entre separação e substituição na passagem de um registro ao outro da sensibilidade? Como se relacionam tais registros? Notamos que no itinerário levinasiano os dois registros supracitados da sensibilidade estão intrinsecamente relacionados. Denomina-mo-la, conforme Murakami (2002, p.11-2/321-5), *relação arquetônica*. Tal termo apontaria que: **i.** há harmonia interna e *coerência sistemática* em vista de seu lugar no todo da obra; **ii.** a justificação fenomenológica da passagem da ênfase de um para o outro implica uma *transposição de nível* de análise a partir do sentido das vivências analisadas.

2.5.3. Registros Fenomenológicos da Sensibilidade Pura – I: Fruição

2.5.3.1. A Carne que se Sente Gozando

O primeiro *registro* descritivo da *sensibilidade pura*, em Lévinas, contando com análise da modulação afetiva e do tipo de relação implicada é, por ordem de aparição, a *fruição*. Fruir é gozar da vida ou a vida como gozo, é a imersão na sensação como primeiro evento de concretização do sujeito.

Concretização significa aqui uma aquisição de consistência e densidade ôntica, através da auto-afecção, onde a “dobra sobre si” da sensação produz uma “interioridade”, um âmbito “separado” do ser impessoal.

Essa *separação* do eu (*je, moi*) frente o Há (*il y a*), marca a produção de um *começo* na indeterminação da *materialidade anônima* do fato do puro ser, em sua verbalidade

inconjugável. Tal *evento hipostático* se dá desde a *materialidade sensível* na base da subjetividade, a condição corporal do sujeito que se manifesta como carne a afetiva que “se sente sentindo” e que, portanto, “incorpora” a alteridade do real “alimentando-se” dela, que goza para viver e goza desta vida mesma, na vibração afetiva em que se individua.

2.5.3.2. Ipseidade Feliz: a vida auto-afetiva no regime da fruição

A leitura da sensibilidade segundo o *registro da fruição* começa a surgir já em 1947 e 1948 quando Lévinas aponta que a consciência é a *sinceridade da vida* que busca satisfação de um desejo antes de se definir por uma intencionalidade teórica (EE, p.46-7).

O dado no mundo vivido não é inicialmente nem instrumento nem intuição, mas o preenchimento de uma fome ou a satisfação de um desejo, como que resolvendo uma *tensão afetiva* e já *realizando a hipóstase* do eu. O dado seria apropriado na *alimentação*, como nutrindo a realidade corpórea daquele que o toma e animando o desejo que o busca. Neste sentido, *viver é uma sinceridade* (EN, p.47-8).

A *sensação* teria uma espessura material acessada afetivamente como sabor, no gozo (EE, p.52-5). Ela seria “exótica” por não se enquadrar no esquema objetivante; *a intenção se perderia na sensação* como um mergulho na qualidade pura, possuidora de um ritmo e de uma espessura que só podem ser apropriados e modulados pela *afecção* de uma interioridade (p.62-5).

Como a *hipóstase* implica uma solidão constantemente ameaçada por uma materialidade anônima, o mundo vivido surge como o campo sensível de uma salvação provisória, onde aparece um “intervalo” entre o Eu e o seu Si: o intervalo do *gozo* (TO, p.102-3). O sujeito – em sua auto-identificação afetiva – não retornaria imediatamente a si mesmo.

O mundo vivido como campo de qualidades sensíveis é um conjunto de alimentos. O *gozo seria um êxtase afetivo*, ao mesmo tempo “sensação” e “maneira de ser”, uma separação do ser anônimo como esquecimento de si ao mergulhar em si mesmo passando pelo mundo fruído (TO, p.103).

Em 1954, Lévinas acrescenta que *o puro vivente é suas sensações*, sua sensibilidade constitui sua interioridade na ignorância do mundo exterior; o ser assumido pelo vivente são os alimentos que animam uma vida afetiva interior (EN, p.34-7).

É somente em 1961, na obra *Totalidade e Infinito*, que o “registro da fruição” se

consolida como possuindo um papel central na descrição da gênese individuante do existente. Ali, a vida é entendida como o próprio evento de Separação do existente frente à materialidade anônima. A realização disto dependeria da fruição enquanto a modalidade do “viver de...” irreduzível à “consciência de...”. Vive-se no elemento sensível como o saborear de alimentos que energizam a vida pela *identificação de si na alteridade*, conversão do outro em si-mesmo. Ao se viver de alimentos, vive-se da própria vida, por uma *iteração auto-afetiva* (TI, p.96-8).

A *felicidade* seria a realização dessa plenitude auto-afetiva, como “independência (no gozo) dependente (do outro)” - não manutenção do ser, mas ultrapassamento em que o ser se arrisca para ser feliz. A vida seria esta afetividade frutiva, em que a fruição seria a realização da ipseidade (TI, p.100-1/103)

A condição da fruição seria *corporeidade* que impõe a necessidade mesma de alimentação, mas que por isso mesmo condiciona e possibilita todo gozo possível. A necessidade produz a *tensão afetiva* – o desejo – que se resolve em gozo e exalta o vivente em sua particularidade. “A unicidade do eu traduz a separação”. Enquanto afetividade, o eu ficaria fora da distinção do individual e do geral, porque irrepresentável. A suficiência do fruir marca o egoísmo do eu como movimento de interiorização (TI, p.101). Como dirá Lévinas:

O eu é a própria **contração do sentimento**, o polo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delinea: o centro da curva faz parte da curva. É precisamente como “enrolamento”, como movimento para si, que tem lugar a **fruição** (...) O surgimento de si-mesmo a partir da fruição...é a **exaltação do ente**, sem mais. ... Tornamo-nos sujeitos no ser, não assumindo o ser, mas **gozando da felicidade**, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um “acima do ser”. (...) A **individuação pela felicidade** individua um “conceito” cuja compreensão e extensão coincidem... pela identificação de si... unicidade do eu, **estatuto de indivíduo sem conceito**... (TI, p.104-6) – [grifos nossos]

A *subjetivação pela fruição* é uma individuação que rompe com a *participação* pura e simples no ser, pelo fato mesmo de implicar uma *separação* pela felicidade do gozo. Esta implicaria um duplo movimento de *exaltação* “acima do ser” e de *contração* como interiorização, ambas amarradas pela auto-afecção que as possibilita. Contra a anestesia da representação, a individuação frutiva é uma *acentuação da sensibilidade* em que o “conteúdo representativo” se dissolve no “conteúdo afetivo”, em que o pensamento retorna ao seu *condicionamento*. Isto se deve ao fato mesmo da *corporeidade* articular o evento de “reviramento” da representação em vida (TI, p.112-14/167-8).

A fruição é o modo da sensibilidade na auto-afecção do prazer. Nisto a felicidade se opõe à utilidade, porque significa fruir gratuitamente em pura perda no seio das sensações, modo de ser ignorando o prolongamento da fome até a preocupação da conservação (TI, p.118-20). Na fruição o eu se cristaliza num núcleo auto-afetivo.

Na fruição o eu egoísta estremece se separando ao se enredar nos conteúdos de que vive, “reencontra-se” ao se perder no outro fruído. A interioridade da fruição é a separação em si, a *concretização de um eu cuja orientação é a felicidade* (TI, p.131).

2.5.3.3. Redução do ser-no-mundo: mundo-da-vida radicalizado

Lévinas radicaliza a redução genética pondo “entre parênteses” a noção heideggeriana de mundaneidade. Para Heidegger, a mundaneidade é a significatividade como âmbito/plexo de referências que sustenta o mundo objetivo. Lévinas aceita esta noção, mas introduz a dimensão da fruição e de elemento como aquilo que sustenta o mundo heideggeriano (MURAKAMI, p.68-9).

O plexo de utensílios e significações constituiriam uma teleologia e uma totalidade referencial cujo fim da série seria o *Dasein*. Contrariamente à Heidegger, o dado não seria tomado como instrumento, mas o plexo se dissolveria no *elemento* apropriado como *alimento* na fruição. A teleologia é curto-circuitada e se dissolve na fruição. Trata-se de uma relação “imediate” com o mundo sensível vivido aquém da mediação simbólica. Cada ato não é mais um meio para um fim à realizar mas, na fruição, é um fim em si mesmo (TI, p.69).

No regime frutivo, cada *ação é uma auto-afecção* cujo valor é o gozo em si mesmo e em cuja sensação se revela a pura materialidade do ser (“il y a”) e a dinâmica de gênese afetiva de uma interioridade como *hipóstase*⁶⁰ (TI, p.70-9)

O *registro da fruição* se refere a uma sensibilidade pura cuja expressão afetiva constitutiva se dá em termos de prazer ou dor. O *prazer* é precisamente o índice afetivo da auto-afecção do sujeito no fruir. No gozo a carne seria globalmente animada pelas sensações que a preenchem e que hiperesteticamente a “encarnam” num corpo individual. Na iteração do sentir – em sua hiperestesia – o sujeito adquire a primeira impressão de si mesmo

60 *Hipóstase* (*hypo-stasis*) é um termo extraído de Plotino e que pode ser traduzido como “substância/instanciação/substantivação”, descrita como uma “conversão da irradiação do absoluto em uma realidade específica, como dobra sobre si de uma onda ou emanção convertida em algo existente”. Para Lévinas, traduzirá a própria passage da “existência ao existente”, da similaridade indiferenciada do puro ser para a realidade individuada do ente, produção da interioridade como “dobra sobre si” na “estância do instante” - possibilidade de começo e de fim no “Há” que é sem-começo-nem-fim.

(DEPRAZ, LdC, p.25-8).

Os registros sensoriais do odor e do sabor revelam esta não-localidade e esta onipresença da sensação no gozo que acabam, iterativamente, provocando a presença-a-si do sujeito (DEPRAZ, LdC, p.28). Cada estímulo sensível – do outro tomado como alimento, por exemplo – *intensifica o campo do sentir* a ponto de exaltá-lo (hetero-afecção) e então contraí-lo (auto-afecção), gerando uma “dobra afetiva sobre si” que é a *proto-impressão* (p.31-2/55-7/69-75/16)

2.5.3.4. Hipóstase como Auto-Afecção Proto-Impressiva

A noção de subjetividade imanente tem sua *imanência caracterizada pela afetividade*. A consciência tem sua gênese na “matéria impressional” como pré-dado de toda experiência a qual se revela a si mesma através da *proto-impressão*. Esta se daria a si mesma como uma “presente vivo” na auto-afecção. Neste campo do sentir originário, a subjetividade seria a afecção de si.

Partindo das análises genéticas de Husserl, Lévinas vê na “impressão originária” uma nova maneira de pensar a *individuação do sujeito*, e é sobre o modelo da *impressão como começo absoluto* que ele descreve a hipóstase do eu no instante.

A hipóstase do eu no instante é, como proto-impressão, um começo absoluto – o presente vivo como gênese da ipseidade que vêm-a-si como que “a partir de si”.

A individuação do sujeito se dá em sua proto-impressão. A hipóstase pode ser lida como uma *auto-afecção do eu* que pode “vir a si” porque é “passivo à si” ao sofrer a si mesmo no “choque de retorno” de seu nascimento (CALIN, LeES, p.88-95. MURAKAMI, p.35-49. DEHH, p.144-6/183)

2.5.3.5. Separação: a corporeidade como nó tensional entre hipóstases e diástases

Na filosofia de Lévinas a *corporeidade* desempenha uma *função ontológica* importante, não no sentido estritamente heideggeriano do termo (mas marcado pela analítica existencial), e sim invertendo o sentido da ontologia fundamental. Talvez é melhor utilizarmos o termo *onto-gênese individual* para designar o evento de produção de um existente singular, processo que o autor de *Da Existência ao Existente* nomeará “hipóstase”. Nesta obra, de

1947, Lévinas desenvolve uma análise que inverte o movimento compreensivo que vai do ser-aí à existência, no sentido de uma abertura a ela a partir no nada do existente, vivido como angústia.

Lévinas questiona inicialmente a “metáfora da interpelação” do *ex-sistente* pelo Ser, em que o ser-no-mundo articula uma intelecção do ser e uma auto-compreensão do Ser-aí vivida como angústia e cuidado. Pelo contrário, o puro ser é uma *materialidade anônima* que não solicita o existente, não é transcendência para o mundo, mas que, na desarticulação do mundo (catástrofe), resta como “fundo indeterminado” que constrange por sua presença anônima. Ameaça de dissolução, precisa ser dominado pelo existente.

O autor de EE nomeia “Há” (*il y a*) ao fato nu e cru da existência anônima (LÉVINAS, 1947, p.65-70): verbalidade pura que precisa ser conjugada por um substantivo, horror-insônia que precisa ser vencido pelo esforço que culmina na *possibilidade de sono*. O “dormir” como recurso de recolhimento interior necessário ao “despertar”, ao *começo* de um existente finito rompendo com a indiferença do sem-começo-nem-fim.

A conjugação ou substantivação do verbo ser se daria precisamente como *hipóstase*, como produção de um existente que assume a existência. Como? O existente emergiria da existência mediante sua *condição corporal*.

Dominar o existir implica o *esforço* contínuo da *posição*, a manutenção da *hipóstase*. Pôr-se corporalmente significa o esforço de cada instante em que o ente concreto mergulha no elemento, tateia, alimenta-se e recolhe-se novamente em si (LÉVINAS, 1947, p.36-7).

A corporeidade, a *materialidade pessoal* ou individuada, separada do ser, esforça-se por ser-SE a partir de si (p.85-88). É precisamente este “SI” que comporta o peso material do esforço, que desdobra o SER num TER (LÉVINAS, 1947, p.28).

O existente se empenha e se cansa, o *peso do corpo* que outrora lhe permitia dominar os elementos _ recai sobre Si, a consciência se apaga, a vida recolhe-se, dorme. O sono aponta para dois aspectos: i. A função ontológica do inconsciente; ii. A função ontológica do lugar.

A consciência insone, obsediada pelo *Il y a*, seria uma contraditória, pois ela estaria sempre na epiderme, exposta a um roçar anônimo, sem evasão possível, imobilizada numa vigília absurda (LÉVINAS, 1947, p.79-81). A consciência se definiria, contrariamente, por sua capacidade de “evadir-se para dentro”, recolher-SE, de ser interioridade. Ela existe em relação com o *inconsciente*, não no sentido psicanalítico, mas como recurso contra si mesma, seu refúgio em si mesma (p.42/84).

Cintilação ou pulsação, a consciência seria um evento com uma contraparte inconsciente, como se luz e sombra fizessem parte da produção do eu como hipóstase, estância do instante, *posição* precária na orla de sua deposição ou dissolução. A consciência é “evento de um evento”, produção de um começo dentro de um começo, no *retardo* da consciência sobre si revelando o *peso corporal* de sua elevação, bem como a *afetividade inconsciente* que lhe serve de base.

No *corpo* que se esforça e se cansa há uma interioridade que se produz como “retração no pleno”, recuo para dentro, e como “choque de retorno”: sono e despertar, cintilação. O sono é o modo de recolhimento na interioridade, o “como” do recolher-SE. A isto Lévinas chama, por vezes, *retrocedência*.

O *sono* põe em relação originária com o *lugar* como refúgio e base. Lévinas insiste que o “instante” de reunião da dispersão, o presente hipostático, se deve a uma “estância” originária. Ao dormir, o corpo é abandonado ao lugar enquanto refúgio, isto é, abandonado à sua *posição* concentra-se no “aqui” que é próprio corpo, e, ao despertar, toma o lugar como base para novos esforços, age com novas energias, num re-começo (LÉVINAS, 1947, p.85-6/89-90). É a *reiteração do começo* na “estância do instante”.

O corpo seria, segundo Lévinas, da ordem do *evento* (LÉVINAS, 1947, p.88). A posição é a produção da interioridade, gênese do existente assumindo a materialidade de sua existência. Base-sede da subjetivação, acontecimento mais que substantivo.

Corpo-Nó: tensão de des-incarnação e re-incarnação do subjetivo. Corporeidade como estrutura invariante fundamental da identificação (reunião de si: hipóstase) e da diferenciação (alteração de si: diástase): o existente se põe sob ameaça de dissolução, sob/apesar o peso/dor dessa posição (MURAKAMI, p.80-3).

Em resumo: i. A corporeidade é modalidade/condição do evento de subjetivação (produção de uma interioridade/existente); ii. O corpo se mantém como “unidade na ambiguidade” de hipóstases-diástases; iii. “Aqui” e “agora” coincidem na “estância do instante”, nó hipostático corporal.

A *ontogenética fenomenológica* de 1947, ou “ontologia levinasiana”, parece ser uma ruptura com Heidegger ao radicalizar certos acentos “genéticos” de inspiração husserliana, mas, ao enunciá-los, mantém o tom e modo de uma analítica da facticidade. O que lhe importa

é captar a *gênese do existente* como separação do absurdo “Há”. Ela será ligada à corporeidade e depois reconduzida à sensibilidade pura, que o corpo articula e modaliza (MURAKAMI, p.23-124). É a esta categoria, a *Separação*, que daremos atenção agora.

Em 1961 veio à luz a 1ª obra-mestra de Emmanuel Lévinas: *Totalidade e Infinito*. Ali o autor se empenha em afirmar o primado da ética em relação a ontologia, como lugar primeiro da significação, fonte do sentido inter-humano evadindo-se do não-sentido. Desde 1947, e em *O Tempo e O Outro* (1948), Lévinas lobrigava a ética como âmbito da produção do sentido a guisa de transcendência para-o-outro, como saída do definitivo da solidão hipostática e da ameaça do <<Há>>. Mas o que fundamenta a hipóstase ao nível da vida sensível? Qual o papel que ela desempenhará na defesa da teoria ético-metafísica levinasiana?

Ano 1961: neste período, mitigados os traços mais tipicamente ontológicos, a tensão de hipóstases e diástases, a posição do existente, é pensada sob o título de *separação*⁶¹. A novidade é que a categoria de separação, além de fazer aprofundar as análises da corporeidade, é fruto de uma análise da sensibilidade sob o registro da fruição (TI, p.120). No seio da sensibilidade enquanto fruição é que, através do corpo, o existente se constitui como vivente, como interioridade sensível.

A *fruição* seria o fato da vida enquanto gozo, enredada nos conteúdos de que/em que vive, como satisfação e felicidade inocente, auto-suficiência na *alimentação* (LÉVINAS, 1961, p.96-7). A individuação sensível se daria aqui na exaltação e na contração do gozo, em que, no prazer, há uma defasagem e uma involução, uma interiorização (p.104).

O *para-si* mais que para-o-outro, alimentação, assimilação da alteridade relativa dos elementos, saciando uma necessidade. A *necessidade* é o primeiro movimento do existente encarnado, é a indigência que promete *plenitude*, fome que sobrevém na defasagem do gozo mas recorda o prazer. A *separação* como a “distância”/não-coincidência entre o “Si” e o mundo, produção de um *intervalo* ou um segredo que é precisamente a interioridade. A necessidade como suspensão de e possibilidade de fruição do mundo é o paradoxo corporal de uma “independência dependente”: um existente se separa do mundo do qual, no entanto, se alimenta (TI, p.100-3).

O *corpo* articula tais ambiguidades: necessidade e alimentação, dependência e

61 VANNI, M. “La separación chez E. Lévinas”. In: *Alter*, n.6, 1998.

independência, defasagem e plenitude, fome e satisfação, sujeição e posse, materialidade e sensibilidade (TI, p.102/12-4/145-6).

A radicalidade da separação, a interiorização como exaltação do gozo e contração do sentimento, é ser *creatio ex nihilo* (p.51): comporta uma ateísmo fundamental, a ignorância completa da exterioridade, vida irrefletida e acrítica (TI, p.122).

Fato da “vivência” enquanto “esquecimento” do que a condiciona, paradoxo da <<posterioridade do anterior>>, isto é, do criado/condicionado, ao despertar, tomar-se como *causa sui* e tendo constituído aquilo que lhe condiciona: ignorância que é o psiquismo, a fruição, sensibilidade pré-ética. *Condicionamneto mútuo* do afetante e do afetado, numa auto-afecção mergulhada na alteridade, “separando-se de”. A individuação na *felicidade* e no gozo é pré-categorial, produzindo um absoluto irrepresentável, cujo enigma irreduzível é sua vida interior (TI, p.42-5).

Lévinas insiste que o corpo não é objeto, mas subjetividade ou subjetivação. Ele é o próprio regime sob o qual se exerce a separação, é o “como” ou a modalidade desta, advérbio mais que substantivo (TI, 1961, p.145).

A maneira fundamental da *corporeidade é a ambiguidade*. Ela é auto-remissão que possui uma *alteridade interna*, uma auto-alienação: é soberania e submissão, independência na dependência. Traduz a fruição na confusão de atividade e passividade na satisfação, fricção e alimentação, exaltação e contração, mergulho “em” e separação “do” elemental. Modo-de-ser ambíguo, tensional, insituável: corpo-próprio e corpo-efeito. O elemento que, na fruição, alimenta a hipóstase do existente, provoca, em contrapartida, por seu atrito e adversidade, uma diástase, alteração e desgaste. O corpo que aguenta e pode também envelhece e adocece (TI, p.146-7).

A vida se tece enquanto corporeidade; à medida que “se sente” ela “a-com-tece”. A sensibilidade encarna a subjetividade, produz o psiquismo ou a interioridade. A existência corporal concretiza, na fruição, a separação. Note-se que a ambiguidade do corpo se expressa ainda na *consciência da mortalidade*, isto é, na adversidade e no adiamento da morte como fruição e trabalho. A sensibilidade que anima o corpo, a ipseidade como afetividade e sentimento, a fruição da fruição, ao trabalhar, mantém-se no adiamento da morte. É simultaneamente o *pressentimento da dor e paciência de suportar a vida*.

A ambiguidade do sofrimento e do gozo é a consciência vivente, é o tempo da vida. No trabalho, o corpo mantém-se entre o esforço e o cansaço, entre o comprometimento no

outro e o recolhimento numa interioridade. A posição do corpo, ambígua e reflexionante, enquanto concretiza a sensibilidade, é o *acontecimento da interioridade* (TI., 1961, p.147-8). Entretanto a sensibilidade que leva à cabo a posição de si, traz ao fundo a possibilidade de exposição aos outros.

2.5.3.6. Felicidade: a estrutura da individuação no gozo – axiologia sensível

A fruição marca uma primeira concretização (produção de consistência) e uma primeira estruturação (orientação sob tensão) da subjetividade. Isto implica que sujeito nascente, em sua ingenuidade e sinceridade, já responde àquilo que o impressiona/afeta e se guia pelo dinamismo de sua vida afetiva.

Lévinas procurará mostrar que na fruição, na auto-afecção do gozo, o subjetivo já está além do instinto de auto-conservação ou da “pulsão de ser” (*conatus essendi, élan vital*). Já se tece uma *relação do si a si* passando pelo outro, havendo uma *relacionalidade na pulsionalidade*, um certo desinteresse no gozar, onde se rompem todas as finalidades e utilidades, onde o ser que goza tem por “eixo-valor” (*axis*) essa vida: *deseja a felicidade* sem sequer pensar nela, pois muito antes do pensar há o sentir.

É precisamente por isso que a fruição produz uma *separação*, isto é, uma individuação do sujeito. Todavia, ela produz uma *orientação* no interior desse mesmo gozar, uma *tensão imanente* que é como que “um querer sair de si preenchendo-se”, uma *exaltação* que articula auto-concretização e *pulsão de evasão* de si. Na *felicidade*, a vibração do ser que goza o leva “relativamente” além de si, mas já retornando a si, na *contração* que sucede a exaltação. “Transcendência mínima” que necessitará, para ir além, de um “impacto” de *alteridade* atigindo a *sensibilidade* a um nível mais profundo, produzindo um novo tipo de relação e, então, abrindo a significação.

2.5.4. *Registros Fenomenológicos da Sensibilidade Pura – II: Vulnerabilidade*

2.5.4.1. Materialidade e Sensibilidade

Lévinas começa a se aproximar do *registro da vulnerabilidade* desde 1947-8, nas análises do cansaço e da preguiça ligados ao esforço de auto-identificação do existente (EE,

p.21-38). Também nas análises do trabalho como *esforço implicando dor* e onde o sofrimento corporal *expõe a passividade* ao fundo da atividade. Nesta abordagem a morte⁶² surge como o paroxismo de um sofrimento que pode lançar a um “nada” inantecipável, mas que se faz presente na vulnerabilidade mesma de quem sofre (TO, p.108-12).

A sensibilidade revela a *materialidade do sujeito (moi)* em tensão com, mas indo além de, a *materialidade do ser (il y a)*, num processo em que a subjetividade se encarna de forma *ambígua*, expondo-se (diástase) ao pôr-se (hipóstase), articulando, assim, na sua *separação de ipseidade* uma *relação de alteridade*. Isto significa que, em sua materialidade, o sujeito é vulnerável e mortal e, precisamente por isso, por sua finitude, está aberto ao infinito das relações antes de poder compreendê-las (SPARROW, p.85-89/93-97/108-110/137-141, SCHIFFER, p.48-56, FRANCK, p.91-96/132-36)

A *morte* quebra – pelo mistério que comporta – o esquema do ser-para-a-morte como pressentimento do fim. O sofrimento em cujo interior se sente a aproximação da morte – ainda que como um enigma temporal – produz a conversão da atividade em passividade numa exposição de si que faz pesar a tragédia da solidão (TO, p.112-18)

Em 1961, numa obra em que predomina o registro da fruição, a vulnerabilidade se anuncia nas análises da temporalização como *paciência* em que a vontade se vê às voltas com sua mortalidade.

A *corporeidade* revelaria este paradoxo da paciência como o suportar da aproximação da morte e a resistência subjetiva ao salto no nada que a morte caracteriza para uma vontade solitária. A encarnação do sujeito se traduziria na temporalização em que se cruzam o inevitável ser-para-a-morte e o contra-a-morte do adiamento.

A *vontade* seria *portanto vulnerável* à ferida mortal no seio de seu exercício. A corporeidade revela a ambigüidade do poder voluntário que se expõe aos outros no seu movimento centrípeto de egoísmo. O adiamento da morte numa vontade mortal – conforme Lévinas – acaba por anunciar o modo de existência de um ser separado que entrou em relação com outrem por sua *exposição passiva à alteridade*, por sua paciência corporal (TI, p.207-218). Conforme nosso autor:

A mortalidade é o fenômeno concreto e original. Impede que se ponha uma para-si que não esteja já entregue a outrem e que, por conseguinte, não seja coisa. O para-si,

62 CHORON, J. **La Mort et La Pensée Occidentale**. Paris: Bibliothèque Scientifique, 1969: “...como parte de sua maturação psicológica... o indivíduo deve encarar e encarnar a inevitabilidade da morte... posto que... a consciência da morte vai de par com a individuação humana, com a instituição de individualidades singulares...” (p.11)

essencialmente mortal, não representa apenas as coisas, suporta-as. (...) É na mortalidade que a interação do psíquico e do físico se apresenta sob sua forma original... A vontade é mortal... é corpo que se mantém entre a saúde a doença... (TI, p.214) - [grifos nossos]

2.5.4.2. O Sujeito Encarnado: Posição e Ex-posição de Si

Apesar de anunciado através de vários ensaios e metáforas táteis, é na obra *Autrement Qu'Être ou Au-Dela de L'Essence* (1974) que surge explicitamente o *registro da vulnerabilidade*⁶³. Lévinas defende que a subjetividade concreta traz uma passividade de fundo inassumível (*ur-empfindung, ur-hylè*) cuja temporalidade diacrônica está ligada à paciência do sofrimento e do envelhecimento (p.108).

A existência encarnada produziria uma *exposição passiva à alteridade* de outrem no seio da alteração de si marcada pela senescência e pela adversidade (AE, p.109). A vulnerabilidade estaria ligada à possibilidade da dor como perturbação e interrupção do gozo solitário, como inversão do impulso egoísta numa consideração da alteridade de outrem.

Conforme Lévinas:

[A] *subjetividade como significação*, como “um-para-o-outro”, *remonta à vulnerabilidade do eu*, à incomunicável, à *não-conceituável sensibilidade...* Vulnerabilidade, exposição ao ultraje, à ferida... passividade do acusativo, traumatismo da acusação, sofrer pelo outro: si – defecção ou quebra da identidade do eu... *sensibilidade como subjetividade...* substituição ao outro... expiação... (AE,

63 BERNET, Rudolf. “Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau”. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 95, N° 1, Février, 1997: sobre a relação entre Husserl e Lévinas no debate acerca da corporeidade e da intersubjetividade, do papel do estranhamento e da empatia. Ele interpõe as duas interpretações (endopática e heteropática) da vulnerabilidade corporal, mostrando as sutilezas, as proximidades e discordâncias das duas análises, sobretudo no confronto de um modelo simétrico analogizante/reversível e um modelo assimétrico diacrônico (p.444-447) - (...) “O *encontro com o estrangeiro* se tornou um problema central na filosofia... englobando diversas questões. Nós podemos dizer que os grandes debates filosóficos contemporâneos sobre racionalismo vs relativismo, universalismo vs. particularismo, transculturalismo vs multiculturalismo, giram todos em torno da *questão do outro* como figura emblemática que representa a diferença, a pluralidade, a estrangeiridade” (p.437) - “A fenomenologia, enquanto *busca do logos* que permite aos fenômenos se darem, fixa desde o princípio as *condições* a partir das quais o *outro* pode, segundo certa ordem, ter um *sentido* para mim” (p.438) - “A diferença entre o si e o estrangeiro... implica a ideia de um limite.. onde a esfera de imanência da ipseidade encontra a esfera de transcendência da alteridade... Falar de uma fronteira pressupõem um corpo que possui um interior e um exterior... A fronteira desse corpo que sou é minha pele... limite sensível que possui aberturas... naturais ou forçadas... na troca ou... na intrusão/expulsão traumática” (p.439-40) - “A proto-materialidade – *ur-hylè* – da sensação... é onde a alteridade imprime seu sentido... O domínio do estrangeiro em mim provém da *passividade...* daquilo que me afeta sem ser um resultado sedimentado de minhas atividades anteriores e sem que eu seja capaz de me apropriar totalmente” (p.444-45) - “A *vulnerabilidade pura* significa um traumatismo necessário, uma exposição sem proteção...” (p.449) - “Desde que meu Si seja uma ipseidade finita, o que me é revelado pelo outro, minha *finitude* não pode mais possuir apenas uma significação que me pertence exclusivamente. Ela é sempre relativa ao outro, e isto se dá de duas maneiras: ao outro que me a revelou e à maneira de responder a este outro” (BERNET, 1997, p.452)

p.30-1) ... A subjetividade de sujeição do Si é o sofrimento do sofrer – o último “se oferecer” ou o sofrimento na oferta de si. *A subjetividade é vulnerabilidade*, [é] sensibilidade (...) Exposição ao outro, ela é a significação mesma, o um-pelo-outro até a substituição; mas substituição na separação, quer dizer a responsabilidade... Ela estará ligada à proximidade que significa a vulnerabilidade... a *corporeidade do sujeito*... (AE, p.92) – [tradução e grifos nossos]

A subjetividade, nos *modos da corporeidade*, seria a *sensibilidade enquanto vulnerabilidade* (AE, 1974, p.109). A ipseidade do eu é descrita como passividade acusativa respondendo a uma exigência ética: oferecimento no sofrimento, uma bondade a seu pesar. Diante do outro, proximidade do face-a-face, o sujeito é ex-posto ao traumatismo, responsivo, oferecendo-se em resposta, sofrendo “pelo outro” sob o risco de sofrer “por nada”.

Na passividade da vida encarnada⁶⁴, na paciência da vulnerabilidade, se articularia o irrecusável da responsabilidade, do um-para-o-outro. O sentido da responsabilidade seria a *substituição*, o Um-pelo-Outro ou a *indivuação ética* do sujeito que responde ao ponto de dar a vida em resposta à exigência ética entranhada na sua vulnerabilidade e se atualiza diante do Rosto de outrem. *Substituição na Separação*, individuação na proximidade inter-humana, a vulnerabilidade não destrói a fruição, mas a re-significa eticamente (AE, 1974, p.109-112).

É sob os *modos ou sob as espécies da corporeidade*, cujos movimentos são cansaço e cuja duração é envelhecimento, que a passividade da significação e a individuação ética (Um-pelo-Outro) não são objetivação, mas sensibilidade, paciência na iminência da dor e na exposição aos outros. A iminência da dor apontaria na sensibilidade vivida como gozo, perturbando-o e invertendo-o num doar. O “para-o-outro” é um “a seu pesar”, o sofrer seria já “para” como um oferecer. O Outro concerne ao sujeito que sofre em sua unicidade de passividade acusativa recorrente na responsabilidade. *A passividade acusativa*, a inassumível exposição da subjetividade, se relaciona com a obsessão na/pela responsabilidade pelo outro vulnerável e mortal (AE, p.109-12)

A *exposição* e a *obsessão* pelo outro na proximidade são “a seu pesar”, dor, adversidade da corporeidade suscetível à ferida, ao cansaço, à doença e à velhice (AE, 1974, p.110). Os modos da corporeidade são “como” a sensibilidade expressa sua ambiguidade: a vulnerabilidade perturba e inverte o sentido da fruição sem destruir a separação, mas sempre “sob risco de”.

Os traços fundamentais dessa modalidade corporal são: i. “para o outro”; ii. “a seu pesar”; iii. “a partir de si”. A sensibilidade seria, portanto, vulnerabilidade ao fundo da

64 Ver CALIN, Rodolphe e REICHOLD, Anne. A corporeidade teria um papel fenomenológico chave.

fruição, passividade na dor, inquietude na proximidade. A dor penetrando o coração do <<para-si>>, alimentado e complacente no gozo, interrompendo o seu egoísmo vital (sem dissolver-lhe a vida) e invertendo-o em <<para-o-outro>>, a seu pesar, dando de si e a partir do SI (AE, p.110-111).

A análise da sensibilidade em Lévinas parte, portanto, da fruição (do saborear e do gozar) e se aprofunda até a vulnerabilidade (sofrer por e dar), descobrindo o caráter ético do sensível (AE, p.111).

Opera-se uma redução fenomenológica radical ao *âmbito pré-originário da sensibilidade pura*; aí a apreendemos em dois registros, um pré-ético e um (pró)ético. Tal sensibilidade só pôde ser descrita segundo os modos da corporeidade a ela referidos conforme o registro assumido; todavia, são como dois lados de uma moeda ou duas asas do mesmo pássaro.

2.5.4.3. O Sofrimento entre individuação e desindividuação

O *sofrimento* é, parece-nos, o índice-condição da responsabilidade no limiar do absurdo, isto é, *gênese do sentido na fronteira do não-sentido*. São fórmulas extremas que se ligam ao traumatismo da transcendência sem o qual o egoísmo seria incapaz de alteridade radical. Um *choque* “liberta” o eu de sua solidão ao passo que “revela” o infinito. Outrem revela-se “desejável” precisamente porque “irreduzível”.

O “Desejo de Outrem” de certo modo já *de-formaliza* a “Idéia do Infinito” convertendo-a em movimento afetivo na tensão de uma “busca” e uma “inquietação”, em que o outro acolhido é buscado e nunca apreendido devido à “resistência ética” de sua vida exprimida no face-à-face. O Rosto expressa, por essa vida irreduzível e pela morte possível que ali se insinua, o *imperativo ético* do “Não matarás!”.

A estrutura da manifestação do Rosto – ou revelação do Enigma que “se exprime” - é a ambiguidade do *vestígio (trace)* que ele deixa na subjetividade. Esse *enigma* que assinala o sujeito e o “orienta sem aparecer” inquieta até a *perseguição e a obsessão*. O eu é marcado e obsediado, perseguido moralmente, por cada e todos os outros sem poder se esconder. Outro-no-mesmo, transcendência como inquietude, fissão no sujeito do Eu (*moi* – na posição) e do Si (*soi* – ex-posição sob acusação). O Eu, na responsabilidade, perseguido pela alteridade, não coincidirá jamais com seu Si; por trás de toda afirmação do Eu, irromperá seu Si como

passividade acusativa. Alteridade entranhada como responsabilidade, hospitalidade que se torna refém do outro, dor do despertar, o traumatismo da transcendência desperta a subjetividade ao enigma do Outro (TeE, pp.180-1).

Esse traumatismo se estabelece numa “afecção intermitente” em que o Si se expõe, simultaneamente, ao roçar anônimo do ser impessoal (“Há” - *il y a*) e à alteridade pessoal de outrem (“Rosto” - *visage, autrui*). A separação do Eu, na auto-afecção da fruição, garante a interioridade do sujeito diante da ameaça do *il y a*; não obstante, o sofrimento *por si* que perturba o gozo solitário implica um *diástase* – alteração des-individuante, desgaste, dissolução da *hipóstase* enquanto separação. Esse sofrimento “por si” des-individa o Eu da fruição por uma emoção vertiginosa descrita como horror-insônia ou como obsessão pelo anônimo. Pelo contrário, na ex-posição do eu à outrem na responsabilidade como *hetero-afecção pessoal*, o sofrimento *pelo outro* individua o eu pela assinação e pela exigência que comportam um sentido como vigília ou *obsessão pessoal* por outrem (LeES, pp.87-107).

O círculo das hipóstases (individações) e diástases (desindividações) tem como invariável a corporeidade do sujeito (LPh, pp.23-24/80-3) que vive na “tensão individuante-significante” do *para-si* (egoísmo) e do *para-o-outro* (responsabilidade) sob o risco de ser *por nada* (não-sentido).

O sofrimento implica uma passividade originária e um caráter inassumível que extrapola a identificação hipostática: ele é perturbação, dor corporal irrepresentável e intransferível. É o sofrimento que revela a *passividade radical* do sujeito e sua sensibilidade enquanto vulnerabilidade. Enquanto mantido num registro pré-ético, ele resvala para as raias do absurdo desindividuante; todavia, quando ligado à proximidade inter-humana ele encarna o *sentido ético* da sensibilidade-responsividade que se torna responsabilidade. É, pois, pela aproximação do outro e por relação ao próximo que se ultrapassa o não-sentido (LPh, pp.198-206). O “sofrer” precede e ultrapassa a “utilidade”, rompe com a “teodicéia”⁶⁵.

Lévinas assim se expressa:

O sofrimento pelo sofrimento inútil do outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva do inter-humano (EN, p.132). [...] De sorte que o próprio fenômeno do sofrimento na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética... Acusar-se ao sofrer é, sem dúvida, a própria recorrência do eu a si. É, talvez, assim,

65 Posto que não se pode “justificar” o sofrimento de outrem por nenhuma meta-narrativa totalizante, por nenhuma “jornada ao divino englobando o mundo”. Nenhum carma, nenhuma expiação, torna útil o sofrimento do outro pois, por seu sofrer, ele escapa à economia sistêmica ou ao pretexto do “mal tolerável em vistas de”, dos fins justificando os meios. A passividade do “sofrer” é an-árquica, portanto não-teleológica.

que o pelo-outro – a mais correta relação a outrem – é a mais profunda aventura da subjetividade, sua intimidade última. Mas esta intimidade só é possível em sua discrição (p.138) [...] Examinar o sofrimento numa perspectiva inter-humana...significativo em mim, inútil em outrem... O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com os outro, numa responsabilidade de uns pra com os outros (EN, p.141)

E ainda em outro sítio, o autor diz:

Por vulnerabilidade, procuro descrever o sujeito como passividade. Se não há vulnerabilidade, se o sujeito não está sempre na paciência à beira de uma dor insana, ele se constitui para ele mesmo... Relação de outrem como... o fato de minha destituição... abnegação, substituição a outrem. [...] Quando se sofre por alguém, a vulnerabilidade é também sofrer para alguém. Trata-se, portanto, da transformação do “por” em “para”, da substituição do “para” em “por”. [...] A idéia de substituição significa que eu me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu. [...] O eu enquanto eu, nessa individualidade radical... é responsável... (DqvI, pp.120-1)

Portanto, a *significação inter-humana* se instaura quando a “dor solitária” é substituída pela “dor da responsabilidade”, isto é, quando o sofrimento “por nada” de outrem se torna para o eu o sofrimento “por outrem” e a *expressão* desse sofrer num movimento “para-o-outro” (responsabilidade) que vai ao extremo – e mesmo pressupõe este extremo – de se dar a vida “por outrem”. A subjetividade responsável é consciência messiânica: *substituição* ao fundo da *separação*.

2.5.4.4. Passividade como Não-Indiferença

Rompendo com as narrativas totalizantes ou com a correlação sistêmica, as quais capturam a diferença e a neutralizam na indiferença do todo, a sensibilidade designa o modo pelo qual a subjetividade está *aquém* e pode ir *além* do sistema que irá constituir.

Em sua recusa de participação, em sua separação, a subjetividade é aberta à alteridade, se constituindo na *tensão* de uma relação que a “afeta” *aquém* e *além* do pensável ou do tematizável.

Assim, a *sensibilidade* enquanto passividade *responde à diferença* que a afeta, segue a direção dessa afecção com seu ser inteiro, e, nisto, a *subjetividade é não-indiferença* à diferença, é um “sofrer pelo sofrer” no seio do “sentir que se sente”. Isto não significa mera empatia como reflexo afetivo⁶⁶ ou paralelismo psicológico, mas uma “conexão no

66 Como se, neurobiologicamente, “neurônios-espelho” fizessem a mimesis comportamental do outro disparando um gatilho emocional ou acionando um “instinto social”. Para Lévinas, a socialidade/moralidade não é um instinto ou um programa, mas um sentido entranhado, desde a sensibilidade, na relação. Para além

estranhamento”, uma “separação ligante”. A não-indiferença é o sentir responsivo à diferença. Nenhum esquema pode subjugar o impacto.

2.6. A Proximidade

Na obra *Outramente-que-ser* (1974), o Cap. III se intitula “Sensibilidade e Proximidade”. Ele funciona como eixo de transição entre o Cap. II – “Da intencionalidade ao sentir” – e o Cap. IV – “A Substituição”. Esta estrutura da obra revela o movimento básico do pensamento levinasiano: i. buscar uma *sensibilidade pura* aquém da intencionalidade objetivante; ii. buscar uma *significação ética* dessa sensibilidade; iii. descrever como essa significação ética determina a *individuação* do sujeito.

Por Proximidade, Lévinas entende a significação do sensível – enquanto vulnerabilidade – nas relações inter-afetivas com a alteridade. Ou seja, trata-se da abordagem segundo a qual a significação fundamental da sensibilidade está na responsabilidade da proximidade inter-humana, a qual é irreduzível ao saber e contém a motivação da função cognitiva (OqS, p.119-25)

A *significação do sensível* seria o campo no qual a proximidade entre indivíduos irreduzíveis orienta a subjetivação antes da consciência objetivante. Neste sentido a sensibilidade restituiria a exceção humana e a faria significar eticamente. Seria pela proximidade que a *alteridade-a-si* da experiência sensível passaria a significar uma *transcendência-a-si* para-o-outro, como orientação da experiência da carne responsiva na tensão significante-individuante entre ipseidade e alteridade. A subjetividade, antes de ser função intuitiva do dado sensível na intencionalidade, é a própria *afetabilidade do sensível* ao sensível, afetividade como abertura/condição tanto da auto-afecção quanto da hetero-afecção (OqS, p.124/132/137-40/145-51. COSTA, p.100-40).

Na *Proximidade* o outro chega “tão perto” que “entra sob minha pele” e “me expulsa de mim” em uma responsabilidade in-finita: em si como exílio. A proximidade é a significação ética do sensível (OqS, p.111/109/119/139) desde a *hetero-afecção* (“aproximação”) do outro que se torna *heteronomia*: Rosto como norma genética que

do instinto, há a constituição corporal do sujeito, sua condição sensível que, muito mais do que capacidade de experiência, é já abertura relacional. A partir disso, as relações produzem respostas emocionais e significações afetivas. Estas últimas se densificam e modificam na relação inter-humana, abrindo a ordem simbólica da linguagem desde a significação ética da proximidade. Só então a razão surgiria como uma lucidez introduzida na base de um despertar de-si para-o-outro, ampliando-se do “um-pelo-outro” para o “uns-pelos-outros”, para o “entre-nós” e o “cada-um-por-todos”.

“motiva/suscita” uma intencionalidade ético-afetiva: Desejo.

A *assimetria moral* aqui implicada se funda no fato de que “minha” inquietude pelo outro não depende da sua eventual preocupação por “mim”, pois sua aproximação é inquietude obsessiva sentida “por causa dele” e “a partir de mim” (CHALIER, p.123-4).

Lévinas chama *proximidade* a curvatura do espaço intersubjetivo à partir da *assimetria* que o constitui, marcando a *irreversibilidade* da responsabilidade do eu posto no acusativo pelo peso da *alteridade* radical (CHALIER, p.127-8).

Isso se dá a partir da *corporeidade*, a qual é anterior à distinção sujeito/objeto e está na gênese das relações da subjetividade consigo, com o mundo e com os outros. Ela é o *campo hiperestésico* de uma “experiência originária” onde ocorrem a temporalização, a individuação e a significação primeiras. Animação da sensibilidade pela responsabilidade, carnalidade que na intriga ética articula o um-para-o-outro de sua subjetividade (OqS, p.138-9).

2.6.1. Exterioridade demasiadamente Próxima: relação na separação e separação ligante

Se a alteridade é acessada como exterioridade, como aquilo que não faz gênero com o eu, ela é, simultaneamente, demasiado próxima. Esta proximidade designa a constituição sensível dos sujeitos, a qual desempenha um papel duplo, por um lado na individuação que os separa, por outro na exposição que os relaciona.

A “des-medida” com que a Exterioridade afeta o sujeito, como que de uma distância “in-finita”, é vivenciada na “in-quietude” da Proximidade, na qual se “in-carna” o sentido da relação.

A *condição sensível* abarcaria em si esses caracteres ambíguos fundamentais que são: i. Separação ligante; ii. Relação na separação. A primeira mostra como a individuação sensível produz um sujeito singular numa “posição ex-posta”. A segunda mostra como a exposição sensível ao outro mantém a exigência da singularidade dos termos em relação, de modo que suas alteridades se “afetem mutuamente”, mas cada uma em “seu si”.

2.6.2. Tensão e Relação: implicação ipseidade-alteridade e encarnação relacional

A encarnação sensível dos sujeitos funciona como uma estrutura relacional e tensional, instituída na implicação entre ipseidade e alteridade. A sensibilidade é o campo dessa

implicação onde tensão e relação se articulam.

Para que haja a implicação entre ipseidade e alteridade é preciso que a primeira seja suficientemente aberta e a segunda seja suscetível mas enigmática. Isto ocorre devido à subjetividade, em sua constituição sensível, já ser estruturada como *alteridade-a-si*, como identificação na alteração e como separação na abertura; sua corporeidade é sensitiva à alteridade porque já se tece em meio à alterações. A alteridade de cada subjetividade é, portanto, sua *ipseidade*, sua vida sensível mas, também, sua *situação sensitiva*.

Na situação do face-a-face, no contato com outrem, sua *facticidade corporal*, sua condição sensível os coloca numa “posição exposta”, singularidades suscetíveis uma à outra. A *relação* que as liga se mantém na *tensão* que as diferencia, mas já trazendo uma *orientação*. O sentido relacional passa a representar esse “para-o-outro” como “não-indiferença à diferença”.

2.6.3. Passividade e Responsividade

A sensibilidade é descrita, em Lévinas, após ser purificada de seus traços objetivantes, como passividade radical, como afetabilidade e alteridade-a-si, como alteração na afecção e suscetibilidade à dor e ao prazer.

Essa *estrutura de passividade* é condição de e implicação na alteridade, sua afetabilidade põe em relação a auto-afecção e a hetero-afecção no seio do contato do si com o outro. “Entrar em contato”, ser afetado é “alterar-se”, é não-indiferença, inquietude, e, portanto, é reagir, é “responder ao contato” e a “quem contata”.

Reação talvez não seja aqui o termo adequado, posto que não se trata de uma *re-actio*, mas antes de uma *re-afectio*. Responder ao que afeta e afetar-se pela resposta que se dá, “responder pela resposta”, numa iteração intensificada ao infinito, às “portas da loucura”, no limiar do sentido e do não-sentido. *Passividade* é sensitividade para, é *responsividade*.

Bernhardt Waldenfels, num artigo intitulado *Response an Responsibility in Levinas* (PEPERZAAK, 1995, p.39-52), partindo do eixo categorial da corporeidade, pensa a ética levinasiana enquanto *ética responsiva* por oposição à teorias morais de tipo comunicacional, estrutural ou mesmo existencial. Vendo na *condição corporal* do sujeito uma prontidão *relacional* que tem ocasião no contato com a *alteridade*, não se trata mais de encontrar um fundo/projeto comum mas de responder à diferença (p.39-40).

Fazendo uma síntese entre os pensamentos merleau-pontyanos e levinasianos acerca da *sensibilidade*, Waldenfels chega a esta categoria da *responsividade*. A subjetividade é implicada na alteridade, atravessada por e em tensão com a mesma, constituída no *evento responsivo* insistente, numa relação afetiva aquém de toda regulação intencional (p.41-44). O sujeito desperta “sentindo na carne”, como *tensão responsiva*, como outro-no-mesmo, “o espinho do estrangeiro”. Assim, a noção levinasiana da *responsabilidade radical* se enraizaria na *responsividade corporal* dos sujeitos, na assimetria e na irreversibilidade, na separação (diástema, hipóstase) e na temporalização (diástase, diacronia), em que os sujeitos “se encontram” e o “no encontro se sujeitam” (p.44-46). A encarnação dos sujeitos já seria *outro-no-mesmo* tornando-se *para-o-outro* até o *um-pelo-outro*: exposição e expressão da exposição, “eis-me aqui” como um “eu sou, fora de mim” (p.44-45/48-50)

2.6.4. Sensibilidade e Responsabilidade

A sensibilidade *condiciona*, por sua implicação na e responsividade à alteridade, a responsabilidade. Porém, de forma complementar, a responsabilidade *anima* a sensibilidade, como sentido que se instala e orienta o sujeito desde sua *condição sensível e situação relacional*.

Este *entrelaçamento* de sensibilidade e responsabilidade pressupõe o evento de *encarnação do sentido* na/da relação que tem por base a *corporeidade*. Nas palavras de Lévinas:

...a *encarnação* não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no seio mesmo do mundo que ele representa; a *experiência sensível* do corpo é desde sempre encarnada. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – tece o nó da encarnação numa *intriga* mais ampla que a apercepção de si; intriga onde eu sou *ligado aos outros* antes de ser amarrado a meu *corpo próprio* (...) *Corporeidade* do corpo próprio significando, como a sensibilidade mesma, um enlace [nó] ou um desenlace do ser... que...enquanto proximidade... significa a *doação*... do “pão arrancado da própria boca” (...) O sujeito... [é] encarnado... [porque] a *subjetividade é sensibilidade* – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, o *um-pelo-outro* que quer dizer *significação* – e que a *matéria* é o campo mesmo do para-o-outro, a maneira pela qual a *significação* significa antes de se mostrar como Dito num sistema de sincronismo – dentro do sistema linguístico – que *o sujeito é de carne e de sangue*, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, assim, suscetível de dar o pão de sua própria boca e de doar sua própria pele (AE, p.123-124) – [Tradução e grifos nossos]

Chamamos atenção aqui para o fato de que Lévinas, reiteradamente, insiste que a *sensibilidade* liga a *materialidade* da existência e a *responsabilidade* da relação e que, pela própria *corporeidade*, a *significação ética* da relação entre sujeitos – encarnada em cada sujeito como *orientação responsiva e tensão individuante* – se realiza no gesto concreto de *doação*, isto é, na mobilização ética do existir econômico, no ato corporal de voltar-se para outrem “atendendo” às suas demandas concretas, à sua fome, à sua dor, à expressão viva de sua vulnerabilidade afetando a minha. Portanto, antes do eu assumir a posse-de-si no “eu posso” do *corpo próprio*, sua condição sensível já significa “ex-posição” e “des-posseção” de si na responsabilidade; mas, paradoxalmente, a mesma sensibilidade que, pela responsabilidade, condiciona uma saída-de-si, ela impõe uma recorrência-a-si, uma individuação indissociável da significação, uma “expulsão em si”, ser-um-pelo-outro.

Singularidade do sujeito rompendo com o ser...
 ...subjatividade que entra em contato com uma singularidade
 excluindo a identificação do ideal...
 E. LÉVINAS

3. O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SINGULARIDADE

Além de um resgate fenomenológico da *sensibilidade*, a filosofia levinasiana operaria um resgate fenomenológico da *singularidade*, de modo a garantir os elementos basilares para a defesa de um *sentido ético* que atrela *alteridade e relacionalidade*.

3.1. O Problema Ontológico e o Problema da Individuação

Tendo sido estudante e leitor assíduo tanto de Husserl quanto de Heidegger, Lévinas compreende a importância da *fenomenologia* como acesso às *relações originárias* portadoras/instauradoras de *sentido* e, portanto, reconhece a contribuição da mesma para a renovação do *problema ontológico* na contemporaneidade, seja sob a forma da *ontologia formal* husserliana seja sob tutela da *ontologia fundamental*⁶⁷ heideggeriana.

Se a ontologia se impõe como a “compreensão do sentido do *ser*” em geral à medida que ganha “lugar na *existência*” particular que se abre às “possibilidades” desde sua “situação”, como ser-aí (*dasein*) lançado (*geworf*) em projeto (*entwurf*) cuidando-se (*sorge*), Lévinas entende a *diferença ontológica*⁶⁸ heideggeriana como um movimento do “existente à existência”, isto é, como abertura do particular ao geral, realizada como compreensão (*vertehen*) ou como circuito de inteligência/círculo hermenêutico.

Essa abertura generalizante, mas que é individuante à medida que o existente assume sua finitude é, em Heidegger, conforme Lévinas, ainda subordinada à indeterminação, onipresença e generosidade silenciosa do Ser. Assim, o Ser presidiria o Ente, para Heidegger.

67 “A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. Somente como fenomenologia, a ontologia é possível. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p.123, CERBONE, p.71)

68 “Na concepção de Heidegger *entes* como objetos e entidades do mundo têm em comum *o ser*, mas permanece aí uma *diferença ontológica* entre todos esses vários entes e o ser. A despeito de os entes participarem do ser, eles não são a mesma coisa. Podemos dizer que o ser das entidades não é ele próprio uma entidade” (REYNOLDS, p.38)

Ao passo que, para Lévinas, o *acontecimento gerador* não é a *abertura* do ente ao ser, mas a *apropriação* do ser pelo ente, isto é, o movimento da “existência ao existente”. O que implicaria que o problema do *sentido do ser* se subordinaria ou exigiria a resolução do problema da *individuação do ente*, a saber, da emergência do ente pessoal que problematiza o ser ou é exposto à uma questão que lhe abre o significativo.

Os desenvolvimentos da filosofia heideggeriana levam a crer que o pensamento da *diferença ontológica* é um pensar da *gênese do ente* a partir do ser, no acontecimento de *abertura* pelo qual o ente “é dado” pelo *Ser* e, no caso do *ser-aí*, “se compreende” ao passo que existe “compreendendo” o ser (SALANSKIS, 2011, p.64-65)

Temporalmente existente, o ser-aí, no pressentimento de sua finitude, abre-se às possibilidades do que lhe vêm ao encontro e se atualiza pelo conjunto de relações e gestos que pode desdobrar “até o fim”. Assim, *temporalidade e mundaneidade* se implicam, em Heidegger, de tal modo que a *ipseidade* é submeida à *significatividade* do ser.

Lévinas, por sua vez, critica o primado da mundaneidade sobre a ipseidade fazendo valer, em contrapartida à Heidegger, uma *ontogenética* confrontada à *ontologia*. A passagem da “existência ao existente” e “ruptura com o ser” mediante a “irrupção de um ente” permitirá, ao longo da obra levinasiana, ligar a individuação sensível à significação inter-humana. Pelo que, discordando da *gênese ontológica*, irá propor uma *gênese ética do sentido*. Vejamos agora algo de Heidegger.

3.2. Heidegger e a Ontologia Fundamental

A proposta heideggeriana de *Ser e Tempo* (ST) é partir da *analítica da existência* (do ser-aí humano) para encontrar as estruturas de uma *ontologia fundamental* (HEIDEGGER, ST, pp.38-41).

É a **questão do ser** para além da mera descrição ôntica dos entes, colecionáveis ou abordados substancialmente, que está em pauta e é, precisamente, em vista desta questão que o homem interessa à ontologia. Para responder “o que é o ser do ente” deve-se buscar o ente privilegiado cuja essência coincide com um “modo de ser” que equivale a compreender o ser. Assim, o homem é uma existência cujo “modo” articula ou abre a compreensão do ser.

A compreensão do ser estará relacionada à *temporalidade (zeitlichkeit)* e à *mundaneidade (weltlichkeit)* da existência humana ou do ser-aí. A passagem do ente ao ser se

cumprirá na transcendência para o mundo, na existência como ser-no-mundo, em que o tempo (HEIDEGGER, p.45) é a expressão da compreensão do ser a partir da finitude do ser-aí. É porque o homem compreende o ser que ele interessa à ontologia.

3.2.1. O Ser e o Sentido

A **questão do sentido** do Ser é formulada e respondida, em Heidegger, na “abertura ao ser” em que a existência (ser-aí) compreende a si mesma e o ser em geral. O homem, cuja essência (conteúdo de ser) é sua existência (modo de ser), isto é, enquanto **ser-aí** (*dasein*), é um ser-no-mundo distinto dos meros entes “do” mundo.

Há aqui a distinção⁶⁹ entre a *existência* – modo dinâmico do ser humano – e a *disponibilidade* (*vorhandenheit*) – presença pura e simples das coisas inertes. É no dinamismo – temporal e mundano – da *Ex-sistência* (*Dasein*, ser-aí-no-mundo) que a autenticidade do si-próprio e a inteligibilidade do ser encontram seu lugar (LÉVINAS, pp.72-77).

A analítica existencial (estudo do “modo de ser” humano) é, portanto, um esboço da ontologia fundamental (estudo do sentido ou da “compreensão do ser”).

3.2.2. Hermenêutica da Facticidade

A compreensão de ser se dá em nível pré-teórico, num “comportamento” inicialmente prático-afetivo. Se o homem existe de tal maneira que compreende o ser é porque ele existe numa pré-compreensão afetiva de sua própria finitude, o que se revela na *angústia* e se traduz em *cuidado*.

Lévinas - ao analisar a relação entre morte e tempo, angústia e cuidado em Heidegger - diz:

“...ao *Dasein* compreendido como *cuidado*, a morte é sua própria condição [...] ...a morte: ela não passa da possibilidade da própria impossibilidade de existência... Se a existência é, então, um comportamento relativo à possibilidade de existência, ela não pode deixar de ser um *ser-para-a-morte* [...] A finitude da existência humana é, pois, condição dessa existência... A existência é uma aventura da sua própria impossibilidade [...] O cuidado... só é possível como ser para a morte. Possibilidade extrema do *Dasein*... é a sua possibilidade mais adequada; a mais sua. [...] O *Dasein* arrancado à vida impessoal da banalidade *compreende-se aí a partir de si mesmo*. Ser para a morte é a condição do sujeito, da *ipseidade* que caracteriza o *Dasein* [...] A *angústia*, compreensão da unidade das estruturas do *Dasein* é também

69 Por *ex-sistência* entendemos “ser-no-mundo” e por *disponibilidade* entendemos o “ser-simplesmente-dado”.

ser para a morte. Ela é precipitação para a possibilidade do nada. [...] O impulso antecipado para a morte... pressupõe que o Dasein pode chegar a si mesmo enquanto possibilidade e aí pode ficar, isto é, existir. Esta maneira de chegar a si é o futuro.” [grifos nossos] (DEHH, pp.107-09)

E ainda:

“Enquanto angustiada, a inquietação é uma compreensão. Ela compreende a sua possibilidade fundamental de ser-no-mundo [...] A relação com o objeto exterior, sob sua forma inicial de manuseamento, é possível graças à antecipação da inquietação que existe com vista a si mesma, isto é, que existe-no-mundo [...] A inquietação compreende a sua possibilidade enquanto possibilidade em que se é lançado desde este momento. O projeto-esboço e a derrelicção – o ser-além-de-si e o ser-desde-este-momento-em estão reunidos concretamente na inquietação compreendida pela angústia [...] A fórmula total que exprime o cuidado compõe-se, pois, destes três elementos: ser-além-de-si; ter-sido-no-mundo; ser junto das coisas. A sua unidade... é... o fenômeno concreto do cuidado revelado pela angústia” [sic] (DEHH, pp.94-5)

A angústia revela o “por Quem” (*worum*) detrás do “pelo que” (*wovor*), noutras palavras, ela mostra que o objeto da angústia é o si-mesmo ou o ser próprio do ser-aí. Ela é como que o pré-sentimento da morte ou a tensão da finitude em que, ao antecipar o fim ou o nada, provoca a abertura aos entes do mundo como aquilo que é *em-si* insignificante mas que inquieta ao ameaçar a *existência*. Assim, o ser-aí se pré-ocupa, ou seja, existe a cada instante como *cuidado de si* ao mesmo tempo que *ser-no-mundo*.

Ser-no-mundo é ser as suas possibilidades, é compreendê-las, antecipando-as e projetando-as. Ao lidar com os objetos “intramundanos” - velados ao nada, insignificantes – o Dasein angustiado não é destituído de sua condição de ser-no-mundo; pelo contrário, a angústia reconduz o *Dasein* ao mundo em sua *mundaneidade*, como possibilidade de ser em vista de si mesmo.

A *angústia* arranca-o do mundo enquanto este seja entendido como coleção de coisas ou de utensílios manejáveis. Trata-se de uma *remissão última* numa rede de reenvios entre utensílios e suas obras, a qual anuncia e pressupõe o mundo, que implica o reencontro de si do ser-aí mergulhado em suas possibilidades e existindo como ser-no-mundo (LÉVINAS, pp.77-95)

Não obstante, tudo o que foi dito até agora é apenas um mapeamento preliminar para o que nos interessa tratar brevemente: a mundaneidade do mundo, o papel do utensílio e a estrutura básica das remissões/referencialidade. Tomaremos como base bibliográfica o Capítulo III de *Ser e Tempo – A Mundanidade do Mundo* – dos parágrafos §§14-18.

3.2.3. Temporalidade e Mundaneidade

Compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. O fenômeno do mundo, a estrutura do ser-no-mundo, é a forma “na” qual se realiza a compreensão do ser, é o seu “horizonte de possibilidades” ou o seu “em que” prévio e último. A saída de “si mesmo” para o mundo – a *ex-sistência* do ser-aí – é o fato-modo da compreensão.

É, conforme indicamos brevemente, na finitude do *Dasein* que se encontra a base de sua *transcendência para o mundo*. Isto se dá por uma acesso pré-teórico – afetivo⁷⁰ e existencial – ao ser na antecipação da morte (ser próprio) e situação mundana (ser dos entes). Todavia, tal concepção exige uma transformação ou releitura do conceito de *mundaniedade* (ou mundanidade, *weltlichkeit*).

Heidegger perguntará pelo que promove e sustenta a experiência cotidiana do mundo, isto é, pelas suas condições de possibilidade ou pela **gênese ontológica** de seu sentido para a existência humana (HEIDEGGER, 1998, pp. 103-04. LÉVINAS, p.79)

Heidegger indagará: o que constitui seu (do mundo) sentido ontológico? Como questionar ontologicamente o mundo?

Não se trataria de fazer uma generalização da natureza, nem uma matematização dos dados empíricos. A natureza dependeria da mundaneidade, tanto quanto a formalização dependeria da existência. A descrição dos entes intramundanos, o seu retrato ôntico, bem como a descrição ontológica de seu ser, seriam insuficientes para descrever o “fenômeno do mundo”.

O mundo permaneceria como um “pressuposto” em qualquer enunciação de entes. Portanto, o ponto de partida fenomenológico heideggeriano para a descrição da mundaneidade será a análise do ser-aí humano uma vez que, neste ente privilegiado, ela (a mundaneidade) aparece como estrutura de um momento constitutivo de seu **ser-no-mundo**. O “mundo” se revelaria um caráter fundamental do ser-aí. Não obstante, seria preciso considerar ainda o

⁷⁰ Dá-se o nome de *afetividade (Befindlichkeit)* ao “sentimento de situação” ou ao modo de “encontra-se afetado” do ser-aí. Compreendendo-se a partir das suas possibilidades fáticas de ser no mundo, o *Dasein* encontra-se afectado pelos entes intra-mundanos, sempre já projetado numa possibilidade de ser fática. Como ser-no-mundo, o ser-aí surge como uma estrutura articulada em três momentos: i. O encontrar-se afetado (*befindlichkeit*); ii. a compreensão (*verstehen*); iii. Interpretação (*auslegung*). Tais momentos são unificados numa totalidade estrutural mediante um co-reenvio incessante em que o que afeta é compreendido mediante a interpretação das referências “no” mundo. A afetividade é um primeiro momento de abertura ao ser que reveste o mundo de “tonalidades afetivas” (*stimmungen*). Conforme PAISANA, pp.150-51.

papel dos entes “intra-mundanos” em relação com o ser-aí (HEIDEGGER, 1998, pp.104-05). Veremos mais adiante.

Heidegger se depara com a polissemia da palavra “mundo”, a qual significa: i. Totalidade ôntica de seres intra-mundanos; ii. Totalidade ontológica do ser dos entes no mundo, ou conjunto dos entes ou como “região de objetos possíveis”; iii. Contexto “em que” um ser-aí habita e onde os entes podem vir ao seu encontro, no sentido pré-ontológico ou existenciário de “mundo público” ou “mundo ambiente”; iiiii. Conceito existencial-ontológico da mundanidade/mundaneidade. Será com ênfase neste último que seguirá a análise, relendo as demais definições (1998, pp.105-06).

O autor constata que para a consciência comum, ou para o olhar teórico, o mundo equivaleria à soma das coisas representáveis apreendida pelo conhecimento. Esta seria uma noção ôntica e derivada. Far-se-ia mister interrogar sobre a *base ontológica*⁷¹ sobre a qual se assentaria o *processo gnosiológico*.

Precisamente, para uma descrição fenomenológica orientada para a questão ontológica, o sentido concreto do aparecer das coisas remete sempre para uma *ambiência* a partir da qual elas nos solicitam “com” ou solicitamo-as “para”: elas estão *no* mundo. Mas o que significa, fenomenologicamente, esta referência implícita ao mundo?

A análise dessa referência ao mundo no ser-no-mundo deverá partir da *cotidianidade*

71 HEIDEGGER, Martin. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. RJ: Vozes, 2012: ““Dizemos: a ontologia é a ciência do ser. O ser, porém, é sempre ser de um ente. O ser é essencialmente distinto do ente. Como precisamos apreender essa diferença entre ser e ente? Como podemos fundamentar a sua possibilidade? Se o ser mesmo não é um ente, como é que ele mesmo pertence, então, ao ente, uma vez que o ente e só o ente é? O que significa dizer que o ser pertence ao ente? A resposta correta a essa questão é o pressuposto fundamental, para que possamos levantar os problemas da ontologia entendida como ciência do ser. Precisamos poder levar a termo inequivocamente a diferença entre ser e ente para que possamos transformar algo assim como o ser em tema de investigação. Esta distinção não é arbitrária, mas é justamente por meio dela que se conquista pela primeiríssima vez o tema da ontologia e, com isso, da própria filosofia. Sobretudo, ela é uma distinção que constitui a ontologia. Nós a designamos como diferença ontológica, isto é, como a cisão entre ser e ente. (...) Vê-se facilmente que a diferença ontológica só pode ser clarificada e só pode ser levada a termo se o sentido de ser em geral foi trazido à luz expressamente, isto é, somente se for mostrado como é que a temporalidade possibilita a diferencialidade entre ser e ente.” (p.31) “O ser de um ente vem ao nosso encontro na compreensão do ser. É o compreender que abre ou, como dizemos, descerra pela primeira vez algo assim como ser. O ser só “se dá” no descerramento específico que caracteriza a compreensão do ser. O entanto, denominamos verdade o descerramento de algo. (...) O ser só se dá quando há descerramento, ou seja, quando há verdade. Todavia, só há verdade quando existe um ente que abre, que descerra; e isto de tal forma que, em verdade, pertence ao modo de ser desse ente o próprio descerramento. Tal ente somos nós mesmos. O próprio ser-aí existe na verdade. Ao ser-aí pertence essencialmente um mundo aberto e, juntamente com isso, a abertura de si mesmo. Segundo a essência de sua existência, o ser-aí é “na” verdade e é somente porque ele é “na” verdade que ele tem a possibilidade de ser “na” não-verdade. O ser só se dá se a verdade, isto é, se o ser-aí existe. E é só por isso que não é meramente possível interpelar discursivamente os entes, mas em certos limites por vezes necessário – pressupondo que o ser-aí exista. Nós sintetizamos estes problemas relativos à conexão entre ser e verdade o problema do caráter de verdade do ser”. (p.33)

mediana enquanto modo de ser mais próximo do *dasein*. Nisto o autor irá avaliar a sustentação fenomenal do ser-no-mundo cotidiano para fazer saltar a “mundaneidade”. O ponto de partida será, portanto, o “mundo circundante” (*umwelt*).

O ser dos entes que se encontram mais próximos seria descrito fenomenologicamente seguindo-se o fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, segundo o *modo de lidar*: i. *no* mundo; ii. *com* o ente intramundano. Neste “lidar” a ocupação no manuseio e no uso seria mais imediata e básica que a cognição perceptiva.

O ser-aí acessaria o ser dos entes “do” mundo mediante um manuseio, um comportamento (prático-afetivo) que se desdobra em nível pré-temático (HEIDEGGER, 1998, pp.108-9).

Logo, a referência ao mundo está intimamente ligada à *constituição do ser-aí*, isto é, à cotidianidade de seu “ser em” ou “viver no” enquanto ser-no-mundo. Isto sugere que é preciso procurar num *modo de existir* próprio do *Dasein* o “fenômeno do mundo”, revelado destarte como *estrutura ontológica*.

O primeiro acesso se dá segundo a noção de “mundo ambiente” (*umwelt*), a qual não deve ser confundida com uma espacialidade nua ou abstrata. Tal noção está imbricada na existência do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Esta modalidade existencial – **ser-no-mundo** – é a articulação da compreensão do ser no “transcender em situação” (estar-em e ser-para) do ser-aí.

Heidegger irá partir do “mundo ambiente” para determinar sua “ambiência”, isto é, sua *mundaneidade originária*. Nesta prerrogativa, constata-se que o primeiro ente que vêm ao encontro do ser-aí é o utensílio (HEIDEGGER, 1998, pp.107-110. LÉVINAS, p.80). As coisas antes de tudo, são objetos de solícitude, servem, oferecem-se à mão e convidam ao manuseamento: servem para qualquer emprego, são **utensílios** (*zeug*). Qual o modo de ser do utensílio?

O utensílio não é um simples objeto material, tampouco é objeto teórico percebido ou apreendido intuitivamente numa unidade representada. A contemplação ou a representação como elenco de propriedades ou síntese de aspectos não esgotam sua função. É através do uso, do manuseamento, que acedemos a ele adequada e originariamente. Tal acesso é prático-afetivo antes que teórico, ele precede e reverte as representações em usos imediatos, ele se dá tão intimamente ligado ao ser-no-mundo – no tatear e no lidar – que não permite o distanciamento necessário à representação.

O ser-aí descobre os utensílios no manuseio que os realiza. O uso ou manuseio não diz o “o quê” das ferramentas, mas o “como” elas vêm ao encontro e são acessíveis ao *Dasein*. O ser do *Zeug* é sua *manualidade* (*zuhandenheit*). Por ser prévia à representação, a maneabilidade/manualidade (*zuhandenheit*) não é simples disponibilidade (*vorhandenheit*) - modo do que é “simplesmente dado” em atributos coligidos em algo substancial (HEIDEGGER, 1998, pp.110-111. LÉVINAS, pp.80-81).

Mesmo recusando a representação, a manualidade é revelada conforme certa “lucidez prática”, ela não é cega tanto quanto não é desencarnada. Poderíamos dizer, correndo talvez o risco de imprecisão, que no *Dasein* o *homo ludens* (lúdico) se mistura ao *homo faber* (prático) e precede o *homo sapiens* (teórico).

O que interessa é destacar que há uma “lucidez” emergente. A relação de manuseamento é uma compreensão, num tipo peculiar de “ver”, um poder iluminado. Trata-se da *circunvisão* (*umsicht*). O olhar que visa – e a mão segue o olho de perto - um utensílio abarca mais do que ele, abarca tudo o que está envolvido no ambiente da tarefa a ser realizada e o plexo referencial pelo qual uma ferramenta reclama outra etc. O modo de lidar com os *zeug* está subordinada à totalidade de referências⁷² (HEIDEGGER, p.110) do “ser para” (*um-zu*).

A visão dessa subordinação seria a *circunvisão* (HEIDEGGER, 1998, pp.111. LÉVINAS, p.81). Tendo isso em conta, qual é, precisamente, a estrutura da manualidade?

A manualidade é constituída pela “referência”⁷³ (*verweisung*). O utensílio existe “com vista a”, conforme um “ser para” “isto ou aquilo”, em coesão com outros utensílios. É típico de sua constituição dar lugar à *obra* em relação à qual existe.

O utensílio cumpre sua maneabilidade/manualidade tanto melhor quanto mais se mantenha implícito na obra a partir da qual é compreendido. A obra, por sua vez, é também convertível em utensílio, o fabricável é também utilizável. A utilização para realiza um outro utilizável etc. O manejável remete, portanto, aos materiais. Assim, a partir do utensílio, a natureza é descoberta como fonte de “matérias-primas”.

Finalmente, a obra é feita apenas “com vista à”, mas para “alguém”. O fabricado é

72 “O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser...é 'algo para'... Na estrutura do 'ser para' acha-se uma referência de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos [...] O modo de lidar, talhado segundo o instrumento... Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao *ser para* (*um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento...” (ST, p.110)

73 “As referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumento” (ST, p.117). A *verweisung* designa a concretização do ser-aí enquanto propaga relacionamentos, isto é, tensão entre irradiações e remissões ligadas a seus comportamentos frente aos entes.

destinado a um consumidor, que é um ser-aí. Outros homens, enquanto *Dasein*, são revelados com o manejado e, com eles, o “ser-com” da vida pública. A totalidade de referências que constituem o ser do utensílio acaba por conduzir muito além da esfera imediata dos objetos usuais próximos. Com o manuseamento “estamos” no mundo; ele descreve a inerência ao mundo como modelo prévio e condição da revelação do “mundo” ao ser-aí. Parece que há uma “circularidade” atravessando *mundaneidade* enquanto determinação do ser-no-mundo: o “pressuposto” se “revela” na existência. Contudo, o fenômeno original do mundo será revelado numa análise mais precisa do manuseio e do utensílio (HEIDEGGER, 1998, pp.111-114. LÉVINAS, pp.81-2).

Enquanto implicado e absorto na obra, o utensílio permanece plenamente em sua *manualidade*. No entanto o utensílio é danificado, surpreende, torna-se inoportuno ou mesmo impertinente. Surpresa (“falha” do instrumento), Inoportunidade (“falta” de instrumento) e Impertinência (“obstrução” de uma outra ocupação pelo imperativo da tarefa em curso) são modos pelos quais o utensílio falha em sua função ou estorva, perdendo em parte sua *manualidade*⁷⁴ para apresentar-se numa certa *disponibilidade* (simples presença). A perda momentânea da *manualidade* faz avivar o “para que” por trás e por cima do “ser para”; a tarefa se destaca e sobressai-se ao utensílio falho.

Encontramo-nos aí diante da *totalidade de referências*, o implícito torna-se explícito. Diante dessa série de referências é possível remontar essas remissões até uma remissão última, ao “para” primeiro e derradeiro: aquele que é para si e existe em vista de si mesmo. Esta é a estrutura do *Dasein* (HEIDEGGER, 1998, pp.114-118. LÉVINAS, pp.82-3).

A compreensão do utensílio só se faz em relação a uma compreensão inicial da estrutura do *Dasein*, a qual é auto-referente e auto-compreensiva, permitindo compreender os próprios utensílios em sua *manualidade* e em sua “teleologia” ocupacional (o “com vista a” na ocupação). Dessa forma *se anuncia o mundo*⁷⁵, o qual não é nem soma de utensílios, nem coleção de coisas, mas *totalidade de referências* que garante a utilidade do utensílio na medida que permanece implícita na operação. Essa totalidade é um *condição ontológica* ligada à *remissibilidade/referencialidade*. O ser-no-mundo significaria “o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da *manualidade* de um conjunto instrumental” (HEIDEGGER, 1998, pp.119).

74 “Ela não desaparece mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado”(ST, p.117)

75 “O conjunto instrumental... se evidencia como... um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo” (ST, p.117)

A *ocupação* pressuporia uma familiaridade com o mundo, uma *abertura prévia* ao mundo “em que” (*worin*) se esteve e “para o qual” (*worauf*) se retorna incessantemente. Para se compreender o “ser para” do utensílio é preciso compreender seu “para que” que remete a um outro “para” e acaba no *Dasein*. A *manualidade* repousa sobre a *estrutura ontológica da mundaneidade*. O ser-aí descobre tal estrutura através de seu próprio existir com vista a si mesmo. Este “para-si” do ser-aí é a referências última que unifica a totalidade referencial, isto é, a mundaneidade é uma determinação da existência do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. O mundo é o “em” implícito, o “no” de ser-no-mundo. Enquanto tal é que o ser-aí existe de tal modo que compreende o ser (LÉVINAS, pp.83-4. HEIDEGGER, 1998, pp.118-19/127-9).

3.2.4. A Estrutura da Totalidade

Heidegger efetua ainda, no §17 de ST, uma análise da relação entre referência e sinal. De início reitera que referência e totalidade referencial são constitutivas, de certo modo, da *mundaneidade*.

O mundo se evidenciaria, inicialmente, nos modos de ocupação ou manuseio no mundo circundante do que está à mão e deste com sua manualidade. No entanto, deve-se aprofundar a compreensão do instrumento para apreender mais adequadamente o fenômeno da *referência*. Para tanto, o autor parte do *sinal* enquanto instrumento que melhor revela os diversos sentidos de “se referir a”.

A *estrutura do sinal*⁷⁶ apresentaria uma *dupla função de relação e implicação*, cujo caráter instrumental específico seria “mostrar”; neste sentido, a mostração é um modo de referência. Contudo, a relação não esgota a referência, mas a pressupõe. A referência enquanto mostração está fundada na estrutura ontológica do utensílio enquanto “ser-para” (*um-zu*).

O sinal não mostra algo isolado, mas “prevê” ou indica, na *circunvisão* (*umsicht*), um “conjunto instrumental”. Ele eleva um “todo utensiliar” à circunvisão, fazendo com que a determinação mundana do manual se anuncie junto; ou seja, ele faz anunciar o mundo circundante para a circunvisão, mediante o que está à mão. Ele também provoca, no prenúncio de um *conjunto referencial e instrumental*, a descoberta das referências veladas.

Por fim, conclui que a relação entre sinal e referência é tríplice: 1. Na estrutura do utensílio, a ação de mostrar - enquanto possível concreção do “para quê” (*wozu*) da serventia -

76 “...o sinal está à mão dentro do mundo na totalidade do conjunto instrumental...” (ST, p.121) “Cria-se um sinal numa previsão da circunvisão e a partir dela” (ST, p.124)

funda-se no “ser-para” da referência; 2. a mostraçãõ do sinal enquanto caráter instrumental do manual pertence a um conjunto referencial ou totalidade utensiliar; 3. a manualidade do sinal torna o mundo circundante cada vez mais acessível à circunvisãõ. Enfim, o privilégio do *sinal* é o de ser alguma coisa que indica simultaneamente a estrutura ontológica de *manualidade*, *totalidade referencial e mundanidade*. O sinal revela a referência como seu fundamento ontológico e anuncia o mundo como totalidade (HEIDEGGER, 1998, pp.119-26).

Finalmente, no §18, a mundaneidade é definida como: i. Conjuntura (*bewandtnis*); e; ii. Significância (*bedeutsamkeit*). Ambas são modos de estruturaçãõ da mundanidade do mundo, quer pela concreçãõ de uma totalidade “em realizaçãõ”, quer como interpretaçãõ das referências pelas “indicações” nessa totalidade.

O manual vêm ao encontro dentro do mundo; sua manualidade remeteria ontologicamente à sua mundaneidade. Isto revela que o mundo está desde sempre pré-dado como *conjuntura* ou totalidade de referências. O ser do manual ou utensilio tem a estrutura da referência, ele é, em si mesmo, sempre *referido a...* O ente teria sempre *com* o ser que ele é algo *junto* – daí a *remissibilidade* (referência) como “com...junto” ou conjuntura, conformidade. A totalidade das remissões determina o manual e esta estará, por fim, determinada pela estrutura do ser-no-mundo, onde a mundaneidade pertence à constituiçãõ ontológica do ser-aí. Ser-no-mundo implica uma abertura prévia do mundo ao ser-aí bem como uma pré-compreensãõ do ser (HEIDEGGER, 1998, p.128)

A *conjuntura*⁷⁷ enquanto “totalidade referencial” se estabelece na *abertura do mundo* enquanto “totalidade con-juntural”. O ser-aí é ser-no-mundo na medida que se lhe abrem as perspectivas para a compreensãõ do contexto de remissões. O fenômeno do mundo seria o contexto “em quê” (*worin*) da compreensãõ referencial⁷⁸, como *perspectiva (woraufhin)* em que se processa a *conjuntura*.

O mundo é horizonte de compreensãõ. O ser-aí estaria originariamente familiarizado como o contexto “em que” ele *Se* compreende. Tal familiaridade seria constitutiva do *dasein* que, a partir da angústia e do cuidado, se moveria numa *pré-compreensãõ de suas possibilidades*⁷⁹.

77 A *Bewandtnis* teria a estrutura da “con-junçãõ” e “ade-quaçãõ”, isto é, significa a concreçãõ totalizante do existir do ser-aí enquanto ser-no-mundo. “Com” e “junto”, “além” e “dentro”.

78 “O fenômeno do mundo é o contexto em que (*worin*) da compreensãõ referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a presença se refere constitui a mundanidade do mundo” (ST, p.131)

79 É preciso aqui dizer claramente que todo “ser-em” implica um “poder-ser”, pois o ser-aí enquanto “ser-no-mundo” existe em meio às suas possibilidades.

Neste contexto, o ser-aí assume como tarefa interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades, ampliando tal compreensão para o sentido do ser em geral. A abertura⁸⁰ prévia (familiaridade) em que a compreensão se atém às remissões como contexto em que se movem suas referências, implica que a remissibilidade tenha o caráter de significação. A ação de significar, de fazer sinal e indicar ou mostrar, implica a *significância* (*bedeutsamkeit*) do mundo.

Significância⁸¹ que é o todo das remissões da significação, a *estruturação do mundo* com “sentido” para o ser-aí. O *dasein* seria, portanto, a “condição ôntica do desvelamento do ser” na medida que a abertura da significância, como constituição existencial do ser-aí, é condição ôntica da possibilidade de uma totalidade conjuntural (HEIDEGGER, 1998, pp.127-34).

Nesse sentido, todo conhecimento do mundo – e mesmo o que se chama “visão de mundo” - seria, portanto, um modo de ser do ser-aí e como tal onticamente fundado na constituição fundamental do *dasein* (STEIN, pp.25-26). A própria “teoria” é uma “prática” do ser-no-mundo, uma articulação concreta do ser-aí enquanto compreensão do ser, modo de ser “em” (pp.24-5).

O ser-aí significa a si mesmo originariamente através da *significância/significabilidade* do mundo. Tal significância é a mundaneidade do mundo. Assim, o ser-aí compreende originariamente seu *ser* e seu *poder ser* como ser-no-mundo (PAISANA, p.149)

O pensamento heideggeriano que, numa radicalização ontológico-hermenêutica do *método fenomenológico*, propõe uma renovação da “ontologia” à guisa de redescoberta da *ontologia fundamental* “des-cobre”, por assim dizer, que o “des-velamento do ser” está fundamentalmente ligado à “compreensão do ser” que é o “modo de existir” do homem como “ser-aí” (*Dasein*). O “aí” (*Da*), ou seja, a “situação” do existente é índice de sua existência “compreensiva” que se desenrola “como” Tempo “no” Mundo.

Ser e Tempo estariam ligados no “ser-aí” como Ser-no-Mundo, como “lugar” da Verdade mas também como o “agora” da auto-compreensão. É por isso que a *ontologia fundamental* depende, para sua elaboração, de uma *analítica existencial* do “ser-aí”.

A Mundaneidade como estrutura ontológica do ser-ai implicaria a *significação* como

80 *Erschlossenheit* – maneira exploratória e decifratória pela qual o ser-aí se “abre” ao e “abre” o mundo enquanto significado. Ser-no-mundo é existir descobrindo, isto é, numa “abertura” em que se dá uma “iluminação”.

81 Modo da compreensão reenviar a si mesma nas e pelas relações “no” mundo, no “como” do ser-no-mundo.

intersecção do “mundo”: i. como “ambiência prático-afetiva”; ii. como “totalidade referencial-conjuntural”; iii. como “complexo de irradiações-remissões” do existir ativo.

A *idéia de Totalidade* ligada, simultaneamente, a um *existir compreensivo* e a uma *onto-logia*⁸² originária (pré-teórica, anti-cogito) parece ser um elemento recorrente em Heidegger. Além disso, os primados heideggerianos do “horizonte-mundo” - e do “tempo como recuperação” de Si e do Ser - sobre a “altura traumatizante” da alteridade diacrônica, da Verdade sobre a Singularidade (que se torna “lugar” da verdade) e da “compreensão” sobre a “interpelação”, se tornarão os principais alvos críticos de Lévinas em seu pensamento original.

3.3. *Crítica da Ontologia: a ontologia é fundamental?*

Lévinas foi profundamente influenciado tanto por Husserl quanto por Heidegger, o que é evidente em sua tese doutoral *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) e em seu *Martin Heidegger et la ontologie* (1932) que, juntamente com sua tradução das *Meditações Cartesianas*, introduziram a fenomenologia na França e na Bélgica. Todavia, sua crítica à Heidegger começa cedo, desde *Da Existência ao Existente* (1947) – em que ele inverte a famosa “diferença ontológica” e contesta o “primado do mundo” - e se traduz logo numa ensaio-questão: *A Ontologia é Fundamental?* (1951).

Neste texto, ele afirma o primado da interpelação sobre a compreensão bem como a irreducibilidade da singularidade de Outrem à obra de verdade. Tal processo de “crítica da ontologia” se asseverará em *Totalidade e Infinito* (1961), em que ele opõe à “idéia de totalidade” (ontologia) a “idéia de infinito” (ética), e atinge seu grau mais elevado de radicalidade em *Outramente-que-ser ou mais-além da essência* (1974).

Contudo, o que foi acima enumerado se limita simplesmente a antecipar toda uma discussão possível e assim pertinente a um próximo texto. Não obstante, cabe-nos por fim perguntar – na esteira de Lévinas e abrindo um espaço interrogativo - “a ontologia é

82 *Ontous + Logos*: “dizer o ser” ou “o ser que se diz ou se desvela”. Uma vez que a linguagem é a “morada do ser” ou a expressão-compreensão do Ser através do Homem abordado enquanto “abertura ao ser”, “lucarna” onde o ser “reluz”. É interessante notar o predomínio da **Metáfora da Luz** em Heidegger como apontando para o privilégio da *Verdade do Ser* sobre a *Singularidade do Homem*, o que é detectável em expressões tais como: “des-velamento”, “lucarna/clareira”, “claridade”, etc, e na noção mesma de Fenômeno. *Phous-noumenos/Er-scheinung*: “em-si que aparece na luminosidade”, “primeiro lampejo desvelador”. Lévinas irá opor à Luz a **Metáfora da Voz** como índice de uma *Singularidade Pessoal* que significa na “sombra” - ou como “enigma” - aquém e além do Ser: *interpelação-responsabilidade* anterior e necessária à *compreensão-inteligibilidade*.

fundamental?”. A significação se diz, originariamente, em termos ontológicos, em vista de uma Totalidade ou Verdade? Não haverão experiências “aquém” e sentidos “além” do Ser? A situação de “ruptura da totalidade” não seria a produção mesma do “sentido”?

3.3.1. Inversão da diferença ontológica: da existência ao existente

Em 1947, com a obra *De l'existence à l'existant*, Lévinas passa a “pôr entre parênteses” a mundaneidade heideggeriana como *redução ao campo sensível* primordial enquanto relação com o *elemental* anterior à manipulação instrumental e à constituição objetiva. O autor coloca a situação de catástrofe – dissolução do mundo – como paradigmática na exposição de um fundo indeterminado que permanece uma existência anônima “ruidosa”; a isto ele chama **“HÁ” (Il y a)**.

Mas o que interessa à Lévinas é a *gênese da singularidade* humana ultrapassando o esquema heideggeriano da diferença ontológica. Tal esquema minimiza a importância da corporeidade ao absorvê-la na questão do ser em geral. Contudo, é a questão do corpo que permite descrever o *evento de singularização* do ser como gênese de um existente se separando da existência impessoal mediante uma apropriação sensível do elemental; a isto, Lévinas chama **hipóstase**. Na perspectiva levinasiana, a *facticidade* não se limita ao estar-lançado-no-mundo, mas desenha a singularidade corporal do sujeito (MURAKAMI, p.65-66)

Para Lévinas importa o *evento de passagem do anônimo para o individual*, a polarização do ser em geral como possibilidade de *ruptura e começo* a partir de uma *interioridade* que é existencialmente irreduzível ao indeterminado devido ao fato de que sua determinação é interior: provém do fato da corporeidade implicar uma sensibilidade e uma posição, isto é, uma *individuação*. Esta se revela na *resistência* mesma do existente em relação à existência pura e simples, *tensão interna* que se torna explícita nos fenômenos do cansaço e da preguiça.

Lévinas tenta mostrar que há uma *resistência à anonimização* – uma recusa do ser em geral, náusea de ser – que é constitutiva do próprio *movimento de individuação* do existente. Isto acaba se traduzindo numa espécie de *pulsão de evasão* do existir puro e simples, impulso o qual a solidão da hipóstase não realiza completamente e que só a presença do outro pode cumprir (EE, p.11-8/21-5/90-114)

A relação com a existência não se reduz à relação com o mundo, o que fica evidente na

antiga psicose do fim-do-mundo em que a catástrofe rompe os contextos e dissolve o plexo de referências deixando exposto o *fato anônimo do ser*: “Há” (*il y a*) – não algo, mas uma verbalidade não conjugada, um indeterminado aquém das “possibilidades”, vivenciado como horror sem-face causador de insônia (EE, p.21-22/65-75). Haveria uma *clivagem* entre a existência e o existente; nela opera a *gênese hipostática* do indivíduo (p.22-3/99-100)

Lévinas – numa análise da *afetividade implicada na facticidade* pré-reflexiva – tenta captar o “evento de nascimento” do existente a partir de fenômenos tais como o cansaço e a preguiça. Neles se manifestaria uma espécie de posição frente à existência anônima cuja modalidade é a recusa ou a resistência, um “recuo” diante do sem-face (EE, p.24-5).

A preguiça não é ócio ou repouso, mas é uma recusa à começar ou uma hesitação ante a tarefa de ser (EE, p.26-7). O cansaço se refere ao peso corporal no seio do ato, gerando uma prostração, exigindo uma “pausa”, interrupção da tarefa de ser (p.31-2). O repouso é precisamente o sono como recolhimento à posição de onde o si pode recomeçar; é ao sono que o cansaço conduz como recusa à vigília da tarefa e é a partir do sono que a preguiça recusa o incômodo dos afazeres. O fenômeno do sono (p.84-8) revela o intervalo da interioridade a partir do qual todo começo é possível como esforço de apropriação (p.28/33-6) do ser pelo existente.

O *ato de começar* no ser – o qual põe ou pressupõe um existente – envolve uma *tensão fundamental* que se traduz no esforço de apropriação. O ato não é puro, seu **ser** se duplica num **ter**, o existente pertence à si mesmo como carga de si mesmo, substantiva-SE. O **eu possui um si** que arrasta como um peso, mas que lhe dá consistência pessoal (EE, p.28-9/31-2).

O *começo do ato*, por desdobrar o ser num ter, envolve um esforço continuado. Mas tal *esforço* se depara com uma descontinuidade que o torpor do cansaço já anuncia. Essa *alteridade-a-si* no seio da *posse-de-si* revela que o advento da consciência depende do *intervalo de inconsciência* que abre a dimensão da interioridade. A vulnerabilidade do esforço repousa no *fato corporal* de que o “eu posso” possui energias limitadas e que o peso da força exercida recai sobre a carne que se empenha (EE, p.32-5/87-8).

O esforço é a gênese de um “presente vivente” em *atraso sobre si* (GIOVANNANGELI, p.19-43) engajado no momento em que tenta afirmar sua posição, ato como realização do instante em que o existente assume seu presente a partir de si.

O atraso do cansaço no presente fornece uma distância entre o eu e seu si e possibilita

uma *auto-afecção*. O esforço comporta sofrimento porque no instante de apropriação há a sujeição ao peso de sua solidão. “Cansar-se, é cansar-se de ser”. A *tensão da posição* cumpre um “aqui” como *hipóstase*: posição de si na hesitação mesma do particular frente o geral (EE, p.32-7)

A noção mesma de intenção como atualização da consciência assentaria já sobre uma *tensão afetiva* que se resolveria na satisfação sincera de uma necessidade (EE, p.41-7).

A consciência seria uma sinceridade pela estrutura mesma de desejo-satisfação que disfarça. Ela vai em direção àquilo que à satisfaz, mas sempre em relação à si mesma. A sinceridade da vida auto-afetiva é uma hesitação entre a luz e a sombra, entre o vazio e o pleno. Inconscientemente, opera o *movimento de subjetivação* mesmo pelo qual a interioridade se constitui. Lévinas aponta para uma *função ontológica do inconsciente* revelando a “dimensão interior” de onde brota a iluminação consciente como irredutível ao mundo desvelado ou fruído (EE, p.41-3/50).

Toda intenção parte de uma interioridade e a ela se relaciona na *vivência-de-si* (EE, p.52-3). Nesta vivência o eu “sente-se” atrás de si mesmo, em atraso. O sujeito seria este *poder de recuo* infinito, esta retração que lhe deixa sempre um *quanto-a-si* (p.55).

A *tensão de retração* revela a profundidade interior de onde a consciência brota e para onde mergulha. No seu próprio esforço a consciência se cansa e se interrompe, para poder recomeçar. O recuo da consciência para o inconsciente determina o “presente vivo” que se alcança em atraso sobre si mesmo, na “proto-impressão” de si, efetuando um *choque de retorno* da interiorização que atinge seu fundo afetivo (e se constitui na dobra deste afundamento) e vem à luz: cintilação (EE, p.83-5/92-3).

O “agora originário” se liga a um “aqui originário”, pois na *hipóstase* a corporeidade articula a “estância do instante”. A *intenção* ao se retrair na “sombra” reencontra sua *condição* na espessura material de onde brota como *facticidade corporal*. A cabeça pensante se cansa, recai sobre os ombros e dorme. A possibilidade de recolhimento em si – o fenômeno do sono – põe em relação com o lugar não como clareira, mas como base e refúgio. Trata-se da *localização* da consciência como *acontecimento interior de subjetivação* do eu (EE, p.84-5). O sono restabelece a relação com o lugar como base de onde se inicia todo movimento possível.

A *hipóstase* está ligada a este “equilíbrio interior” na posição de si. A dissolução da *hipóstase* – *diástase* – estaria ligada à hetero-afecção perturbando o equilíbrio e provocando a

auto-diferenciação/alteração do existente. A emoção implicada na diástase é a própria perda da base como vertigem de se encontrar “acima de um vazio” (EE, p.86-7).

Não obstante, a auto-identificação implicada na hipóstase se cumpre no *instante* em que o existente encontra uma *estância* que lhe dá um “ponto de partida”. O corpo é o nó fático desta localização originária que, mais do que fenômeno cinestésico, é um evento de subjetivação. A posição corporal é o próprio evento do instante de posse-de-si. O presente é “vivente”, pois realiza a situação excepcional em que se dá um nome ao instante, em que o verbo se torna substantivo (EE, p.88-91).

Temos aqui uma síntese levinasiana entre Husserl e Heidegger, pois as noções de *proto-impressão* e *presente-vivo* são interpretadas em chave ontológica, como acontecimentos no ser.

Cada instante é um começo, um nascer-para-si. O começo parte de um começo em que o ponto de partida está contido no ponto de chegada como um *choque de retorno* que dá sempre um novo impulso. A partir desse recuo no presente, há presentificação e o instante é assumido. Esse movimento de “vir-a-si” da *auto-identificação* pressupõe a *auto-diferenciação* e o processo nunca cessa (EE, p.91-4).

O retorno do presente a si mesmo é a afirmação do eu já preso a si mesmo. A ipseidade do eu é a equivocidade dele “ser” mas permanecer “inassimilável” a um objeto (p.96). A *gênese hipostática* da ipseidade é evento em que um sujeito “se” afirma pela *posição* no “há” anônimo (EE, p.99).

Contudo, a hipóstase – pela separação que rompe com a participação no “há” – descobre-se como solidão no definitivo do acorrentamento do eu a seu próprio si (EE, p.101). Será precisamente enquanto tempo e enquanto relação inter-humana que Lévinas irá entrever a evasão dessa *recorrência* claustrofóbica através da *transcendência* para-o-outro (p.103/111-14).

3.3.2. Singularização e Totalização

Emmanuel Lévinas é movido, desde cedo, por uma suspeita. Tal suspeita é convertida, sob o sol de 1951, numa pergunta: “*A Ontologia é fundamental?*”. Título do primeiro ensaio em que nosso autor formula as primeiras objeções ao “primado da ontologia” para o sentido da existência humana. Neste escrito, o autor analisa alguns aspectos da ontologia

contemporânea de tonalidade heideggeriana.

Lévinas reconhece os méritos de tal ontologia quando ela afirma que a estrutura da compreensão do ser é o **acontecimento dramático** de ser-no-mundo, de ex-sistir, de ser-aí a cada vez. A consideração da facticidade e do elemento afetivo revela que nenhum ato é puro e que a consciência não esgota nossa relação com o ser, enquanto nossa habitação no mundo.

Não obstante, apesar do acento na **dramaticidade do existir** e do modo de acesso prático-teórico (prático-afetivo) ao ser, a ontologia reduz a existência concreta do sujeito e sua ecceidade/ipseidade ao “círculo de inteligência” estabelecido com o Ser, em que o Dasein (ser-aí) é simplesmente o “lugar” de uma hermenêutica do ser. A auto-compreensão de si mesmo do Ser-aí, que se traduz em Angústia e Cuidado, é já e desde sempre a Abertura ao Ser cuja compreensão dá a ver a essência. A ontologia reduziria o existente a um modo de ser (EN, pp.23-6).

A inteligência consistiria em apreender o ente em o ultrapassando, isto é, situando-o no “aberto do ser”, compreendendo-o a partir de um horizonte, na perspectiva da mundaneidade do ser-aí. Compreender o ser particular se resumiria em o captar no “termo médio” ou na luz do universal em que é possível conhecer (EN, p.26).

Lévinas suspeita dessa abordagem e se pergunta: o sentido não estaria fundado numa relação anterior à ontologia, logo irredutível à compreensão do ser?

A resposta será que a *relação ética* é irredutível à *onto-logia*. Pois Outrem não é abordado na “perspectiva do mundo” como um ente entre os outros no inter-esse do ser-aí, tampouco é reduzido ao modo anonimizado do ser-com. Outrem não nos “afeta” a partir de um conceito, mas “a partir de Si”. Neste caso, antes que compreensão há interlocução (EN, pp.26-7).

Da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. *Abordar outrem de frente* é negligenciar o ser universal, para se ater ao “particular sem gênero”, ao *indivíduo puro*. A relação com a alteridade de outrem não se reduz à percepção projetada sobre um “fundo comum” - onde a individualidade será dissolvida e compreendida num conceito (EN, p.28).

O *indivíduo puro* é o existente concreto separado (Interioridade) da totalidade, capaz de recusar ao conceito e de “vir de fora” (Exterioridade) fazendo-face, revelando-se como Rosto. O ente humano escapa à compreensão por sua vida. Compreendê-lo é captá-lo na generalidade, é negar sua alteridade, esvaziá-lo de sua vida (EN, p.31). Generalizar um homem é somá-lo a um monturo de cadáveres que contam como números. O cálculo dos

mortos é a história da guerra.

Qual o lugar onde o homem deixa de nos concernir a partir do horizonte, para nos concernir por Si? Qual o campo fundamental da significação enquanto sentido inter-humano? Lévinas responderá: a ética.

Outrem é o interlocutor. A linguagem significativa repousa na expressividade da vida marcada pela relação com o outro. Outrem excede a compreensão na medida que ele concerne ao eu e é invocado em sua individualidade.

Além disso, do encontro com ele é inseparável a “expressão” desse encontro, pois a diferença que deveria simplesmente torná-lo presente “me associa” a ele e, ainda, compreendê-lo é já exprimir a inquietude desse encontro. Nomeá-lo já é chamá-lo, o nominativo articula um vocativo. Ainda, diante de Outrem o Eu desperta no acusativo: “Eis-me aqui!”. Todo homem significa originariamente como interlocutor, isto é, como *Rosto que se exprime*.

O pensamento é inseparável da expressão e esta é irredutível à compreensão. Ao invocá-lo e ao responder ao vocativo, o eu se associa ao outro-aí. Enfim, para Lévinas, Outrem possui uma *significação ética*. Ele é ente humano que significa enquanto próximo, enquanto rosto. A distância que “me” separa do outro na proximidade que “me” associa a ele se atesta na “tentação do homicídio”.

Outrem é o único ente que desafia o poder por sua impotência e cuja morte é o clímax do exercício de um poder que se nega a si mesmo. Sua alteridade é radical, sua morte a ocultação da vida que lhe conferia estranheza. Em sua vulnerabilidade e nudez, o Rosto não é acessível ao poder e não é redutível ao interesse. Somente na *doação de signos (e de si)* e no desinteresse a significação se manteria no *face-a-face* apesar da “tentação homicida” (EN, pp.30-3).

Após essas considerações, é preciso descrever em que sentido o individual (pré-ético e ético) rompe com a totalidade e significa por si mesmo.

É em *Totalidade e Infinito* (1961) que vemos uma análise sistemática do que Lévinas entende por “relação ética” e por “vida interior”. O autor chama “Transcendência” ao “modo de ser” do Outro que se expressa no “para-o-outro” do Desejo Metafísico ou da Subjetividade-Hospitalidade no face-a-face. A estrutura “meta-física” do Desejo traduz a recusa do “ser-no-mundo” heideggeriano; o que está em jogo aqui é a maneira como o Outro provoca no Mesmo (eu) a “Idéia do Infinito” cuja *inadequação fundamental* se inverte em

“movimento-para”, em responsabilidade por outrem.

Tal *estruturação do subjetivo* pressupõe que a subjetividade seja “hospitalidade”, isto é, constitutivamente apta à acolher a alteridade. A “consciência moral” seria aqui Hospitalidade e Desejo. A Metafísica exprimirá o “sentido da inadequação” que operará ao modo de Desejo do Invisível, ser-para-o-outro, trans-ascendência. Altura, invisibilidade, imediaticidade são tropos opostos à lateralidade, visibilidade e mediação fenomênicas. Ser-outro é a maneira de ser “acessível na distância”, “presente na ausência”.

A estrutura formal ou a modalidade de ser Outro constitui o conteúdo de sua “alteridade radical” que, na Relação em que se mantém a Separação, é “meta-física”.

Não há correlação ou conjunção entre indivíduos na relação ética, pois o movimento metafísico (Desejo, responsabilidade) que vai do Mesmo (eu) para o Outro (rostos, outrem) é irreversível e imediato. Tal *irreversibilidade e imediaticidade* garante a irredutibilidade e a significação pessoal dos termos relacionados (TI, pp.23-24).

A Separação é o “modo de ser” do Eu enquanto este permanece no “ponto de partida” das relações, como “ponto de incidência” das afecções, como “polo de identificação” aquém da objetivação: Interioridade acusada que ser torna Interlocutor. Há aqui a recusa da tautologia (A=A).

Tal recusa mantém-se na exigência de se partir da concretude da vida no mundo, em que a relação entre o eu e o mundo (da vida?) revela/cumprir a “permanência” do sujeito, sua identificação de Si na alteração. O *reviramento* da alteridade em identidade é articulada primeiro pelo corpo e se desdobra na casa, no trabalho, na posse e na economia pelos quais o eu se mantém (TI, pp.23-5)

A *Ruptura da Totalidade* operaria, portanto, em dois níveis radicais: i. Separação (Interioridade); ii. Transcendência (Responsabilidade). A relação entre o Eu e o Outro no Discurso Ético traduziriam uma “ruptura mais radical” e o suporte da significação, em que o momento de egoísmo torna-se Apologia (auto-justificação do eu) e a força altruísta é expressa na Bondade (oferta, expressão desinteressada, para-o-outro).

Lévinas diz:

A relação do Mesmo e do Outro – ou meta-física – processada originalmente como discurso em que o Mesmo – recolhido na sua ipseidade de Eu, ente particular único e autóctone – sai de si (...) A ruptura da totalidade... se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria... Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um total, o pensamento consiste em falar (...) Não sou eu que me recuso ao sistema, ...é o Outro (TI, pp.27-28)

Mas afinal, qual o *papel da sensibilidade* no itinerário levinasiano de *defesa da individualidade e da ética*? Tal será visualizado ao se perceber o movimento que vai da crítica da representação ao resgate fenomenológico do sentir originário.

É remontando à *gênese* da ipseidade que se descobre as *condições* que produzem e rompem com o todo: é preciso pensar a *relação originária* entre o eu e a totalidade, e, entre o si e a alteridade.

3.3.3. Compreensão e Interpelação

Contrariando e reinterpretando o discurso heideggeriano, e em parte o husserliano, Lévinas procurará mostrar que a *significação originária* não segue o esquema da *compreensão do ser* no seu aparecer, mas sim o esquema da *interpelação do ente* na relação do face-a-face. Como destaca o lituano:

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta *relação* excede a *compreensão*. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, *maneiras de ser* distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é *ente* e conta como tal. (EN, p.26) [...] Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua *invocação*. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é *já ter aceito* essa existência, tê-la tomado em *consideração* (p.27) [...] ...a pessoa com a qual estou em relação, chamo-as ser, mas, ao chamá-la ser, eu a *invoco* [enquanto ente]... dirijo-lhe a palavra... ela é meu *associado*... Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao *ente particular* que ela é. (EN, p.28) – [Grifos nossos]

3.4. *Ontogênese do Existente Singular*

A filosofia levinasiana irá, destarte, fazer uma *crítica à ontologia* não apenas de forma desconstrutiva – revelando a ambiguidade no cerne e na direção da “diferença ontológica” – mas também reconstrutiva, estabelecendo uma *ontogênese* do existente singular.

A *gênese do indivíduo* – a produção de um existente pessoal em meio à existência impessoal – é o marco-zero de onde surge toda possibilidade de começo, isto é, de posição e ex-posição e, a partir disso, de relação e significação.

A ruptura com o *indiferenciado* (Há, *il y a*) é condição para a produção da *diferença*,

criando a *ocasião de relação*, isto é, de *não-indiferença* entre o eu (*moi*) e o outro (*autrui*). Assim, por sua *estrutura corporal e condição sensível*, no circuito de hipóstases e diástases, cada indivíduo seria gerado como interioridade irreduzível mas afetável, suscetível de relação, cada um sendo um *enigma que interpela* em sua posição exposta.

CAP.4 - A FILOSOFIA PRIMEIRA

A metafísica precede a ontologia (...)
 A metafísica tem lugar nas relações éticas (...)
 Morrer pelo invisível – eis a metafísica (...)
 A verdadeira vida está ausente (...)
 A moralidade é a forma do enigma.
 E. LÉVINAS

4. A FILOSOFIA PRIMEIRA

A noção de *filosofia primeira* deriva da necessidade de fundamentação do saber e de todas as ciências a partir de uma noção mais geral e significativa. Em Aristóteles, a *proté philosophia* era *panta rizomata*, isto é, a raiz ou mãe de todas as outras vertentes da filosofia ou de todos os sentidos possíveis da razão. Trata-se, portanto, de se encontrar a *racionalidade primeira* ou o campo fundador do sentido. Na filosofia aristotélica é a *metafísica* que ocupa o lugar de filosofia primeira, sendo entendida como composta por três ramos: teoria do ser (ontologia), teoria do ente supremo (teologia), teoria da alma (psicologia, que possui uma parte transcendental e outra parte empírica)

Ao longo da história da filosofia, é a “metafísica do ser” – ou ontologia – que acaba ocupando, na maior parte, o lugar de ciência mãe ou ciência das ciências (*mathesis universalis*). Num processo que vai da ontoteologia, passando pela ontognoseologia, a tradição filosófica sofrerá uma revisão crítica na contemporaneidade, sobretudo por Heidegger, numa *refundação fenomenológica* do que ele chamou de *ontologia fundamental*.

Lévinas passa a contestar ativamente o privilégio da ontologia na *fundação do significativo*, e encontra na própria tradição filosófica indicativos de uma outra ordem e de uma outra *racionalidade fundamental*. A “entrada pela porta do intelecto ativo” de Aristóteles, o “bem além do ser” em Platão”, a “idéia do infinito” em Descartes, as “razões do coração” de Pascal, o “salto de fé” de Kierkegaard, o “desejo do desejo” de Hegel, o “momento criador na duração” em Bergson, a “ruptura da totalidade” em Rosenzweig, a “transcendência em marcha” de Marcel, a “impressão originária” de Husserl, entre outros, anunciam momentos de *alteridade* e de *transcendência* que contestam o primado do Mesmo e a metafísica do ser predominantes na tradição ocidental.

A ontologia é fundamental? Essa pergunta atravessa o pensamento levinasiano como busca do significativo numa outra estância que não aquela da neutralização da diferença numa

totalidade correlacionante.

Lévinas vai, pouco a pouco, tentando mostrar que o significativo deve ser buscado não na “compreensão do ser”, mas na “relação entre entes”, onde a interpelação e a invocação pessoal da diferença produz sentido a partir da *não-indiferença da relacionalidade*.

Mas para *salvar o significativo* numa ordem outra que a do ser, é preciso que se produza uma diferença não meramente “ontológica”, mas radical. Ao invés de um movimento de abertura do ente ao ser, Lévinas faz valer, p.e. em EE, a polarização do ser num ente produzindo-se, por hipóstase, um existente individuado dotado de base material (corpo) e vida interior, conectados pela condição da sensibilidade.

A passagem da existência (ser) para o existente (ente) como *evento individuante* produtor de diferença e, acrescenta-se, a *relação* entre entes diferentes que se interpelam, a partir de uma não-indiferença, antes de compreenderem-se, tudo isso vai deslocando o *primado da ontologia* para a *ética*.

Na *ordem do significativo*, não seria a ontologia o *campo fundador*, mas sim a ética, porque toda “questão do ser” depende da introdução de uma QUESTÃO no SER. Este *evento crítico*, que inaugura o sentido, pressupõem alteridade e relacionalidade, isto é, o nó ético de um sentido que transcende a ontologia e que faz desta apenas um momento de cristalização ou estabilização.

Nas palavras Lévinas:

O nascimento do ser no questionamento em que se move o sujeito cognoscente remeteria deste modo a um *antes do questionamento*, à *an-arquia* da responsabilidade à margem de todo nascimento. Se tentará expor na noção de um *Dizer sem Dito* uma modalidade semelhante do *subjetivo*, um *outramente-que-ser*. Quantos condicionais! *Singulares eventualidades* da verdade! (...) Tais eventualidades... em lugar de chocar contra a *finitude* do sujeito condenado a relatividade de uma ciência sempre incabada, nos permitem entrever desde o começo nessa mesma finitude, enquanto que saída de um-para-o-outro na *proximidade*, a excelência (altura e significação) da *responsabilidade*, ou seja, da socialidade, a ordem a qual a verdade finita (ser e consciência) se subordina (OqS, p.73) – [Grifos nossos]

Seria a partir do INFINITO que se mede a TOTALIDADE, e a partir da JUSTIÇA que se alcançaria a VERDADE, a ÉTICA precedendo a ONTOLOGIA. A inteligibilidade primeira, portadora da questão e orientadora de toda compreensão – levando-a a um ultrapassamento e corrigendo – se instalaria numa sensibilidade ética que faria *falar as singularidades* – pessoalmente – antes de ser *obra de verdade*, pessoal.

4.1. Racionalismo e Empirismo: criticidade

A abertura crítica da racionalidade parece se enraizar numa experiência radical de alteridade e transcendência, para Lévinas.

Resta saber se Lévinas se filia a algum tipo de racionalismo ou empirismo, no tocante à sua compreensão da filosofia primeira e suas consequências. Poderíamos observar que, principalmente a partir da posição fenomenológica que o autor reiteradamente reivindica, “o sentido” (racionalidade) sempre se dá numa “experiência” (sensibilidade, subjetividade) a guisa de “intencionalidade” (relacionalidade). O caráter “transcendental” (condicionante e normativo) deveria se somar a este novo “empirismo” que se abre sobretudo a partir da fenomenologia genética. Isto não quer dizer um abandono da racionalidade, pelo contrário, a razão brotaria de uma *ênfase ética da experiência sensível* como implicando uma demanda por justificação diante do outro, em relação com um infinito cuja desmedida mantém sempre lúcida e vigilante uma consciência sob questão.

Assim um certo “empirismo transcendental” radicalizado, na esteira de uma fenomenologia genética hiperbólica, seria compatível com uma “racionalidade ética” ancorada numa abertura ao infinito da alteridade acessada como singularidade a partir da sensibilidade.

4.1.1. Abertura Crítica da Razão

Se o conhecimento pressupõem a crítica, é preciso descrever o evento que produz a primeira abertura significativa e o chamamento à razão, isto é, à justificação e fundamentação.

Razão significa *ratio*, trata-se não tanto de uma “proporção”, mas de uma “retidão” da resposta. Razão significa “relação”, no sentido de ser uma tensão e uma orientação, um movimento de correção frente uma demanda transcendente.

A apologia do eu diante do outro, ou o esforço de legitimação de uma totalidade em tensão com o infinito, a razão é sobretudo uma consciência culpada tentando render justiça ao que a excede.

A razão é um exercício de lucidez, uma chamamento ao despertar contínuo. Mas quem chama? Quem bate à porta?

Neste sentido, *razão* e *emoção* se interpenetram, pois partem de uma *relação* em que uma “demanda por retidão/justificação” (*ratio*) produz um “movimento em resposta a” (*e-motio*). Há um chamamento transcendente que produz não apenas uma “transcendência na imanência” (intencionalidade) mas uma “transcendência da imanência” (responsabilidade). A exterioridade impõem uma “determinação” (*reor, ratio*), uma heteronomia, como exigência crítica à interioridade que, desperta, transborda em resposta “movendo-se (*motio*) para fora (*e-*)” em direção ao Outro, de onde parte a demanda.

A *heteronomia* da demanda como premência da alteridade suscita a *autonomia* da resposta como exaltação da singularidade buscando justificação, isto é, render justiça significando; o campo de intersecção e tensão nesse processo é a própria sensibilidade que, ao passo que individua os sujeitos, também os põem em relação, isto é, em exposição mútua enquanto singularidades.

4.1.2. A Idéia e o Infinito

Se os limites da consciência tematizante se desenham enquanto a capacidade de captar o real no interior de uma ideia, correlacionando-o e dominando-o pelo pensamento, então, na situação de uma ideia cujo ideado excede infinitamente a ideação temos, pelo contrário, uma transbordamento da ideia na direção do ideado atestando um movimento irreduzível à tematização.

Este movimento de infinição ultrapassando a ideação é, portanto, pré-temático ou ante-predicativo, isto é, afetivo e existencial mais do que intelectual. Mas ter a “idéia do infinito”, segundo Lévinas, é “desejar o inapreensível”, é existir como um movimento afetivo que responde àquilo que o excede, que se anima com aquilo que o desafia e exige, imprimindo-lhe a marca da transcendência como uma mobilização infinita da imanência, em resposta.

Lévinas se apropria do esquematismo cartesiano da “idéia do infinito” (ideia ultrapassada pelo ideado, produzida, portanto, por este) e o incrementa com o esquema hegeliano do “desejo do desejo” (reconhecer o outro no movimento do outro para mim), construindo o tropo do “Desejo do Infinito”, isto é, um movimento de transcendência significativa instaurado pela relação entre a Exterioridade (o Outro) e a Interioridade (o Eu, o Mesmo). Nisto, obviamente, o autor irá recusar os tons de prova ontológica do divino ou o

jogo de determinação recíproca da teleologia dialética, de Descartes e Hegel, respectivamente. Não obstante, o duplo esquema combinado permitirá redefinir a subjetividade enquanto hospitalidade e Desejo, implicando num infinito ético.

4.1.3. O Retorno do Ceticismo

Todo conhecimento pressupõe a crítica, começando e terminando, ou re-começando, com uma questão. O saber é um movimento de eterno recomeço, de retomada da questão, de reelaboração e relegitimação, de correção infinita e suplementação de sentido, justificação e busca reiterada.

O ceticismo sempre retorna porque a questão nunca morre, porque o real, em sua alteridade nunca é completamente compreendido, dominado ou esgotado; resta sempre um fundo enigmático, um desafio insurgente e ressurgente ao empenho epistemológico (julgar, classificar, conceituar) ou mesmo ao afã ontológico (compreensivo e totalizante). Neste veio, podemos recuperar a acepção etimológica de *skepsis* como uma investigação persistente, uma busca incessante, um “ter em consideração” sempre novamente.

A suspensão do fechamento é uma recusa de totalização, uma reinstauração da abertura. Mas haveria ainda uma “suspensão da suspensão” e uma “abertura da abertura” numa iteração e numa alternância que marca, ao começo e ao cabo, o retorno da questão sobre toda resposta possível.

Conforme Lévinas, esse renascimento infinito da questão, essa demanda incansável por justificação, essa irrupção da crítica na base e no topo de todo edifício do saber, trata-se de um acontecimento ético.

4.1.4. A Experiência Radical e o Sentido Transcendente

A instauração de um sentido transcendente que não se esgote numa correlação e dê conta da alteridade sem violentá-la, essa instauração não pode cozinhar na mornidão de experiências tematizáveis ou mensuráveis. Há um excesso fundador, uma experiência radical que traz consigo começo, crítica, norma e sentido.

Essa experiência radical é a relação com a alteridade desde a sensibilidade, o face-a-face entre singularidades instaurando uma responsabilidade simultaneamente significativa e

individuante.

4.2. *A Metafísica*

Ciência dos fundamentos e dos primeiros princípios, raiz de todas as coisas, das estruturas fundadoras que estão “para além da natureza aparente” - eis a metafísica num sentido clássico.

A metafísica se revela necessária, dentro da arquitetura filosófica, como ciência generalíssima daquilo que é e daquilo que pode ser, condição de possibilidade e de eficiência da realidade como um todo, suas causas, suas estruturas e suas finalidades.

Mais do que um mosaico de temas genéricos e especulativos, a metafísica versaria sobre o “eixo” de todas as manifestações e da compreensão do que é, condição *sine qua non* de todo o ser e de todo o saber, a racionalidade primeira a partir do qual o sentido se produz unindo o ser e o pensar.

Numa batalha filosófica épica entre Eleia e Éfeso, no mundo grego pré-socrático, vimos Parmênides exaltar o ser em sua unidade total com o pensar, ao passo que Heráclito cantou o fluxo do ser como incessante devir.

Sócrates submete o “Torna-te quem tu és!” ao “Conhece-te a ti mesmo!”, para que se conheça “o universo e os deuses!”. Platão define o ser como inteligibilidade, distinguindo os graus da aparência sensível da realidade inteligível das ideias como universalidades das quais participam as individualidades. Aristóteles, que cunha o termo *metà ta phisiká* (atribuído segundo alguns à Andrônico) para referir-se à *proté philosophia*, concebe a realidade como algo inteiro mas formada por indivíduos compostos por matéria e forma. Pela matéria partilham de uma matriz comum, pela forma partilham de um gênero comum, da combinação de ambas nasce a individualidade de cada ente. Compreender os fundamentos do ser e seus processos causais, incluindo a “causa primeira”, é algo necessário a toda ciência racional.

Lévinas irá desconstruir a tradição ocidental enquanto metafísica do *ser*, ou ontologia, para revelar a metafísica da alteridade, ou ética, como aquilo que produz o sentido, isto é, possibilita um começo e introduz uma finalidade no ser, tensionando-o com o infinito, ou *outramente-que-ser*.

Para poder significar é preciso relacionar, para que surja a relação é preciso que haja começo, isto é, produção de uma diferença no ser a qual, por sua vez, precisa ser não-

indiferente.

A crítica do indiferenciado, do indeterminado e do anônimo é um dos pontos de partida da filosofia levinasiana como superação da ontologia, marcadamente a heideggeriana.

A diferença entre SER e NÃO-SER é inexistente, posto que o puro ser e o puro não-ser coincidem numa “verbalidade anônima” ou “possibilidade de ninguém”, uma existência anônima aquém do mundo, a qual Lévinas nomeia “Há” (*il y a*).

A diferença entre SER e ENTE é invertida, indo não de uma abertura do ente ao ser, mas de uma polarização do ser num ente, na produção, no ser, de um existente singular.

A diferença entre SER e OUTRAMENTE-QUE-SER é significativa, posto que a ontologia ou “compreensão do ser” cristaliza as relações numa totalidade como anônimo superdeterminado, ao passo que a ética ou “interpelação de entes” viabiliza as relações no infinito de uma responsabilidade individuante.

Lévinas recusa, portanto, tanto o anônimo indeterminado do “Há” (*il y a*) quanto o anônimo superdeterminado da “Totalidade” (*totalité*).

4.2.1. Metafísica do Ser

A filosofia levinasiana irá se caracterizar, portanto, numa recusa da Metafísica do Ser, isto é, da Ontologia como primado da Compreensão e da Correlação estabelecendo o regime da inteligibilidade.

Haveria um processo de neutralização da Diferença, segundo o esquema ontológico, em que um Termo Médio, ou um campo de Luz Inteligível, ou um Circuito de Inteligência, se fecharia em torno da alteridade anestesiando sua realidade de inquietude palpitante. A ontologia representaria, então, a Idéia de Totalidade.

Lévinas se apropria e, ao mesmo tempo, critica a ontologia fundamental heideggeriana. Coloca, por fim, uma pergunta crucial: “A Ontologia é fundamental?”: respondendo pela negativa. A ética seria, na compreensão levinasiana, o (trans) fundamento de sentido.

4.2.2. Metafísica da Alteridade

Por oposição à uma *Metafísica do Ser*, a filosofia irá desenvolver uma *Metafísica da*

Alteridade, definida enquanto Ética. Esta, por oposição à ontologia entendida como compreensão do ser, será descrita como uma racionalidade primeira baseada na interpelação e invocação de entes sensíveis, cuja significação se assenta na reelação de não-indiferença entre diferentes.

O contato imediato, a partir da *condição sensível* dos sujeitos, servirá de base para Lévinas descrever a Paciência da Responsabilidade, a Idéia do Infinito, o Desejo Metafísico, ou, em termos menos idiossincráticos, o *sentido de transcendência* que se imprime como *racionalidade ética*.

Lévinas busca uma *situação originária* onde a totalidade se quebra e uma significação mais profunda que se revela como (*in*) *condição* de toda relação ou como sentido relacional operante (TI, p.10-11). Para isso busca inspiração em várias sugestões “transcendentes” na história da filosofia, como o “Bem além do Ser” de Platão ou a “Idéia de Infinito” em Descartes (DEHH, p.201-210).

Totalidade e Infinito (1961), por exemplo, combina a análise intencional husserliana, a hermenêutica da facticidade heideggeriana, a apreensão intuitiva da vida bergsoniana, a dialética hegeliana, modificando-as sob inspiração, sobretudo, de *A Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig. Todos estes autores e procedimentos são acessados no trabalho levinasiano de modo a fazer ver e valer a *experiência originária* pela qual o *significativo* emerge. Antes da distinção entre teoria e prática, a maneira correta de “descrever e abordar” a significação primeira, isto é, o paradigma ou a *ótica* metafísica condizente ao sentido transcendente, é a *ética*. No prefácio desta obra, Lévinas já anuncia:

Se *relações éticas* devem levar... a *transcendência* ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* e porque nem toda intenção transcendente tem a estrutura noese-homem. A *ética*, já por si mesma, é uma *ótica*. Não se limita a preparar o exercício teórico do pensamento que monopolizaria a transcendência. A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-à a partir da *transcendência metafísica* em que se estabelece uma *relação* com o absolutamente *outro* ou a verdade, e da qual a ética é a via real (TI, p.16) – [Grifos nossos]

4.2.3. Interesse e Desinteresse

Conforme a interpretação levinasiana da tradição ocidental, o primado da *ontologia* ou da ideia de *totalidade*, primazia do Mesmo sobre o Outro, se reflete na estrutura de *Inter-esse*. O que significa?

Seja sob a forma do *conatus essendi*, da vontade de potência ou do *élan vital*, em que há a atualização de uma pulsão anônima, ser persistindo no ser, seja nas relações instrumentais manipulativas do ser-aí como ser-no-mundo, seja na compreensão do ser implicando angústia, cuidado de si e o caráter privativo do projeto, seja no auto-centramento ou no heroísmo, em cada um desses casos há uma recondução ou à impessoalidade do ser em geral ou ao narcisismo de permanecer o mesmo. Ser apenas um ente entre os entes ou ser persistente em seu projeto, o sentido é posto na horizontalidade e contextualidade onde há absorção e anulação da diferença num sistema referencial.

Ao passo que a *ética* ou a ideia do *infinito* revelaria, para Lévinas, a estrutura do *desinter-esse*, como responsabilidade e doação de Si para o Outro, como acolhida de outrem e resposta transcendente. As relações pessoais são em si significativas, pois haveria nelas a renovação de Si pelo cuidado do Outro, uma *heteronomia* orientando a individuação. Tal abordagem costuraria sensibilidade e singularidade, compatibilizaria o altruísmo e o individualismo ético como auto-doação responsiva.

Na abertura responsiva as singularidades face-à-face se relacionam segundo Frontalidade e Verticalidade, Diacronia e Assimetria, ou seja, as alteridades sensivelmente associadas são afetáveis permanecendo irredutíveis, responsáveis sem se dissolverem. A Relação na Separação ou Separação Ligante, que a sensibilidade condiciona, realiza a Pulsão de Evasão como Desejo de Trascendência. Evasão do que? Do anonimato, da absorção numa totalidade indiferente, da solidão ontológica. Como absolvição dos absolutos, a relação mede o Infinito entre os sujeitos, entre o eu e o outro, pelo movimento transcendente da resposta, pela própria responsabilidade encarnada. *Dizer* condicionando e rompendo todo o Dito. Para Lévinas, somente o *desinteressamento ético* da responsabilidade liberta os sujeitos da prisão claustrofóbica de seus egoísmos e da ameaça contínua do anonimato.

4.2.4. A Existência precede a Essência, a Significância também a Excede

Segundo a célebre fórmula sartreana, extensão heideggeriana com toques kierkegardianos que desenhará muito do chamado existencialismo, “a existência precede a essência”. Ou seja, nossa situação, nossas relações e decisões condicionam o sentido do ser para nós enquanto essência apreendida a partir de nossa existência.

Lévinas é algo simpático a esta fórmula, mas não sem precauções e uma correção

crítica. Para o filósofo franco-lituano nossa existência implica *relação* entre existentes cuja significação não só *precede* como continuamente *excede* nossa compreensão situada num mundo.

Se o nosso existir é atravessado por relações, afetos e decisões que dão *coerência*, consistência e direção ao Ser, apreendido conforme nosso modo-de-ser, então essa *existência* desenha a *essência* ora limitando-a para que se revele ora ultrapassando-a pra que signifique. A *significação* sempre porta certa *transcendência*, uma desmedida pela qual “se mede” nossa relação no ser e com o ser.

Como disse Saramago, “é preciso sair da ilha para ver a ilha”, é necessário sair de si mesmo para conhecer a si mesmo, pois somos como ilhas desconhecidas que precisam de transcendência para significarem, para darem sentido a si mesmas a partir da relação com outras ilhas, com o outro que, mesmo desconhecido, nos dá a conhecer a nós mesmos respondendo e doando desde si.

Não nos vemos se não saímos de nós mesmos – a consciência parece ser condicionada por uma transcendência – eis uma das intuições levinasianas.

4.3. *Sensibilidade e Singularidade*

O pensar pressupõe o falar, este pressupõe a relação, que pressupõe a sensibilidade. Como?

Porque somente singularidades, isto é alteridades, podem *entrar em relação*, sendo esta uma *re-liatio*, isto é, uma ligação na distância, uma proximidade infinita, uma separação ligante, como um movimento de transcendência um-para-o-outro que não esgota, absorve ou elimina nenhum dos termos, em sua diferença. Essa relação é não-indiferente. *Diferença e não-indiferença*, dois ingredientes essenciais da relação. Ambas se constituem a partir da *sensibilidade*, sendo esta o *campo de gênese* da subjetividade em sua interioridade que, ao passo que vibra a partir da fruição, é, concomitantemente, enquanto vulnerabilidade, aberta à alteração e exposta à alteridade.

Uma fórmula se revela, portanto, no interior do argumento levinasiano. Ela possui quatro partes: 1. sem sensibilidade não há singularidade; 2. sem singularidade não há alteridade; 3. sem alteridade não há relação; 4. sem relação não há sentido.

4.3.1. Sem Sensibilidade não há Singularidade

A sensibilidade ancorada na condição carnal do sujeito, o individua e produz sua vida interior segundo o processo auto-afetivo do registro frutivo do sentir. Viver é gozar da vida, é sentir-se na exaltação da sensação que se dobra sobre si e se contrai produzindo uma dimensão de interioridade separada, como auto-suficiência imersa ou “independência dependente”.

A absorção da alteridade relativa dos elementos, assumidos como alimentos na nutrição, produz a incorporação do real no eu, coroada pela fruição que exalta a materialidade do corpo em sensibilidade pulsante, em auto-afecção no gozar, polarização na felicidade.

Assim se produz, a partir da sensibilidade, a singularidade, ou seja, a diferença irrepetível de uma existência “a partir de si” (*kath'auto*), onde o Si é vida irreduzível. Eis, inclusive, o sentido etimológico de *singularitas*, do latim, ser único, diferente dos demais, peculiar e incomparável.

4.3.2. Sem Singularidade não há Alteridade

A relação pressupõem termos irreduzíveis que se buscam sem se esgotarem, isto é, diferenças que se ligam por uma não-indiferença, isto é, por uma exposição e disposição que as exige enquanto singularidade.

Singularidade esta que, por ter se constituído a partir da sensibilidade, a qual produz a alteridade – a diferença individuante – e condiciona a relação destes termos. A sensibilidade condiciona a posição e a exposição dos sujeitos, enquanto singularidades.

A singularidade vivenciada, na relação, por outra singularidade sensível, é alteridade, isto é, um totalmente outro que produz um choque de não-indiferença a partir de sua diferença, que produz a *tensão individuante* pela qual a sensibilidade se torna responsabilidade. Sem singularidade não há alteridade, ambas nascendo da sensibilidade.

4.3.3. Sem Alteridade não há Relação

Uma vez que, como foi dito, a relação implica a irreduzibilidade dos termos que, não obstante, estão em conexão, a alteridade é condição da relacionalidade. Isto quer dizer duas coisas: 1. a sensibilidade ou condição corporal como alteridade-a-si, como alteração no seio

da própria identificação do eu, produzindo uma exposição ao outro; 2. a posição de si como vida interior expressando uma diferença infinita, isto é, uma exterioridade que faz face.

A produção de uma alteridade radical é condição para uma relação de transcendência, cuja significação exige a diferença como não-indiferença.

4.3.4. Sem Relação não há Sentido

A significação implica certa relacionalidade, certa estrutura diferencial que orienta a experiência e a ação para além de si mesma, dando-lhe ordem e consistência.

Dizer que o sentido exige relação acarreta descrever a significação como uma experiência de alteridade, uma tensão de diferenças que trazem entre si uma orientação que ressalta a singularidade, ao passo que a exige trazendo-lhe um limite fundador, uma norma que interfere e organiza a gênese tanto do sentido quanto da subjetividade significante.

Tendo por base uma relação sensivelmente condicionada, instalada pelo contato entre alteridades, o sentido é heteronômico. Heteronomia quer dizer um imperativo transcendente penetra a sensibilidade orientando-a para a alteridade. Esta *significação ética*, conforme Lévinas, implica uma *tensão individuante* e uma *orientação responsiva*, ou seja, ela só se mantém enquanto os sujeitos estejam em relação sustentando, ao mesmo tempo, sua singularidade e sua resposta. Subjetividade como sensibilidade animada por responsabilidades, proximidade como linguagem. O Um-para-o-outro até o Um-pelo-Outro, estrutura relacional de uma significação temporal que se entrelaça com a individuação.

SEÇÃO II
– A SENSIBILIDADE E O CORAÇÃO DA ÉTICA

CAP.1 - A CARNALIDADE E SUA ESPIRITUALIDADE:

HORIZONTES DA GÊNESE SENSÍVEL DA SUBJETIVIDADE NA INTRIGA ÉTICA

[A] subjetividade é sensibilidade.....o sujeito é de carne e de sangue...
 Recorrência a si como encarnação, onde o corpo
 pelo qual o doar é possível torna-se outro sem alienar,
 porque este outro é o coração – e a bondade – do mesmo,
 [outro-no-mesmo] inspiração ou o próprio psiquismo da alma
 E. LÉVINAS (AE, p.172-73)

1. A CARNALIDADE E SUA ESPIRITUALIDADE: HORIZONTES DA GÊNESE SENSÍVEL DA SUBJETIVIDADE NA INTRIGA ÉTICA

Na fenomenologia levinasiana a sensibilidade pode ser interpretada como o *campo genético da subjetivação* aquém da objetivação. A “condição carnal” dos sujeitos se liga intimamente à “espiritualidade” que os habita e motiva, isto é, ao sentido transcendente que anima a *sensibilidade* de responsabilidades, que os “eleva” para além da animalidade e os “elege” na intriga da moralidade. Se “Deus nos vêm à Idéia”, ele o faz na “demanda do face-à-face”, na proximidade inter-humana, como *espiritualidade* instalada na *materialidade* dos sujeitos moralmente concernidos.

Os modos da subjetivação⁸³ ligados à carnalidade (constituição sensível) são a

83 A gênese da subjetividade é um processo aberto que incorpora diversas “experiências-limite” e “experiências fundadoras” que, marcando “acréscimos de sentido” em cada etapa, estabelecem as “condições-limites” pelas quais o sujeito revela/opera seus “modos-de-ser”. Cada etapa agrega possibilidades novas ou reestrutura tendências anteriores segundo um novo eixo de orientação. A subversão aparente das posições temporais revela a “lógica da ambigüidade” operando no e desde o campo de fundo da “sensibilidade”. Assim sendo, noções como a “posterioridade do anterior” e o “infinito no finito” mesmo que, num primeiro momento, parecem subverter certa lógica espaço-temporal revelam, contudo, uma complexidade operando no seio de um fenômeno-limite ou mesmo no limite do fenomênico donde, se verá, passam a ser utilizadas noções tais como diacronia e assimetria. As etapas ou níveis de subjetivação vão do estético ao erótico e então ao ético, avançam para o econômico, o político e o epistemológico, e assim por diante. O ético surge como significação instalada no estético, como sensibilidade animando-se de responsabilidades; o erótico é uma zona de transição entre o estético e o ético, misturando dor e prazer, na ambigüidade de carícia e acolhimento; o econômico articula, pelo trabalho e pela morada, no esforço entre cansaço e preguiça, a separação do eu a partir de sua inserção material no mundo apropriando-se deste; o político estabelece a mediação e a universalização pela necessidade de “comparação dos incomparáveis”, pela medida do terceiro posto entre o eu e o tu, necessidade de justiça regulando a responsabilidade; o epistemológico reacessa o coração ético-prático da significação teórica, como evento crítico por trás da verificação e do conhecimento, retorno do ceticismo e ressurreição da questão pelo choque de alteridade, pois o conhecimento pressuporia a crítica, a verdade pressupõe a justiça, e não há comprovação sem atestação e justificação intersubjetivas. Lévinas incorpora e desdobra todos estes aspectos em sua filosofia. Nós, não obstante, focaremos no presente trabalho, principalmente, os três primeiros níveis: estético, erótico, ético. Apontaremos, porquanto for útil, as noções que servem à nossa tese da sensibilidade como condição paradigmática, etc.

temporalização, a individuação e a significação alterológicas que implicam uma gênese egológica “diferenciada” precisamente por incorporar a “diferença” (alteridade) em sua estrutura como uma “não-indiferença” constitutiva. É por ser geneticamente incapaz de permanecer indiferente que o sujeito se individua e se temporaliza segundo uma *significação ética*.

Os *horizontes da carnalidade*⁸⁴ são as modalizações primeiras da sensibilidade pura (pré-objetivante). Em Lévinas, o processo de **significação** (para-o-outro) está conjugado com o processo de **individuação** (ser-um) e ambos se dão sobre o processo de **temporalização** (outro-no-mesmo) alterológica.

Lévinas chama Substituição ao modo de *significação da individuação* em que a *tensão* significante-individuante ao fundo da subjetividade se traduz no UM-PELO-OUTRO ligado à diacronia. A *diacronia* é a maneira da temporalidade como *estrutura de diferenciação* ligada à *alteridade-a-si* da encarnação sensível enquanto vulnerabilidade. O campo genético da sensibilidade se moldaria segundo os modos alterológicos da *temporalidade diacrônica* e da *carnalidade ética*.

Alterologia (teoria da alteridade) e estesiologia (teoria do sensível) fazem parte da *fenomenologia genética* como sendo a base de uma egologia (teoria da subjetividade) ampla e aprofundada. Toda epistemologia ao radicalizar sua reflexão, por exemplo, deve perguntar acerca da gênese e fundamentos de seus sentidos objetivos.

Lévinas parece *radicalizar* a fenomenologia genética no movimento mesmo que destaca o papel central do sensível como *campo originário* de toda significação possível, mas indo ainda ao nível “mais-aquém” da origem egológica, isto é, no *pré-originário* atestado na inquietação mesma da consciência afetada desde um fundo imemorial – “criatural”, se dirá – por uma realidade insistentemente enigmática. A significação da *alteridade* (“significância do significar”) é já o evento de abertura de toda significação possível, radicalmente ligada à individuação sensível e à temporalização do sujeito.

Em *Da Existência ao Existente* (1947), Lévinas definia a *hipóstase* (gênese ôntica da ipseidade como “substantivação”) pelo definitivo do acorrentamento a si e do tédio da solidão. O existente estaria aí embaraçado com seu esforço de auto-identificação que partiria de si (*soi*) e retornaria sempre a si, como *individuação* solitária ameaçada pelo atrito desindividuante de uma materialidade anônima (*il y a*). Não obstante o autor esboçara nessa

84 MURAKAMI, Y. “Horizons de l’affectivité: L’hyperbole comme méthode phénoménologique de Lévinas”. In: *Studia Phaenomenologica*, 2006, vol.6, pp.17-30, 14p.

obra que o *tempo* seria algo como o anúncio do não-definitivo a guisa de libertação de si na relação com outrem (p.111).

O tempo seria a própria *transcendência* para o outro *como evasão* do peso de existir e como renovação do instante em que o indivíduo pode ir além de si sem dissolver-se no anônimo. Tal *pulsão de evasão*⁸⁵ se traduziria numa *transcendência-a-si* que seria a expressão mesma da *alteridade-a-si* na base do sujeito mas só se cumpriria diante da facticidade pesante do outro abrindo o horizonte de uma *temporalização ética* ao modo de uma uma abertura criativa (o “não-definitivo” e “fecundidade”).

Em *O Tempo e Outro* (1948), a temática da temporalidade é perfilada a partir da análise do fenômeno da morte e do sofrimento que conduz ao outro (p.109-18). A mortalidade estaria ligada a um fenômeno de **ocultação** que afeta o sujeito pelo “recuo” do aparente no inaparente em que o “nada” da morte faz pesar a alteridade radical daquele que está morrendo e onde esta mortalidade se anuncia na vulnerabilidade mesma do outro, no seu “sofrer” expresso corporalmente.

Em *Totalidade e Infinito* (1961), o tempo traduz a descontinuidade que marca o **intervalo** entre indivíduos separados e o **des-inter-esse** de suas relações (p.262-4). A mortalidade e a corporeidade permitiriam ler o tempo a partir da **paciência** que inverte a vontade em passividade, seja na dor, seja no envelhecimento, que nos aproximam da morte como algo in-assumível e do outro através de sua mortalidade (p.210).

O tempo como paciência seria precisamente o adiamento da morte no evento mesmo em que a alteridade é suportada e acolhida (TI, p.210/261). A passividade do tempo precederia a atividade. Como síntese passiva da senescência, como o fato da vontade, na paciência, perfurar a crosta de seu egoísmo e ser capaz de morrer por e para alguém.

Na temporalização, a individuação corresponderia à responsabilização como transcendência para-o-outro ao suportar-o-outro (TI, p.217-8). Há uma “paciência da transcendência”, por assim dizer.

85 Há em Lévinas, pelo menos desde sua obra *Da Evasão* (1935), a noção de que está na base da gênese do indivíduo uma “tendência de transcendência” tão fundamental quanto sua “identificação imanente”. Interpretamos essa pulsão de evasão do indivíduo, que busca desembaraçar-se de si mesmo sem cair no anonimato, como uma transcendência-a-si enraizada de modo embrionário na alteridade-a-si do sujeito. O fato mesmo do sujeito ser afetável e de que o esforço de auto-identificação revela um “peso” e um “atraso”, revela no “intervalo” e na “defasagem” um abertura ao outro. Tal abertura se tornará a *resposta* em que a *afecção* se torna *significação* orientando a individuação do sujeito. Tal orientação da individuação pelo advento do outro é fundamental para compreender uma “saída” não anonimizante do definitivo da solidão rumo uma associação inter-humana em que a assimetria se liga à diacronia mesma e onde o tempo expressa a ocasião e mostra a estrutura de acolhimento-resposta à alteridade.

Mas é com *Autrement qu'Être* (1974), que a temporalidade passa a significar não somente a **relação** com ou a transcendência para o outro. Nesta obra ela é entranhada na descrição do sujeito enquanto sensibilidade ética. *A subjetividade é dia-cronia*⁸⁶ (AE, p.109). A **estrutura formal da subjetividade** em sua concernência e suscetibilidade ao outro, a ligação entre ipseidade e alteridade, se produz como tempo (p.126-7).

Os indivíduos são absolutos pelo intervalo que os separa e que é sua própria vida. A **diacronia** é pensada a partir do intervalo da morte ou do segredo da interioridade (TI, p.45-7).

Isso se dá por um lado como a diacronia relativa, devida a auto-antecedência e auto-transcendência do *ego*, i.e, o fato de seu si-mesmo ser-lhe anterior e de não coincidir consigo ao retornar a si na sensação de fluxo. A *heterogeneidade originária* da corporeidade, isto é, sua subjetivação como **hipersensibilidade**, já punha o problema da diacronia em Husserl como a reflexividade iteragente do sentir que acessa a si mesmo sem síntese final e sempre com atraso (DEPRAZ, 2001, p.79-90/159-70).

Contudo, como faz notar Lévinas, a retenção-protenção acaba nele por reunir toda a defasagem num presente vivente que se fará *re-presentação*: há um retorno da sincronia que reúne intuitivamente no mesmo a dispersão (ou alteração) da sensibilidade (AE, p.63-4).

Lévinas acredita que o tempo não se reduz a uma consciência íntima de si, mas equivale a uma “inquietude em si”, i.e., a uma diacronia irrecuperável (AE, p.144) em que o outro comanda uma diástase na qual a ipseidade não se dissolve, mas se faz recorrente na transcendência (p.182). O tempo seria a própria exaltação da sensibilidade ética: temporalização como *paciência* (p.91) e como *obsessão* (p.134) pelo outro.

O suportar-o-outro se liga ao outro-no-mesmo que se cumpre no responder-ao-outro reunindo a inquietude com a solicitação vinda de outrem. A demanda afeta e desperta “na” resposta.

O **campo hiperestésico** no qual a **intriga ética**⁸⁷ vai se enraizar e estabelecer uma significação é a sensibilidade pró-ética⁸⁸ enquanto vulnerabilidade. A vulnerabilidade é condição de possibilidade de toda e qualquer hetero-afecção e mesmo da auto-afecção frutiva, pelo que Lévinas diz que ela “está ao fundo”.

Contudo, é enquanto **proximidade** (associação hetero-afetiva com recorrência auto-afetiva: “significação do sensível”) que poderemos utilizar mais seguramente o termo

86 BECKERT, Cristina. **Subjetividade e diacronia no pensamento de Lévinas**. Liboa: UNILIS, 1998.

87 O termo “intriga” é usado por Lévinas para se referir à uma conjuntura ética e estética que não se reduz ao saber. Em sentido semelhante se usa o termo “drama”, como se referindo à dramaticidade do existir.

88 O “pró” se refere ao fato de a vulnerabilidade ser o registro da afetividade no qual a ética “se inscreve”.

sensibilidade ética. Na proximidade de outrem eu “me sinto” responsável in-finitamente. Dito de outra maneira, é por “estar respondendo” que, ao “sentir o outro”, eu “me sinto”. A resposta na qual “re-começo” não tem fim.

Pela *sensibilidade ética* a individuação e a temporalização do sujeito parecem estar entrelaçadas na responsabilidade e orientadas no inter-humano. Portanto, nela se urdiria uma trama e aconteceria um drama irreduzíveis ao saber, anteriores à reflexão e não esgotados pela compreensão.

Em Lévinas indivíduo e tempo são lidos a partir de uma sensibilidade pré-originária com uma *significação ética*. Todavia, de que modo na obsessão e na paciência se jogam a recorrência do Eu a Si-mesmo e como isto se liga à substituição pelo outro? Como a sensibilidade enquanto vulnerabilidade produz a temporalização e a individuação éticas? De que maneira a individuação sensível implicaria uma significação ética?

1.1. A Razão e o Coração da Ética

A racionalidade é uma noção constante mas polissêmica ao longo da tradição filosófica, recebendo, ao longo do caminho, adjetivos diversos. O *Logos* – discurso, razão, comunicação, pensamento, sentido – designaria o “acesso” ao real revelando-o “junto” com nossa “relação” a ele. Se a filosofia é “amor à sabedoria”, teríamos um *pathos* movendo o *logos*, ou, por outro lado, um *logos* animando o *pathos* que nos dá acesso à verdade.

Mas a verdade é “compreensão do ser” ou “revelação da exterioridade”? Somos arrancados do “sono irracional” pela *pato-logia* de um traumatismo irreduzível ou já somos habitados pela *logo-patia* de um esquematismo intuível? O significativo “significa pela afecção” ou nos “afeta significando”?

Para além do purismo transcendental de uma concepção idealista do racional, reconhecer o *papel da afecção na produção de sentido* é parte da pergunta pelo que jaz no *âmago da racionalidade*. E é lícito se interrogar se o racional se reduz ou não à esquemas ideias, ontológicos, instrumentais ou estruturais.

Buscar tocar o *Coração da Razão* implica, conforme a célebre fórmula pascaliana⁸⁹,

89 PASCAL, B. *Pensamentos*. SP: Nova Cultural, 1999: “A razão atua devagar e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada momento cochila ou se perde, deixa de ter presentes todos os seus princípios. O sentimento procede de modo diferente: age um instante e se encontra sempre pronto para agir. Assim, é preciso pôr a fé no sentimento; de outra maneira, hesitará sempre” (p.100) “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso de mil maneiras. Digo que o coração ama... É o coração que sente Deus, não a razão. A fé é o Deus sensível ao coração, não à razão. (...)”

acessar e descrever as *Razões do Coração*, ou seja, o conjunto de processos operantes ao fundo da racionalidade típica que permitem à *significação* emergir da *afecção* e ser reencontrada na mesma dada a *ocasião da relação* que a funda.

Algumas concepções da racionalidade insistem numa espécie de *Normativismo*, em que uma “razão ideal” imporia uma regra à experiência, lhe conferindo esquemas, categorias e princípios formais. Por outro lado, há a defesa de um *Emotivismo*, de uma “razão sensível” onde as “emoções e sentimentos” são índices de um sentido latente e operante na própria experiência.

Assim como o *debate* filosófico entre idealismo e empirismo, a disputa entre normativismo e emotivismo, seja no campo da psicologia moral seja da epistemologia social e daí por diante, traduz uma *tensão* dentro da própria definição de *razão*.

A solução levinasiana para tal contenda será sondar a *gênese do sentido* no ponto aquém da distinção entre pensamento e experiência, entre teoria e prática, entre regra e emoção. Não obstante, revalorizará fenomenologicamente a *sensibilidade* como condicionante e campo de emergência das primeiras *relações* significativas. Tratar-se-ia de uma *ex-periência* num duplo sentido: i. Radical, por estar na base e por se ligar à alteridade e à transcendência; ii. Transcendental, por implicar um *condicionamento mútuo* e um limite fundador.

Sensibilidade e alteridade participariam do evento originário de produção da significação em que, desde o contato sensível com outrem, se introduziria na subjetividade uma primeira orientação e determinação significativa, uma heteronomia condicionando toda autonomia possível. Numa descrição levinasiana que amadurecerá, entre TI e AE, poderíamos dizer que a *Norma Genética* que caracteriza o *Vestígio* do outro “em mim” condicionaria o *Imperativo Ético* do outro “sobre mim”, enquanto *Rosto* “diante de mim”. A *racionalidade ética* defendida por Lévinas é, portanto e intrinsecamente, *sensibilidade ética*: razão sensível como hospitalidade e responsabilidade, o significativo como o inter-humano.

1.2. Reabilitação da corporeidade nas teorias éticas e ontológicas da pessoa

Conhecemos a verdade não só pela razão como também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, procura dar-lhes combate (...) Sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso” (p.104) – Lévinas, como leitor de Pascal, estará atento às sugestões de uma *racionalidade* mais profunda que *sente o infinito* e segue seu *sentido transcendente*.

Dentro do movimento de recuperação da *dimensão sensível* e de uma racionalidade ligada à afetividade, encontramos diversos pensadores engajados na reabilitação da *noção de corporeidade* como elemento constitutivo, ontológica e eticamente, do conceito de *pessoa*.

Tal empreendimento se faz necessário porque parece ter havido um “esquecimento” da *condição sensível* e da *facticidade corporal* dos sujeitos ao longo da tradição filosófica, sobretudo de linhagem idealista e analítica⁹⁰. A corporeidade foi colcada em segundo plano, como uma noção meramente acessória. Contudo essa ocultação apenas mascara uma pressuposição mal declarada, daí a necessidade de uma reconstrução crítica do papel da corporeidade em sua conexão com o de pessoalidade.

Anne Reichold, em sua obra *A Corporeidade Esquecida* (2006), assume este trabalho, passando por autores como James, Strawson, Nagel, mas também Merleau-Ponty, Husserl e Lévinas. É sobretudo nestes últimos que suas análises convergem com maior intensidade. Como já assevera a autora:

A corporeidade é esquecida, enquanto, embora, de maneira implícita, seja pressuposta e pensada conjuntamente em teorias éticas da pessoa, não emerge, todavia, como elemento conceitual explícito em análises da pessoa (...) Somente porque as pessoas são vulneráveis e mortais, têm realmente sentido as discussões sobre direitos humanos, sobre justiça e defesa da vida, bem como ponderações médicas sobre o início e o fim da vida. A corporeidade da pessoa e o ser exposto no mundo, nela fundado, representam uma condição fundamental da subjetividade finita. Ela aparece como *conditio sine qua non*, ante cuja base a discussão ética da pessoa pode realmente iniciar. (...) O fato de se excluir, na filosofia contemporânea, a condição corporal da pessoa das determinações éticas da pessoa, encerra em si o perigo de se negar globalmente os conceitos básicos da argumentação ética (REICHOLD, P.245)

Com essa conclusão à guisa de advertência, a autora apenas retoma o que se lhe revelou sobretudo com as análises de Husserl e Lévinas. Nos capítulos conclusivos, Reichold procede a uma reconstrução da filosofia husserliana acerca da corporeidade e da experiência do outro (p.212-215), isto é, da *sensitividade à alteridade* implicada na *intersubjetividade* e mediada pelo corpo vivente (p.216-222). Na sequência, recordando que este era um leitor crítico de Husserl, a autora segue para Lévinas, destacando a importância do *acesso somático* prático-sensível no encontro com o outro e na definição de uma *subjetividade ética* (p.222-23)

Primeiramente, destaca a crítica levinasiana à *estrutura de totalidade*, ou seja, ao fundacionismo que reconduz o particular a um universal subjacente e o legitima por sua

90 Se bem que Wittgenstein nota que “os aspectos das coisas mais importantes para nós estão escondidos por sua simplicidade e cotidianidade”. Ver § 129 de: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção "Os Pensadores")

inserção num todo. Neste esquematismo a singularidade é diluída e a alteridade esquecida. Por oposição à isto, Lévinas propõe a *estrutura da infinitude*, onde cada ente singular rompe com a mediação do universal e significa imediatamente através de si mesmo, de sua finitude corporal expressando o infinito entre alteridades que se afetam mutuamente (REICHOLD, p.223-225)

Recusando a ontologia, que seria a primazia da ideia de totalidade, Lévinas irá defender a *ética* como “filosofia primeira”, como estância fundadora do significativo (p.225). O sentido que o outro porta rompe com os contextos, não é enquadrável, precisamente porque a *relação* com a alteridade é a *gênese do sentido*, ou seja, é o que permite originariamente todos os *acessos* teóricos e ordenamentos práticos ao mundo. Dai a ética ser primeira, na “ordem do sentido” que se introduz, já excendendo-a, na “ordem do ser” como *questão* e demanda por *justificação* para além da compreensão (p.226)

O caráter ético do *encontro* é constitutivo para a experiência do outro enquanto tal, posto que a *vivência da exigência* da alteridade subjaz a estrutura da consciência intencional e categorial. Trata-se de uma *experiência radical* em que uma *heteronomia* se impõe, corporal e afetivamente, aquém do ego, rompendo toda representação e transcendendo toda compreensão. Segundo Lévinas, o sentido ético do encontro com o outro – *transcendência* – já está sempre na base da *consciência* (REICHOLD, p.227)

Tal significação é vivida como um “sentir-se responsável” e um “ter de responder respondendo”. A estrutura subjacente ao sujeito moral é a da *responsabilidade*⁹¹ que, instalada na *sensibilidade*, implica que o eu “já responde” ou “é resposta” a um apelo que precede sua identidade (p.227). A ipseidade respondendo à alteridade desde sua sensibilidade, a constatação de que o eu não está fundado em si mesmo, revela uma transcendência precedendo/atravesando a auto-consciência. Portanto, impossível de medir e dominar, esta responsabilidade é infinita. Segundo Lévinas, a ética se caracterizaria por essa *heteronomia* do sujeito responsivo e responsável (REICHOLD, p.228). Para a autora:

A relação ética da responsabilidade contitui, para Lévinas, a determinação básica da pessoa moral (...) Também a individuação do eu sucede, assim, dentro da estrutura da responsabilidade. O eu é único, porque, na relação ética com o outro, não pode ser substituído por ninguém. O apelo do Outro individualiza o Eu. Nesta estrutura do infinito, o significado do sujeito moral resulta da singularidade e não do enquadramento numa totalidade. Na estrutura do infinito, o singular é um absoluto... (p.228-29) O outro é primariamente uma exigência ética e o Eu, como para si, é

91 Conforme C. Chalier aponta em vários textos, passim, a palavra hebraica para responsabilidade (*acharaiout*) já contem um sentido de “voltar-se para” o outro (*acher*).

primariamente exigido pelo Outro... é para-o-outro (REICHOLD, p.229)

Além disso, Lévinas compreende a *sensibilidade como condição de passividade e responsividade*, isto é, subjetividade como “sujeição” em meio à “substantivação” do eu, *exposição* ao outro atravessando a *posição* do eu, sujeito no acusativo de uma resposta que o arranca de seu egoísmo introduzindo um *sentido transcendente* (p.229-30). Na intriga ética, *tensão* do encontro mais do que situação recuperável, implica uma *orientação* do eu em que ele é “exigido sem ter escolhido”, uma *significação* que precede, funda e ultrapassa toda racionalidade possível (REICHOLD, p.230-31)

Significação esta que, encarnada na sensibilidade, se revela, na *proximidade* inter-humana, a origem de toda linguagem. O rosto (*visage*), pelo qual o outro se revela, chama o eu à responsabilidade, faz sinal e solicita, ele é expressão portadora de questão e acusação. Esta *expressividade solicitante*, na aproximação de outrem, abre a *significância* (*bailler signifiante*) por um dizer (*Dire*) não-intencional que precede toda comunicação verbal e todo acúmulo de significado na língua, como sistema dos ditos (*dit*). A *corporeidade* é, portanto, o nó, o ponto onde se atam e desatam as relações, a facticidade da sensibilidade emergindo da materialidade, ela é expressiva mas, na sua expressão sinaliza a “ausência” daquilo que “se apresenta”. Esta “presença ausente”, este *vestígio* (*trace, spur*), traduz o fato de que a alteridade afeta o sujeito em sua passividade radical, em sua *afetividade não-intencional* e, portanto, retroativamente lhe implica novamente na resposta, lhe *reenvia à responsabilidade* que o anima (REICHOLD, p.229-32)

Corporeidade como estrutura prévia à consciência, sensibilidade como condição de gênese da subjetividade. Como dirá Weber⁹² *apud* Reichold: “Lévinas procura, na sensibilidade, como na corporeidade, indicar uma significação que se possa situar antes da consciência representadora, um sentido que se abra fora da ontologia” (p.233)

Somente tendo como base a *corporeidade* são possíveis *fenômenos afetivos* tais como cansaço/preguiça e angústia/temor, prazer/alegria e dor/sofrimento, desejo/amor e obsessão/perseguição (p.234). Ela é portadora tanto de uma alteridade-a-si quanto de uma expressividade que, no contato com a alteridade de outrem, acionam uma significatividade. Esta resulta de uma *vulneração* que “se mostra como vestígio na vulnerabilidade” e mortalidade do corpo humano. Ou seja, “o rosto fala, enquanto está exposto como corpo

92 WEBER, Elisabeth. *Verfolgung und Trauma*. Zu Emmanuel Lévinas's Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Alemanha: Passagen Verlag, 1990, p.20. - “Perseguição e Trauma. Sobre o Outramente que Ser e além da essência”.

humano vulnerável e mortal” (p.234). O Dizer (*Dire*), ou a capacidade de linguagem latente na *sensibilidade enquanto expressividade*, pressupõe a relação hetero-afetiva, isto é, o contato *imediat* entre *sujeitos finitos* que portam uma demanda in-finita um-para-o-outro (REICHOLD, p.234-35)

Devido à sua corporeidade, a *identidade* do sujeito é atravessada e orientada pela *diferença*, ou seja, pela *iteração retroativa*⁹³ da sensibilidade como passividade e pela *temporalidade diacrônica* associada à vivência sensível, a individuação do sujeito é diferenciação e recorrência na resposta, uma *tensão* em-si na defasagem temporal irrecuperável de sua finitude onde se inscreve o *apelo* infinito de outrem (p.234-35)

O sentido originário da corporeidade na relação, a *sensibilidade ética*, é interpretado por Lévinas como dom. *Doação de sentido* como *doação-de-si* em resposta ao outro. Desde a *base somática* da condição sensível, a filosofia levinasiana insiste na conexão fundamental entre *dizer e doar* no sentido ético que anima o sujeito. Significar é dizer enquanto se doa, é expressar o dom de si, fazer sinal, produzir uma associação apesar da e por causa da separação entre os indivíduos. Afinal, o que os separa também os une: a facticidade corporal, a condição sensível. Haveria, portanto, uma fundamentação da *subjetividade ética* na corporeidade (REICHOLD, p.236-37)

Para concluir, Reichold insiste na vinculação entre anti-solipsismo, ética e corporeidade (p.238). Um dos grandes méritos de Lévinas, teria sido o de reconhecer e radicalizar essa implicação. Ele teria analisado as condições sensíveis da existência do ser humano, o qual, por sua corporeidade, está desde sempre exposto à alteridade em cuja relação um *sentido ético* emerge (p.239). A *eticização do sensível*, a moralização da vivência corporal, serviria de condição básica para o conceito ético de *pessoa*. A *transcendência* da individualidade é conectada, no conceito da corporeidade, com a finitude do sujeito na *paciência*, isto é, sua suscetibilidade temporal às relações com a *alteridade*. O corpo humano é vivenciado como um “existir-em-direção-à”, um “ser-em-resposta” (p.238-40).

A ética de Lévinas, baseada no conceito de corpo humano pessoal, retomaria o problema chave da *antropologia filosófica*, a saber: “o que é o humano? Sobre o que se assenta a humanidade do indivíduo? O que humaniza ou caracteriza a pessoa humana?”. Apesar de soar algo antropocêntrico, o que está em jogo é a integração do corpo no conceito ético de pessoa, conforme o que segue, a encarnação pessoal: 1. Implica um *anti-solipsismo*;

93 O “sentir-se” com já sendo reenviado ao “passado imemorial” onde se “inscreve” o vestígio da alteridade.

2. Possui uma *significação ética*; 3. Traz uma determinação *anti-dualista*, formulando a unidade de espírito e corpo (REICHOLD, p.240-41).

A corporeidade, como linguagem originária e exposição expressiva, já contém a relação com a alteridade, interpretada segundo um sentido ético que anima a sensibilidade de responsabilidades, despertando o espírito humano ao encarnar a relação inter-humana. A própria individuação dos sujeitos estará atrelada à socialização e moralização, isto é, à significação ética e a temporalização diacrônica que atestam a assimetria e a irreversibilidade da relação (REICHOLD, p.241-42). Em síntese:

Lévinas analisa a *relação ética* com o outro através de uma *descrição fenomenológica* da *exposição somática* da pessoa e do outro (...) O eu responsável se revela aqui como não-idêntico consigo, como cindido e retroativo. A estrutura do eu, diversamente do sujeito auto-fundado no pensamento, é, em Lévinas, uma *estrutura da corporeidade* que, pela exposição e vulnerabilidade, aponta para uma origem além de si mesmo (...) Lévinas funda a existência de um sujeito ético através do *apelo* contido no encontro somático com outras pessoas... a corporeidade como estrutura fundante da *personalidade ética*... (...) A estrutura do sujeito somático é constitutivamente anti-solipsista e já é sempre *retro-vinculada* pela *experiência do outro* a estruturas cuja base não está no sujeito. (...) Lévinas [desenvolve] a pergunta pelas *condições* básicas da *subjetividade ética* finita... (...) O conceito ético de pessoa, que deve fundar simultaneamente os elementos da finitude e da responsabilidade, pode ser ampliado e fundamentado pelas análises da corporeidade (REICHOLD, p.242-44) – [Grifos nossos]

Assim, na esteira de uma *reabilitação da corporeidade* na teoria da *gênese da subjetividade ética*, Lévinas descreve a *sensibilidade como condição* de base que liga matéria e espírito na unidade tensa – atravessada pela alteridade – do *psiquismo* como responsabilidade encarnada. Três *momentos estruturantes* se entrelaçam nesta gênese: temporalização, individuação e significação. A orientação ética se instala numa experiência que individua o sujeito somente se ele é finito e temporal, isto é, se sua temporalização dá ocasião à relações de alteridade que o solicitam em sua singularidade. Para que isto ocorra, o pensamento levinasiano procurará coordenar as noções de abertura e tensão, de assimetria e irreversibilidade, de singularização e exposição. Compreendidas essas nuances, pouco a pouco se irá perceber que a *sensibilidade é condição* e também *paradigma* da defesa levinasiana de uma *subjetividade ética*. Somente ela pode garantir a relação, a singularidade e a alteridade; somente ela permite sustentar uma *significação ética* como *orientação responsiva e tensão individuante*. Eis nossa tese.

CAP. 2 – SENSIBILIDADE E INDIVIDUAÇÃO: SINGULARIDADE ÉTICA

A individuação ou a superindividuação do eu
que consiste em ser em si, na sua pele,
sem partilhar o *conatus essendi* de todos os seres...
E. LÉVINAS (AE, p.187)

2. SENSIBILIDADE E INDIVIDUAÇÃO

2.1. O Problema da Individuação

O problema acerca do que sustenta o processo de formação do indivíduo e do que a ele preside é antigo. De Aristóteles à Scotus, de Ramón Lhul à Schopenhauer, a busca de tal “princípio” é recorrente na história da filosofia.

Abordar o assim chamado *princípio de individuação*, isto pode ser descrito como o trabalho de identificar as *condições necessárias e suficientes* para um “geral” tornar-se um “individual” e, por outro lado, em complemento, determinar o que um indivíduo faz ou deve possuir, o que um universal faz e deixa faltar, de tal modo que o individual seja não *instanciável* enquanto o universal é *instanciável* (PARK, 1996, p.274).

Implica, portanto, averiguar a *condição* e o que dá *ocasião* ao surgimento de uma singularidade se distinguindo de ou contraindo a comunidade. Portanto, assumindo que há *indivíduos* realmente singulares, que *princípio* produz e conduz a *individuação* destes. E por falar em “princípio”, podemos entendê-lo como “causa” e/ou “fundamento”, “modalidade” e/ou “entidade”.

O que singulariza o ser num ente e lhe confere unicidade em sua diferença? O que faz individual um indivíduo? O que confere a um indivíduo sua individualidade última? O que faz um indivíduo ser único, isto é, singular? O que constitui sua identidade a si mesmo e assim sua diferença individual frente os demais? (KING, 2000, p.1-3)

2.2. Individuação: Nível Pré-Ético e Nível Ético

Nos encadeamentos conceituais levinasianos dedicados à *gênese do sujeito*, o tema da *individação* ocupa um lugar central, dado que *transcendência da individualidade* em relação aos sistemas e a *singularidade da pessoa* na relação precisam ser garantidos para que sua *concepção de ética* como filosofia primeira funcione.

Tendo-se dito isto, a *individação* também deverá operar desde o *campo da sensibilidade*, segundo dois momentos, pré-ético e ético, que funcionam como *níveis de individação* integrados na *tensão proximal* que a condição sensível impõe ao sujeito.

Não se trataria, estritamente, de duas *individações*, mas de dois momentos num processo cujos *níveis de subjetivação* ressoam em duas fases: i. produção do egoísmo na posição de si segundo o regime sensível da fruição; ii. abertura responsiva a outrem na exposição de si segundo o regime sensível da vulnerabilidade. Ambas integradas na proximidade que incorpora o sentido ético na tensão das sensibilidades em contato.

A *individação frutiva* implicaria uma *complacência a si* em que, mergulhado no afeto do prazer, o indivíduo se ergue numa *posição de si*, rompendo com o anonimato do elemental ou do real indeterminado, precisamente ao produzir-se como *interioridade*. Essa gênese primária se dá como uma pulsação da vida sensiente, entre *exaltação e contração* de si desde sua condição corporal em que, desde a transcendência mínima que o gozo possibilita, se produz um enrolamento interior, um “quanto a si” irrepresentável.

A *individação responsiva* implica uma *inquietação em si* em que, perturbado pelo afeto da dor, o indivíduo se descobre em sua passividade, como *exposição de si* à alteridade irreduzível e pessoal que lhe faz face, como abertura afetiva à *exterioridade* que lhe advém, como *suscetibilidade de relação*. O sentido dessa relação se instala na afetividade do sujeito e reestrutura sua *individação*, aquém de toda representação, pela *tensão* afetiva que marca uma *orientação* para-o-outro, obsessão e desejo, transcendência radical na auto-doação de si na responsabilidade, “recorrência a si” no seio de uma “saída de si”.

Assim, desde a sensibilidade, simultaneamente vibrante na felicidade e animada pela responsabilidade, a *individação* integra a *separação* (ser-um-para-si, egoísmo da fruição, interioridade) e a *substituição* (ser-um-pelo-outro, unicidade respondente à exterioridade). A aproximação dos singulares, sua relação na *proximidade*, introduz a significação que os super-individa. Essa super-individação implica que a singularidade, a ruptura com a totalidade, só se realiza se um *sentido transcendente* se “encarna” no sujeito que “encara” o infinito, que é “eleito” por ele.

2.3. A Afetividade como Ipseidade do Eu, o singular não-totalizável

Por sua sensibilidade, fundo irrepresentável, o sujeito surge e se mantém como singularidade não totalizável, como ipseidade irreduzível ao conceito, não absorvível num sistema.

O **registro da Fruição** aparece em *Totalidade e Infinito* (1961) como sendo a condição sensível da Separação do Eu enquanto interioridade auto-afetiva. A individuação do sujeito neste nível está ligada à vida que goza o mundo e a si própria através dos elementos mundanos. A unicidade do eu traduziria a separação. Este existiria sem ter gênero, sem ser exemplar ou espécime, sem ser derivado de conceito. A *ipseidade do eu* ficaria fora da distinção entre o individual e o geral. Todo conteúdo e todo o movimento da interioridade é *recusa do conceito*, para além dos aspectos generalizáveis. Egoísmo da felicidade, individuação na exaltação do gozo, na auto-afecção do “viver de...”.

A recusa da conceituação cria a dimensão da *interioridade*. “O Eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente outro” (TI, p.103).

A solidão absoluta desse estágio mantém o “segredo” que assegura a discrição da totalidade. A fruição traduz a existência Para-Si, a qual não é nem existência angustiada nem auto-representação. A auto-suficiência e auto-afecção do fruir marca o egoísmo como ipseidade do eu num nível pré-ético.

“A fruição é uma retirada para si, uma *in-volução*” (TI, p.104). Neste nível, o estado afetivo é uma *exaltação vibrante* seguida de uma *contração do eu* em que o si-mesmo se levanta.

A **felicidade** é constitutiva do egoísmo, movimento de interiorização. No surgimento do si-mesmo na fruição a “substância viva” do eu é afetividade e implicada na felicidade, exaltação estesiológica/axiológica do ente sem conceito. Contrariamente, na formalização ou na tematização em que tudo se representa, o eu, identificado com a razão, perde sua própria ipseidade. A representação é uma anestesia. Portanto, para que haja ipseidade é preciso que haja sensibilidade e afetividade.

O **registro da Vulnerabilidade** apareceu em *Outramente-que-ser* (1974). Tal registro implica que por trás da intencionalidade afetiva da fruição há uma afetividade não-intencional

descrita como passividade radical. Através dela o sujeito egoísta expõe-se corporalmente aos outros e, no sofrimento e na paciência, inverte o egoísmo em altruísmo na expressão ética que significa um Dizer: subjetividade enquanto sensibilidade e responsabilidade. É através da vulnerabilidade que, na proximidade do outro, se torna responsabilidade que o eu se individua eticamente por sua *assignação carnal a um espaço intersubjetivo assimétrico*. A vulnerabilidade possibilita a hetero-afecção radical que desperta moralmente o Eu na inquietude e na obsessão por todos os seus próximos.

Seja sob a forma da fruição seja sob a forma da vulnerabilidade, a condição sensível, o sentir-se, ou seja, a afetividade, ela traduz a própria ipseidade do eu desde sua corporeidade cuja posição o torna também suscetível de relação. A interioridade, que será redimensionada pelo evento crítico da proximidade de outrem ou do contato com a exterioridade, não participa de nenhum gênero pois está aquém da representação e da conceituação e é, por tanto, por seu segredo ou enigma, que rompe com a totalidade. Mas é também um enigma que a interpela na relação, o que ressignifica sua ipseidade, isto é, sua afetividade, pela intriga ética que se instala.

O pensamento levinasiano desdobra sua **Teoria da Subjetividade** numa análise da individualidade relacionada à alteridade e da sensibilidade implicada na moralidade. Mais do que isso, o **Problema da Individualidade** é dimensionado a partir da impossibilidade de totalização do Eu.

Neste sentido é paradigmático um ensaio de 1954 intitulado “*O Eu e a Totalidade*”. Tal texto problematiza as “condições de possibilidade” do pensamento e a “contradição inerente” ao ente pensante que está num todo, mas não se reduz a ele. O postulado sobre o qual repousa tal observação é o seguinte: todo pensamento exige um sujeito, o qual é um ser particular, um indivíduo.

A relação entre o Eu (pensante) e a Totalidade (pensada) revela a ambiguidade entre Participação e Separação. A individualidade que estaria “engajada” poderia se absolver desse engajamento. Para Lévinas é esta possibilidade que conta, esta “abertura à Evasão” que libera o Indivíduo puro. Nesta direção, o autor irá opor a noção de *Kat’auto* – ente que possui sentido em si mesmo – à de *Tode ti*, designação do individual a partir do geral.

O sujeito individual seria “a partir de si”, ser para-si, se individuando a partir do interior, sendo, portanto, capaz de romper com a totalidade dada a radicalidade de sua separação (HAYAT, IEPL, pp.24-26). Assim sendo, Lévinas descreverá a gênese do sujeito individual em dois campos: i. Vida interior; ii. Responsabilidade ética.

Lévinas se questiona se a individualidade do eu se reduz à totalidade ontológica, ou seja, se a existência de um ente concreto singular pode ser reduzida à correlação ou adequação do conceito que expressa a compreensão do ser.

O autor irá imediatamente responder que o Eu enquanto **Vivente** existe como a Totalidade de sua vida, e, enquanto **Pensante** está relacionado com uma Exterioridade não totalizável. De fato estão aí expressos dois modos de **resistência à totalização**: a vida inocente e consciência (sobretudo moral). Esta introdução de uma ruptura entre a “vida” e o “pensamento” servem para distinguir os âmbitos em que o Eu resiste à totalização e medir o grau dessa resistência (IEPL, p.26).

O indivíduo vivente ignora a totalidade mas se vive como totalidade. Viver é uma sinceridade, um consentimento irrefletido para com a alteridade assimilável do mundo. Por produzir a separação do individual enquanto uma “destacamento do todo”, a vida atua como um “princípio de individuação”. A **sensibilidade frutiva**, como se verá, será uma das condições de estruturação do sujeito individual a partir da auto-afecção da vida.

O Vivente precede e distingue-se do Pensante, pois o que “vive” goza do ser como se ocupasse o centro da totalidade, com a qual se confunde na inocência do fruir, pois a plenitude de seu “gozar” o faz sentir-se total e despreocupado. As forças que atravessam o vivente são desde já assumidas, fruídas e integradas em suas necessidades e em seu gozo. A alteridade relativa dos elementos é já fruída como alimento, vivida como co-substancial na fruição e na alimentação. “O ser assumido pelo vivente, o assimilável são os alimentos” (EN, pp.34-5).

O puro vivente ignora completamente qualquer exterioridade. Ele é a “unidade de suas sensações”. A sensibilidade, como “consciência própria do vivente”, não é ainda pensamento. O ser sentido é o ser assumido na **dinâmica da vida**, é o ser útil e agradável ao vivente.

A vida é uma aventura que se resolve em termos de intimidade. O vivente só enfrenta preocupações de “equilíbrio interior”; no demais ele é despreocupado, inocente.

O vivente não é sem consciência, mas tem uma “consciência sem problemas”, isto é, sem exterioridade, intimidade que sente a si própria, auto-afecção do Si, vivência em que vida e consciência se confundem. A noção husserliana de “dado hilético” conservaria o traço

sensualista, do caráter puramente utilitário e plenificante da sensibilidade, no seio da análise intencional. Isto abriria precedentes para abordar modos de consciência não-teóricas ligadas à intencionalidades sensíveis ou afetivas (EN, pp.35-6).

A vida do vivente consiste em identificar-se, em manter-se sempre o Mesmo a despeito das modificações que sofre. A “consciência instintiva”, ou biológica, é vida inocente ou “viver” sempre no limite vida-morte. Nesse estágio, um choque direto ou violento com a “exterioridade” faria a “interioridade” soçobrar no cumprimento de sua mortalidade. “O vivente vive sob o signo de: a liberdade ou a morte” (EN, p.36).

O pensamento começa, precisamente, quando a “consciência inocente” se torna “consciência de sua particularidade”, ou seja, quando se torna “consciência-de-si” ao mesmo tempo que “consciência-do-outro”. Isto ocorre quando se estabelece uma Relação com uma Exterioridade inassumível. Frente a ela, o Eu toma consciência de sua “culpabilidade”, transcende a inocência do egoísmo vital pelo fato de que a realidade do outro ultrapassa a utilidade (EN, p.36).

Pode-se distinguir portanto dois níveis da consciência pré-teórica ligada à afetividade-sensibilidade: **consciência vital** (inocência) e **consciência moral** (responsabilidade).

Sob o “regime do instinto” o organismo da interioridade pode se chocar com a exterioridade como um “obstáculo” totalmente inassimilável, ocasionando a morte. A morte, nessa violência impulsiva, seria uma “transcendência radical”.

Contudo, para o instinto a exterioridade não pode ter “significação”, uma vez que a tensão e a orientação possíveis desaparecem com a dissolução da consciência vital. Pela morte, o ser vivente entra na totalidade dos seres, na contabilidade dos cadáveres, mas não sente e não pensa mais nada.

Pensante e vivente, o ente se situa sem ser absorvido, existe em Relação com o outro sem destruir a Separação da vida. Frente a totalidade, o indivíduo mantém seu “aqui e agora” mas também se transcende “para...”. Ser Eu, sustentando sua individualidade ao acolher a exterioridade, implica um Evento “além do instinto e aquém da razão” que efetue a passagem (não-excludente e não-letal) da Vida para o Pensamento (EN, p.37)

A “consciência da infinitude” (da exterioridade) – como chamará Lévinas – rompe com a “consciência biológica” sem dissolver-lhe a vida, possuindo o **estatuto ontológico intermediário** entre o vivido e o pensamento. Milagre, perplexidade, despertar, Idéia do Infinito. Para que a Exterioridade possa apresentar-se ao Eu é preciso que ultrapasse o termos

da “consciência vital”, mas sem que sua presença seja mortal ao vivente.

A “idéia do infinito” provém do “milagre do fato” de “pôr-se diante” da exterioridade e “manter-se” em relação; enquanto começo do pensamento, **está pressuposto** o (ad-)evento da exterioridade. A individualidade do Eu deriva sua individuação de Si, de sua vida e sensibilidade, rompendo com qualquer conceito derivado de uma totalidade de referências.

Diante do Eu separado a “exterioridade” revela-se como Rosto, faz face. O Mesmo e o Outro estão face-a-face, relação na separação. A relação do eu com a totalidade se dá na sociedade de seres separados, é uma relação com “indivíduos humanos” dos quais se reconhece o “rostro”. Em relação a eles, face-a-face, o Eu é culpado ou inocente.

“A condição do pensamento é uma consciência moral”. O problema da relação entre o eu e a totalidade resume-se, portanto, em descrever as **condições morais** do pensamento em que individualidade e alteridade se implicam (EN, pp.38-9)

Vida e pensamento revelam que o Eu é uma **Singularidade sem conceito**. Isto é evidente na linguagem abordada como “dis-curso”. Claro, como “manifestação de uma razão”, a linguagem despertaria no eu e em outrem o que lhes é comum, pois eles estariam em comunhão racional e sua fala seria “comunicação”.

Contudo, a linguagem supõe, enquanto “expressão” e discurso pessoais, a alteridade e a dualidade dos indivíduos. Ela se exerceria entre seres cujas substâncias não se mesclam com seus propósitos, que se mantêm em relação mantendo seus propósitos (e suas promessas), mas não se reduzindo a eles.

A “transcendência do interlocutor” e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que “o homem é uma singularidade”. É preciso dizer que tal singularidade é diversa daquela dos indivíduos que se “subsumem” num conceito ou que articulam seus momentos numa totalidade dialética (EN, pp.49-50).

Como ressalta Lévinas: “...o **eu é inefável, visto que falante** por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor... não é captável à partir de uma idéia geral... Ele faz face” (EN, p.50).

Tal inefabilidade significa que a constituição do sujeito e sua relação com o outro precedem o campo fenomênico, condicionando-o. Assim como numa palavra que traz a luz

(*Hayat, Fiat Lux*), a significação ética produz uma tensão que porta em si uma primeira orientação, uma primeira estruturação da experiência. Nesse sentido a interlocução precede a compreensão e continuamente à excede.

Na palavra entre seres singulares é que vem se constituir a “significação interindividual” dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade comunicada e pensada. O pensamento é inseparável da vida pessoal e do discurso interpessoal. Ao eu como ente concreto não corresponde um conceito; sua singularidade não é similar à do dado sensível ou do componente sui-genérico.

A condição da *expressividade* pessoal do eu falante é a *discrição* que preserva o “segredo” de sua interioridade como um fundo “inefável”; além disso, sua “responsividade” se torna “responsabilidade”, pois todo pensamento/fala pressupõe uma sensibilidade e uma “consciência moral”. Esta, por sua vez, é prova da alteridade radical de Outrem, de sua Exterioridade.

A experiência intersubjetiva radicalizada do face-a-face não se obtém por simples “variação” de si e pela projeção dessas variantes para fora de si. Há um “vínculo afetivo” especial, seja empatia ou simpatia, que se renova a cada encontro. Mas o essencial do “fazer-face” vai além ou está aquém da “conexão empática”: é “estranhamento” antes que “reconhecimento” ou “analogia” (EN, p.50).

Portanto, o saber já suporia o Eu enquanto singularidade insubstituível ou vida individual. Todo saber do “aqui” já é saber para “mim” que “estou aqui”. “O saber se funda sobre a ipseidade, ele não a constitui” (EN, p.51).

Lévinas defende que:

A particularidade do eu – sua personalidade – não resume sua individuação pelo espaço e pelo tempo. Sua **individuação** aqui e agora só permite ao espaço e ao tempo tomar significação a partir do aqui e partir do agora. Ela situa e se situa ao mesmo tempo, sem reduzir-se ao saber de uma situação. Sua obra de individuação coincide com sua subjetividade de indivíduo. A **ipseidade** consiste nessa coincidência... Mas se [a] realidade conceitual esgotasse seu ser, o homem vivo não diferiria do homem morto. **A generalização é a morte**. Ela faz o eu entrar [na totalidade] e o dissolve na generalidade de sua obra. **A singularidade insubstituível do eu decorre de sua vida...** A totalidade, na medida que implica multiplicidade, não é instituída entre razões, mas entre seres substanciais, **capazes de manter relações (...)** A totalidade repousa sobre uma relação entre indivíduos, diferente da do respeito a uma razão. (EN, pp.50-2) – [grifos nossos]

A totalização do Eu só é possível eliminando sua individualidade. A representação equivale à uma de-sensibilização. Generalizar é desanimar o sujeito até matá-lo, mas onde a

morte revela o “intervalo” como vestígio da alteridade da vida que desaparece.

Para Lévinas, a totalidade e o saber pressupõe a individualidade enquanto sensibilidade implicada na moralidade. Uma relação entre seres individuais, uma pluralidade inter-humana, sustenta toda significação do Todo e toda destinação das Obras humanas. Que pode ser esta relação, visto que nenhum laço conceitual preexiste a esta multiplicidade?

A resposta para esta questão pressupõe uma “crítica da ontologia” como estância fundamental do sentido, bem como uma descrição mais pormenorizada dos modos de “ruptura da totalidade”.

2.4. A Resposta Individuante

2.4.1. Passividade como Responsividade

A sensibilidade é, para Lévinas, aquém de toda intencionalidade e de toda cognição, afetividade não-intencional ou passividade radical pela qual são possíveis tanto a separação do eu na fruição quanto a individuação deste na responsabilidade. A passividade é já responsividade corporal, portanto disposição relacional e abertura.

2.4.2. O Circuito de Ipseidade: iteração afetiva e recorrência responsiva

Do mesmo modo que Sartre caracteriza como *circuito de ipseidade*⁹⁴ o dinamismo da consciência como pura atividade nadificadora/criadora que na sua retroatividade sai do ego em recuo a um si que é ação pura em interminável recorrência a Si e sem fuga possível mas sem refúgio em si mesmo, há também em Lévinas um tipo de circuito de ipseidade muito peculiar.

Em Sartre, por exemplo, o Para-Si é o ser trans-fenomenal da consciência que é trans(a)parente a si e incapaz de ser retido na opacidade do objeto. Para Sartre, mesmo o ego é um polo objetivo e derivado, uma espécie de coagulação do ato momentaneamente congelado ao dobrar-se sobre si. Mas o que é interessante tanto em Sartre quanto em Lévinas é que a individualidade em sua gênese (ontológica ou ética) é irreduzível a um modelo egológico e objetivante (CALIN, LeES, p.14-6/61-73/214-16).

94 SARTRE, J.-P. “O Eu e o Circuito da Ipseidade”. In: *O Ser e o Nada*. RJ: Vozes, 1997, p.155-7.

Porém, contrariamente à Sartre, em Lévinas o campo de gênese da individualidade não é uma consciência ativa pura mas uma sensibilidade pura como passividade inassumível porém significante-individuante segundo uma *estrutura de responsividade*⁹⁵.

Lévinas várias vezes declara que a afetividade é a ipseidade do eu e o faz para demarcar o campo da individuação como sendo determinado pelo **modo de ser-afetado**. Este modo de ser afetado traz o duplo movimento de *transcendência* (tender-para o que afeta) e de *recorrência* (sentir-SE afetado por/como).

O *circuito de ipseidade* aqui seria originariamente um *circuito de responsividade* em que uma singularidade se inclina para o outro e se dobra sobre si na resposta apenas pra se reencontrar ao se perder nesta resposta mesma. Tal movimento elíptico da resposta precede e segue desconcertando toda objetivação possível.

Assim, a responsividade afetiva que produz o si precede a reflexividade que produz o ego. O ego intencional que visa objetos está sempre encarnado num corpo sensível que responde aos outros e, respondente, sente-se responsável.

2.4.3. Do Ego ao Si: eleição ética da ipseidade

A atestação de Si é uma espécie de recorrência da resposta que dá testemunho daquele DE QUEM e A QUEM responde. A *noção de eleição* – tipicamente levinasiana – equivale à individuação do eu numa intriga de responsabilidade em que o sujeito é acusado e exaltado em sua ipseidade.

Uma vez que para Lévinas a *afetividade é a ipseidade do eu*, então se trata de uma responsividade que traz consigo o despertar do Si para o Outro bem como a *recorrência* a Si na *transcendência* dessa resposta.

A *pulsão de evasão* que se traduz em resposta é a exaltação de uma afetividade que vai “além de si” e reencontra este além de si como *significação ética* de sua subjetividade. Em si mesma essa *afetividade não-intencional* possui a inscrição de um passado imemorial que funciona como **Vestígio** – isto é, signo de uma ausência.

É interessante perceber que este modo de assinalar o lapso de tempo ou a *diacronia* –

95 WALDENFELS, B. “L'Autre et L'Étranger”. In: RICOEUR, P. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995, p.327-44. “Response and Responsibility in Lévinas”. In: PEPPERZAK, A.T. *Ethics as First Philosophy*. NY/London: Routledge, 1995, 251pg, pp.39-52. “La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty”. In: *Kainós*, nº 2, 4/7/2007, 23pg. “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”. In: *Daimon*, nº 14, 1997, p.17-26.

alteridade temporal vivenciada como atraso ou surpresa, *retro-cendência e transcendência* – é também um *modo de significar*.

A afetividade não-intencional encontra o Rosto com uma resposta que é uma espécie de *intencionalidade afetiva* que Lévinas chama de Desejo Meta-Físico. Ela visa não “algo”, mas “alguém” – sua polarização e tensão individuante-significante se orienta para um QUEM que é em sua gênese uma alteridade radical.

Contudo essa *alteridade radical* – exterior – parece afetar no Vestígio de uma alteração irrecuperável que revela a própria *alteridade interna* do sujeito. Segundo Lévinas, é por essa criação enquanto seres sensíveis e vulneráveis e por nossa alteridade própria (carnalidade da diacronia) que o *outro encontra abertura* para se revelar e significar e é também por isso que essa *significação* está sempre entrelaçada como a própria *individuação* do sujeito. Por isso a terminologia que lança mão da noção de *eleição* tenta mostrar que a *eticização do sensível* nada mais é do que a redescoberta da significação do outro como estando na base da própria individuação do eu.

O campo fundamental da eleição ética condiciona e mesmo capacita todo reconhecimento moral de si e do outro. A consciência moral antes de ser uma apropriação objetiva da responsabilidade, uma aceitação do dever ou a compreensão de objetos valorativos é, na fenomenologia levinasiana, essa responsabilidade mesma enquanto *significação e individuação éticas* em sua emergência desde um *campo sensível alterológico*.

A **sensibilidade** seria o *campo genético da subjetividade* em sua singularidade e em sua moralidade. A eleição do Eu como sendo UM-pelo-OUTRO e “único” na atualização fática de uma significação ética que o exige singularmente mas lhe abre, na proximidade de outrem, o campo da linguagem que lhe permite comunicar o mundo sensível mediante signos que fluem como marcadores dentro do dinamismo inobjetivável da resposta.

A *eleição da subjetividade* se estabelece pela significação do Bem além do Ser trazida pela responsabilidade individuante. O Bem precederia a liberdade e à “investe orientando”, lhe dá sentido. O sujeito que sofre a eleição pelo Bem, a *sofre em sua carne* como sujeição radical à outrem na responsabilidade. A Eleição pelo bem *sentida como bondade no seio da responsabilidade* é uma acusação e uma “assignação” na demanda mesma que atinge o sujeito antes de toda deliberação possível e *o institui como resposta*.

A bondade do Bem que precede a liberdade e assinala à responsabilidade, ultrapassa a violência e o não-senso da passividade radical ao dar um sentido à liberdade que seja melhor

que perseverança egoísta no ser. A significação da liberdade é a própria *gênese ético-sensível* desta no seio da responsabilidade em que o Bem se torna polo de uma espécie de *intencionalidade transcendente*: o Desejo Meta-físico. A orientação afetiva que busca o inapreensível e é suscitada por esta inapreensibilidade mesma, eis a significação em que se estabelece a eleição (TeE, p.119-20).

Na passividade da *assinalação involuntária à responsabilidade*, o eu é acusado em sua particularidade intransferível ao acolher o apelo de outrem e responder incessantemente.

A linguagem ética da terminologia levinasiana indica e tenta exprimir uma situação que precede e excede tanto à ética quanto a ontologia: a *gênese sensível do indivíduo ligada à significação do Bem* ou a *afecção do sujeito pelo Infinito*. A escolha de termos como **criação e eleição** intenta mostrar que a intersecção entre a significação e a individuação na base de toda consciência possível só pode se dizer “em primeira pessoa” (TeE, p.121-2).

A *relação ética* se estabelece então como uma estranha *intriga afetiva* que precede a objetivação e na qual a identidade é atravessada pela alteridade e cuja ipseidade é dinamizada e redimensionada na responsabilidade. Dizer eu não é mais permanecer o Mesmo, mas é ser a expressão inalienável de uma *individuação que parte da diferenciação* ou da diferença. A ipseidade é a tensão dinâmica do processo incessante e irreversível de individuação que rompe com a lógica dos gêneros e da identificação. Irredutível à identidade, **a ipseidade é “minha própria” eleição pela sujeição**. Trata-se de um evento afetivo incessante, imediato, irreversível, dentro do qual o indivíduo permanece sempre incomparável e único (TeE, p.125-6).

É somente enquanto existente subjetivo singular que o Outro se recusa a fazer sistema comigo e é enquanto **singularidade** que “eu sou” um Outro para outrem e Um para mim mesmo.

A subjetividade é gerada na *singularidade incessante da ipseidade* que desfaz a obra do ser como identidade ontológica. A unicidade ou solidão da ipseidade se radicalizaria em “minha” *individuação na responsabilidade*. A radicalização extrema da assimetria do interpessoal implica que o sentido da relação é irreversível ao exigir cada sujeito em particular como “primeira pessoa”, como o “eis-me aqui” da acusação que o elege. Esta individuação desfaz a identidade substancial ou gera uma identificação de “pura eleição”, a qual atravessa o conceito de eu para “me assinalar eu” pela desmedida de outrem (TeE, p.124-5).

O *apelo do outro* precede a liberdade e tem lugar numa “ordem” - ou des-ordem, no

extra-ordinário – tendo uma *significação ética*. A libertação do *auto-concernimento ontológico* coincide com a *abertura ética* ao Rosto de outrem. Na imediaticidade e na anarquia da sensibilidade enquanto passividade acusativa, na *ipseidade exposta à hetero-afecção*, a transcendência adquire sentido concernindo a uma individualidade eticamente eleita. Para além de toda conceituação, o eu é assinalado pelo outro em seu Si (*soi*) profundo, no “mim” ou no “me” que ressoa no fundo de toda identidade respondendo com o “eis-me aqui!” para-o-outro (CIARAMELLI, LEDIU, p.87-90).

Na relação de responsabilidade eletiva a *unicidade do eu* primeiro adquire sentido em Si. O segredo desta subjetividade profunda – sua sensibilidade ou psiquismo – é a maneira de *resistência à totalização*. Contudo, a ipseidade que cumpre sua separação no gozo e na solidão satisfeita não consegue, por si só, resistir e significar na ruptura da totalidade. É essencial que ocorra a *experiência do outro* e se estabeleça uma *relação de transcendência* com aquilo que escapa ao conceito e permanece exterioridade mesmo concernindo a um eu. Nesta relação a *primazia da orientação* (outro) deve se ligar ao *ponto de partida* (eu) mediante a “separação ligante” e a “substituição na separação” em que se dá a **eleição ética** do si-mesmo (CIARAMELLI, LEDIU, p.88-91).

2.4.4. A Responsabilidade como Sentido da Individuação Ética

Construindo, progressivamente, uma espécie de filosofia da *heteronomia*, Lévinas procura desvendar como a alteridade de outrem significa para a subjetividade algo mais que o saber ou a representação de um *alter ego*.

Para tanto, elege a *responsabilidade* como “noção-eixo” tanto de sua fenomenologia da subjetividade quanto de sua teoria da alteridade. Ambas se enraízam numa análise rigorosa da *sensibilidade* e da *afetividade* sobre as quais se inscreverão tanto a individualidade do sujeito quanto o sentido da transcendência.

O conceito levinasiano de responsabilidade está ligado aos seguintes aspectos:

- i. Individuação;
- ii. Sensibilidade;
- iii. Sofrimento.

A orientação de suas análises tenta compreender a responsabilidade a partir da sensibilidade atingida e investida pelo “traumatismo da transcendência”, onde o “sofrimento” oferecerá um lastro afetivo que funcionará com índice dos limites e das condições da gênese da responsabilidade.

A responsabilidade é considerada um ponto central do pensamento levinasiano. Nosso autor promove uma profunda releitura dessa noção a partir da sensibilidade e do registro de heteronomia que ela comporta. Igualmente, ele parece vincular a responsabilidade à individuação do sujeito em um nível anterior à liberdade auto-instituída e à representação a si de um eu agente e envolto na auréola de sua autonomia racional.

Pelo contrário, é no *regime da afetividade* ou sob o *paradigma da sensibilidade* que Lévinas buscará a gênese da responsabilidade enquanto modo da “consciência moral” e da “constituição individual” do sujeito.

A subjetividade não será mais um pólo de atividade intencional ou o “lugar vazio” onde se desenrola um discurso anônimo: será pessoal e individuada enquanto responsiva e responsável.

Após a obra *Totalidade e Infinito* (1961), a transição da existência econômica - em que se põe um eu egoísta e separado – para a exterioridade infinita do Outro transcendente – irreduzível à interioridade – é efetuada pela responsabilidade. Através dela, a subjetividade vacilante da necessidade (satisfeita, mas recorrente) e da vontade mortal (que se depara com os limites de sua finitude e passividade) é transfigurada indo do âmbito fenomênico ao núcleo enigmático que constitui o subjetivo.

Tal evento “transfigurante” é de cunho discursivo, no sentido de “dis-curso”: resposta à transcendência cada vez mais exigente. Este acontecimento exige um indivíduo e promove a individuação mesma deste, ele se refere a um “Quem” antes de um “O Quê”.

Conforme Lévinas:

As coisas manifestam-se como respondendo a... pergunta: *quid?* [...] Mas a pergunta que interroga sobre a quiddidade faz-se a alguém. [...] Aquele a quem a pergunta é feita, *já se apresentou*, sem ser um conteúdo. Apresentou-se como *rostro*. O rosto não é uma modalidade da quiddidade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é a anterior a toda pergunta. O que é anterior a toda pergunta não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*, mas Desejo. O *quem* correlativo do Desejo, o *quem* ao qual a pergunta se faz é... tão fundamental... como a quiddidade... A pergunta *quem?* Visa um rosto. A noção de rosto difere de todo

conteúdo representado. [...] Visar um rosto é fazer a pergunta quem ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta... O rosto, expressão por excelência, formula a primeira palavra: o significante surge no topo do seu signo, como olhos que vos observam. [...] É apenas ao abordar outrem que me ajudo a mim mesmo. [...] O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. (TI, pp.159-60)

A noção de **Rosto** (*Visage*) à qual é correlativo um **Desejo** (*Désir*) é o modo pelo qual a transcendência se revela, ou se insinua, na *expressividade carnal da alteridade radical* de outrem. Lévinas irá distinguir de imediato a transcendência da objetividade, a *estrutura afetiva* radical da subjetividade enquanto hospitalidade da estrutura intencional objetivante de tipo noético-noemático.

A estrutura formal da “produção” da transcendência é a “Idéia do Infinito” em que o finito (o eu) tem uma idéia cujo ideado a excede infinitamente; o infinito se produz como subjetividade que acolhe um excesso (o outro) e em que esta adequação ou excesso significa positivamente. O modo não formal, ou afetivo, dessa transcendência ou *infinição* é o Desejo (TI, pp.36-9).

Na afetividade que se investe em Desejo pelo Outro, a intencionalidade afetiva do *Désir* é suscitada e exaltada pela presença da alteridade, num modo de *des-inter-essamento* ou de doação: bondade (TI, p.37).

O Desejo é maneira pela qual a subjetividade-hospitalidade responde à transcendência à medida que a acolhe, ou seja, para ele a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido – *intencionalidade afetiva* “transcendente” ou responsabilidade (p.21-3).

Certamente, uma inquietação precede e acompanha a significação do outro para o eu e enquanto um Eu. Lévinas irá avisar: “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível” (p.22).

Isto implicará duas coisas:

- i. que o eu seja suscetível de ser afetado pela alteridade;
- ii. que a alteridade permaneça irreduzível ao conhecimento - na “luz” - e mesmo assim signifique, enigmaticamente, para o eu.

O rosto de Outrem, segundo Lévinas, seria esta maneira de a alteridade destruir a cada instante a imagem plástica que ela deixa pelo fato mesmo de se exprimir. Abordar outrem no discurso é acolher a sua expressão na inadequação sentida como “ultrapassamento” da idéia

que se tem dele.

O face-a-face com o outro é uma relação ética que significa uma aproximação não-alérgica em que o acolhimento é também um ensinamento, em que a transitividade não-violenta do Desejo produz a *epifania* do rosto.

Ao acolhimento da alteridade é co-genético um ensinamento, uma orientação e uma inspiração. Isso só é possível porque a significação ética do rosto pertence ao campo do *imediato*, do anterior a toda mediação ou síntese. “O imediato é o frente a frente”, a interpelação, o imperativo da exigência de resposta (TI, pp.37-9).

O rosto é expressão viva, é expressão, isto é, ele “encarna” individualmente o sentido ético de sua aproximação ou proximidade. O rosto fala, manifesta-se trazendo ajuda a si próprio na tensão do discurso que o invoca; ele desconstrói a imagem que o tenta apreender, apresenta-se para além dela significando este “além”. “Apresentar-se, significando, é falar” (TI, p.53).

A significação ética do rosto, a produção do sentido enquanto e pela transcendência, é irreduzível à evidência. Lévinas assim coloca: “...rosto nu... Através da máscara penetram os olhos, a indisfarçável linguagem dos olhos. O olho não reluz, fala” (TI, p.53).

Além disso, numa passagem antiga, de *O Eu e a Totalidade* (1954), o autor diz: “O Eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. [...] A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca [...] outrem é invocado... como pessoa” (EN, pp.50/58).

Vemos aqui certa implicação entre segredo do eu e significação do outro na relação de alteridade que os une na invocação e na resposta.

Talvez seja necessário levar em conta que para que a resposta a Outrem se torne uma responsabilidade, para que o eu responda “de outrem” antes de responder “à outrem”, é preciso que a palavra não seja uma “jogada”, mas abertura de uma temporalização.

A própria *noção de urgência* permite perceber no presente uma *agudez/acuidade* que faz pressentir seu “transbordamento”. A urgência e agudeza se fazem sentir porque a responsabilidade reenvia a um passado imemorial e a um âmbito pré-temático irrepresentável. A *radicalidade* da urgência é, na retroatividade pré-teórica ou afetiva da resposta, marca de uma *passividade* irreduzível à atividade. A responsabilidade abre uma *temporalização diacrônica* a partir da passividade em que se inscreve o vestígio ou o intervalo de um passado imemorial (TeE, pp.86-7).

Tal *diacronia* escapa à ordem sincrônica do ser que correlaciona toda diferença no campo fenomênico de uma iluminação que apreende as “sombas” nos “jogos de luz”. Pela responsabilidade o eu se destaca ou se arranca da essência – da quiddidade – de modo a significar “outramente”.

A subjetividade na responsabilidade por outrem é a articulação da transcendência, a qual significa a passagem ao “outro que o ser”, isto é, a *interrupção ética da essência*. Ela não é nem a diferença de ser e não ser, nem a variação do ser de outro modo. Modalidade da transcendência, Lévinas chama a isto *outramente que ser*. Tal tropo indica a extraordinária acusação e eleição da subjetividade cuja significação não se esgotará no *conatus essendi* espinoziano ou na *sorge* heideggeriana. O fato de o humano passar do ser (ou inter-esse) ao *des-inter-esse* do outramente-que-ser, é precisamente o modo-evento da transcendência (TeE, pp.87-8).

Na voz de Lévinas, em *Ouamente que Ser* (1974):

De que modo, não obstante, ser e tempo entrariam em quebra para que aflore a subjetividade de sua essência no ponto de ruptura, o qual é, todavia, temporal, e de onde se passa mais-além do ser? [...] Mas se o tempo deve mostrar a ambigüidade do ser e do não ser, então convém pensar sua temporalização não como essência, mas como Dizer. A essência preenche o dito, a suspensão do Dizer; mas o Dizer, por seu poder de equívocação – isto é, pelo enigma cujo segredo retém – escapa ao *epos* da essência – que o engloba – e significa mais além, segundo uma significação que titubeia entre este além e o retorno do *epos* da essência. Seja equívoco ou enigma, aí está: o poder inalienável do Dizer e a modalidade da transcendência. A subjetividade é precisamente o nó e o desenlace... do ser e do outramente que ser. [...] [Isto ocorre na] responsabilidade pelo outro [que] é o lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade... [*Tradução e grifos nossos*] (OqS, pp.52-4)

A subjetividade responsável é o ponto de partida para se pensar o mais-além do ser. Responsabilidade que constitui a subjetividade e na qual se descobre o vestígio de uma afecção pelo Infinito (o Bem assinalado na alteridade radical de Outrem). Ele ordena ao rosto do próximo através do apelo ou da afecção do Eu (*Moi*) pelo Outro (*Autre*).

A relação de transcendência não é, contudo, uma experiência vivida e igualada na corrente dos vividos, mas é um traumatismo: perturbação da correlação e inversão do egoísmo. A *an-arquia* da subjetividade, imemorial e irrepresentável, se situa *aquém* de toda origem apreensível e vai *além* de todo fim antecipável.

A transcendência “concerne” ao eu sem entrar em correlação com ele, ou seja, sua significação irrecusável é acessível na responsabilidade por outrem, cuja convocação

imemorial e pessoal da subjetividade vai mais-além do ser.

A subjetividade se arranca ao ser na responsabilidade que a constitui. Mas o Outro não está simplesmente diante do Eu, mas ele se situa no coração do Mesmo que se inquieta pelo Outro. Haveria, portanto, uma “ligação imemorial” e uma “separação ligante” que são significadas pela responsabilidade onde, na passividade radical do sujeito, se mostra o vestígio do infinito, mas onde, também, os indivíduos mantêm sua individualidade (TeE, pp.89-90).

Diz Lévinas:

[...] responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a qual não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta (EeI, p.73)
 [...] responsabilidade como estrutura... fundamental da subjetividade... nó do subjetivo [...] A proximidade de outrem... se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele (p.87-9). [...] O laço com outrem só se aperta como responsabilidade. [...] Dizer: eis-me aqui... Dar... A encarnação da subjetividade garante sua espiritualidade... relação inter-humana... (p.89) [...] ...espírito do desinter- esse que anima a responsabilidade pelo outro homem. [...] ...ser responsável pelo outro... até a substituição por outrem... condição de refém... o ser que se desfaz de sua condição de ser: des-inter-esse... acontecimento da sua in-quietude... [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. [...] A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar... dignidade de único... identidade inalienável de sujeito...(EeI, pp.89-93)

Assim, a subjetividade – enquanto proximidade de Um pelo Outro – se individua na e pela responsabilidade prévia ao saber e ao compreender. Mas o que significa “sentir-SE” responsável?

Sobre o que assenta a significância da proximidade? Qual sua relação com a sensibilidade, a afetividade e a corporeidade do sujeito? Quais são os estágios da individuação?

2.5. Individuação na/desde a Sensibilidade: Felicidade e Responsabilidade

Faz-se necessário recordar, antes de prosseguirmos, que em *Totalidade e Infinito* (1961) o primeiro “princípio de individuação” é a felicidade da fruição que assegura a separação do eu ou a gênese de sua *ipseidade* a partir da auto-afecção sensível.

Como descreve o autor:

A **felicidade** não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade. [...] O

prazer... o próprio estremecimento do eu. [...] A **subjetividade tem sua origem** na independência e na soberania da fruição (TI, pp.98-99). [...] A **vida é afetividade** e sentimento. Viver é fruir da vida. [...] A felicidade é realização... porque a vida é felicidade é pessoal. A personalidade da pessoa, **ipseidade do eu** (pp.100-01). [...] A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade... retirada para si, uma involução... o estado afetivo... é uma exaltação vibrante em que o si mesmo se levanta... O eu é a própria contração do sentimento... O surgimento do si-mesmo a partir da fruição... exaltação do ente... sem conceito... A **individação pela felicidade**... unicidade do eu, o seu estatuto de indivíduo sem conceito... (pp.104-06). [...] A fruição, sensibilidade cuja essência ela desenvolve, produz-se... **sensibilidade** que é a maneira da fruição. [...] A sensibilidade é fruição.. separação do eu... (pp.118-22) [...] Na fruição, o eu apenas se cristaliza [...] A felicidade é um **princípio de individuação**, mas a individuação só se concebe a partir do interior, pela interioridade (TI, pp.128-31) – [Grifos nossos]

Percebe-se que em *Totalidade e Infinito* (1961) opera um registro pré-ético da sensibilidade em que o eu se individua a partir de sua vida unificada “auto-afetivamente” pela Felicidade. Não obstante, a individuação pela responsabilidade implica um aprofundamento desta análise do sensível abordando o subjetivo a partir de seu segredo – não só estético, mas ético.

Lévinas irá descobrir na e sob a sensibilidade da fruição uma orientação ética que o obriga a uma mudança de perspectiva sobre o sensível. Isto ocorrerá precisamente em *Outramente que ser* (1974). Aí a subjetividade se tecerá na “imediatividade” do sensível, em cuja particularidade do sentir – e do fruir – se produzirá uma abertura à exterioridade a partir de uma *passividade radical* (TeE, pp.90-1).

O pensador lituano opera – num processo de releitura da sensibilidade e radicalização da fenomenologia do sensível que remonta sobretudo à 1959 – uma redução fenomenológica ao “sensível puro” ou um resgate da sensibilidade pré-originária, isto é, irreduzível à objetivação e à intuição; isto se resolverá, também, numa espécie de fenomenologia da facticidade inter-humana fundada na corporeidade (LPh, pp.16-18/pp.25-41).

O rosto concerne à sensibilidade na medida que ela esteja “purificada” de sua função objetivante (TI, pp.167-72). Lévinas recusa a função transcendental de uma sensibilidade mesclada a uma atividade constituinte, isto é, de uma receptividade que reveste das funções do entendimento. Sem embargo, a sensibilidade se revela o lugar original ou o “campo genético” da subjetividade.

Essa abordagem dará ênfase à imediatividade do sensível, descobrindo uma passividade mais radical que a receptividade intuitiva, em cujo “campo” se mantém o psiquismo individual irreduzível do sujeito.

A fruição é solitária; sua felicidade ultrapassa o ser no gozo, mas esquece ou assimila a alteridade. É preciso que na autonomia da fruição se produza uma *heteronomia* que conduza a outro destino que a complacência animal em si (TI, pp.132-33).

A transcendência ética só é possível mediante um “pôr em questão” do egoísmo solitário, de uma “culpabilização” ou acusação da vida “inocente”. Isso exigirá, no seio do sensível, um “excesso significante” ou uma abertura da significação ética.

Logo, em *Outramente que ser* (1974) Lévinas se esforçará para compreender a imediateza do sensível desde o início em termos éticos, distinguindo-se do nível gnosiológico e atendo-se ao sentido da vulnerabilidade (e individualidade) carnal na proximidade do outro:

O individual enquanto conhecido está já de-sensibilizado e referido ao universal na intuição. Mas no que toca à significação própria do sensível, é algo que deve ser descrito em termos de gozo e ferida, que são, como veremos, os termos da proximidade. A proximidade, que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo... é... imediateza do sensível. [...] A significação dominante da sensibilidade, entrevista já na vulnerabilidade e que se mostrará na responsabilidade da proximidade em meio à sua inquietude e insônia, contém a motivação de sua função cognitiva. [...] A imediateza do sensível, que não se reduz à função gnosiológica assumida pela sensação, é exposição à ferida e ao gozo, é exposição à ferida no gozo; isto permite à ferida atingir a subjetividade do sujeito que se compraz em si mesmo e se põe a si próprio [...] Dor... desbordamento do sentido pelo não-sentido para que o sentido ultrapasse o não-sentido. [*tradução nossa*] (OqS, pp.119-21)

A sensibilidade seria, pois, o imediato do gozo e do traumatismo, aspecto grave e severo em sua significação pré-originária (ética). Significação irreduzível à generalidade do conceito pensável, ela individua o sujeito ao mesmo nível que a felicidade da fruição.

Teríamos, portanto, dois registros desse “sensível puro”:

- i. **Pré-ético** – fruição, Felicidade enquanto individuação auto-afetiva pela Vida, predomínio do afeto do Prazer;
- ii. **Ético** – vulnerabilidade, Proximidade-Substituição enquanto individuação hetero-afetiva pela Responsabilidade, predomínio do afeto da Dor que se investe em Expressão e Significação.

De fato, o registro dito “ético” incorpora e ressignifica o “pré-ético” mesmo que,

parece-nos, haja entre eles uma “tensão individuante” (pré e pró-ética) e uma “afetividade intermitente” (auto e hetero-afetiva).

As análises da subjetividade, enquanto vulnerabilidade, descubrem – na proximidade inter-humana – o “vestígio” da transcendência irreduzível à alteridade formal ou ao “amor da vida” (“consentimento agradável”, fruição).

Lévinas desencantará esta convivência frágil do eu corporal para com o mundo vivido sensivelmente; tal convivência esconde uma *vulnerabilidade* à qual corresponde a *possibilidade do sofrimento* (a duração como envelhecimento e iminência da morte no interior da vida, o esforço que se converte em fadiga e dor).

Para além da plenitude saborosa do mundo, busca-se aqui o sentido da passividade “inassumível” que aquela pressupõe (TeE, pp.91-3).

A *separação* se produz na corporeidade que não somente é condição da fruição, mas também suscetibilidade à *dor* e, como Lévinas dirá no nível da proximidade inter-humana, à *dar*. A subjetividade é a vulnerabilidade do sensível, que se torna, a partir da exposição ao outro, a significação do Um-para-o-Outro, *substituição* dentro da *separação*, corporeidade investida na proximidade pela obsessão da responsabilidade (OqS, pp.109).

A exposição ao outro, na sua corporeidade mesma como vulnerabilidade, sem poder desencarnar-se e, portanto, sem poder fugir da responsabilidade que se inscreve em sua carne. A imediatividade do sensível é a exposição a outrem, a proximidade do rosto.

A iminência da dor aponta na sensibilidade vivida como gozo, penetrando no coração do para-si da fruição, perturbando a complacência, provocando a inquietude. É sob os “modos da corporeidade” que se unem os traços da subjetividade enquanto sensibilidade e responsabilidade: i. Para-o-outro; ii. A seu pesar; iii. A partir de si.

Unicidade de responsável que, através da não-coincidência consigo mesmo, de sua inquietude, é recorrente a si no acusativo da resposta dada (OqS, pp.109-12).

A subjetividade é *apesar de si, para-o-outro*. Na solidão da fruição, pelo padecer e pelo sofrer, desponta a *significação ética* do sensível: vulnerabilidade na proximidade, exposição à *hetero-afecção* que se converte em *significação*.

A responsabilidade começa com a obsessão pelo outro que incorpora e re-significa a singularização do eu na fruição. A significação ética da responsabilidade seria o princípio de individuação absoluto porque o sujeito é responsável pelo outro na imediateza mesma de sua gênese enquanto “ser de carne e de sangue”, enquanto carne animada pela alteridade.

A responsabilidade que “me individua” é uma alteração radical de “minha” identidade auto-afetiva de modo a roçar as raias do não-sentido. O não-sentido da dor recebe seu sentido do fato de afetar o egoísmo e abrir a possibilidade de uma *hetero-afeção* e de uma *significação heteronômica*.

A sensibilidade garante o “segredo” do sujeito e sua separação da totalidade; mas ela se revela, também, na sua imediateza mesma como *proximidade e responsabilidade* por outrem.

O esforço que se converte em fadiga, a duração que é envelhecimento, indicam uma temporalidade irrecuperável ligada a uma passividade radical. A fruição que é concreção e singularização do eu em seu para-si é sempre, e irrevogavelmente, também a *iminência da dor*.

O sensível é, pois, a passividade do Um-pelo-Outro – a origem da significação – que se inscreve na vulnerabilidade como o para-o-outro da responsabilidade. A sensibilidade ética é, assim, condição da singularidade ética pela significação que porta na relação.

**CAP.3 - SENSIBILIDADE E TEMPORALIZAÇÃO:
DIACRONIA E SUBJETIVIDADE**

O tempo...ele é o sentir da sensação (DEHH, p.185)
Diacronia mais forte que todo sincronismo estrutural (p.194)
Esta impossibilidade ser em conjunção é o traço da *diacronia*
do um-pelo-outro: da *separação* em guisa de interioridade
e do para-o-outro em guisa de *responsabilidade* (AE, p.127)
E. LÉVINAS

3. SENSIBILIDADE E TEMPORALIZAÇÃO

A temporalidade é a **forma da subjetivação** enquanto acesso não-objetivante do eu a si mesmo no seio da vivência como gênese sensível e fluxo afetivo. O tempo é a forma da gênese egológica, mas contém em si uma **estrutura alterológica**.

A síntese passiva da temporalidade que reúne em si as fases da percepção conforme a unidade transcendental do campo auto-afetivo, está sempre aberta à hetero-afecção e esta abertura mesma revela uma estrutura de diferenciação que possibilita uma relação de alteridade. É no tempo e como tempo que se dá a gênese subjetiva, estando esta ligada a uma “experiência como alteridade” antes mesmo da alteridade como “experiência de outrem”.

Lévinas está muito atento a isto e expressa sua atenção à temporalização como um abordagem da relação entre o “tempo” e o “outro”, bem como a modalidade da “temporalidade enquanto alteridade”. Surge então as metáforas fenomenológicas da fecundidade, da paciência e da obsessão que vão se atar à noção de diacronia.

A diacronia será interpretada como estrutura e instituição da subjetividade em sua relação com o outro; ela é a própria significação temporal interna dessa “relação de alteridade” enquanto condicionando a individuação do sujeito.

3.1. O que é o tempo segundo Lévinas?

Lévinas se apropria das análises fenomenológicas da *temporalidade* seja como *estrutura da consciência* (Husserl) seja como *estrutura da existência* (Heidegger); não obstante, esta apropriação é crítica e vai procurar denunciar o primado da *sincronia* por trás da

totalidade, propondo, assim, um resgate da *diacronia* como modo temporal da alteridade e da relação com/na diferença. Na filosofia levinasiana o tempo teria a *estrutura da alteridade*.

É preciso perguntar se por trás do discurso universalizante, aquém das idealizações e tematizações, não há um sentido que difere daquele pretendido ou intuído na intencionalidade; se por trás da espontaneidade não há uma *passividade* ou uma defasagem temporal, um afastamento mínimo entre o que sente e o sentido, uma brecha por onde outra intriga que não o saber temático pode produzir significação. Não seria necessária uma diacronia para que se dê o *despertar e o desembriagamento* da consciência?

A consciência pressupõe este afastamento, esta distância. Enquanto vivência sensível anterior a objetivação ou tematização, ela já esboça uma *estrutura intencional*. Mesmo que aqui se trate, como dará a entender Husserl_ segundo Lévinas_, de uma *consciência pré-temática ou ante-predicativa*, em que a intencionalidade original do tempo (não-teorética) opera por retenções e protensões, no afastamento ou na defasagem que caracteriza o “fluxo de vivências” há uma reunião e uma *presentificação* que unifica as fases num “presente vivente”.

A consciência pressupõe uma *passividade sensível* e uma não-coincidência que é reunida numa “presença” segundo o modo originário de subjetivação que é o tempo. A retenção do idêntico no fluxo temporal condicionaria a cristalização do sensível vivido num polo ideal na ocasião mesma em que na passividade uma espontaneidade desperta e “pré-tende”. (LÉVINAS, 1998, DEHH: LeP⁹⁶, p.271-3)

A linguagem que tematiza e identifica ligando o ser ao aparecer é ela própria temporal; mas em sua temporalidade, a comunicação intervêm na enunciação e desvelamento do ser como pretensão à totalidade ou à universalidade da verdade, ao “vale para todos” em que cada “Um” é dissolvido no “Todo”.

Lévinas pergunta: a obra lógica esgota o essencial do discurso? O individual não significa em sua unicidade e em sua resistência à totalização? O discurso não seria expressão dessa resistência, da relação com o individual? O tempo não seria ele inquietude e paciência mais que síntese? A linguagem não se assenta na relação entre interlocutores singulares cuja responsividade e responsabilidade opera uma temporalidade diacrônica?

3.2. A Temporalidade e a Estrutura de Passividade

96 “Linguagem e Proximidade”. In: **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger**.

A noção de *síntese passiva* da afetividade por trás da *síntese ativa* da consciência traz a compreensão de que a *gênese da ipseidade* na *proto-impressão* inaugura uma subjetividade que não é apenas *presente vivo* mas já é marcada por um *passado imemorial*, isto é, afetada por uma *alteridade* antes de toda retenção ou memória.

A *síntese passiva* opera ao fundo de toda auto-identificação e de toda auto-diferenciação, sendo que o si (auto) “se identifica à medida que se diferencia”, unidade na diferença, individuação na temporalidade. Lévinas insiste, contudo, que há uma *afetividade* de fundo em contínua alteração, passividade anterior a toda síntese, a toda reunião ou apreensão no fluxo temporal.

Haveria uma *estrutura de passividade* que, desde a facticidade da corporeidade, seria viva como *temporalidade* absoluta. A *corporeidade* já manifestaria, na mortalidade e na responsividade/expressividade que porta, uma *alteridade-a-si*. Esta também operaria na temporalização como *diacronia*, isto é, como *irreversibilidade* do existir temporal bem como das relações que afetam o sujeito desde a *imemorialidade* de sua condição sensível exposta. Atraso, defasagem, intervalo, surpresa, tensão, paciência, fecundidade, notas de uma descrição diacrônica do tempo.

3.3. O Tempo como...

3.3.1. ...atraso...

A consciência não se constitui na plena posse de si mesma mas, ao contrário, desperta sempre num *atraso* ou num retardo com relação aos eventos que a constituem e às *condições de gênese* que a antecedem.

A *conscientização* dos conteúdos vividos e a atribuição de uma forma intencional a eles, o processo de sedimentação/retenção temporal pelo qual algo se *re-apresenta*, se assenta já na *temporalização* da vivência como fluxo afetivo ou densidade material dos vividos.

Assim, segundo a análise levinasiana, um dos primeiros momentos diacrônicos, se trata de uma diacronia mínima, é a ruptura da sincronia da consciência ao vivenciar o *atraso* e a *surpresa*, isto é, ao ser ver perplexa com um fundo inconsciente ou não-intencional/pré-temático no qual certas afecções precedem/burlam suas intenções. O “já passou” aquém da retenção e o “inesperado” para além da protensão, eis a temporalidade em um registro

desobjetivante e alterológico: *diacronia*.

3.3.2. ...intervalo...

A gênese da ipseidade se produz como *hipóstase*, no discurso levinasiano de *Da Existência ao Existente* (1947): produção de um existente como possibilidade de começo, na estância do *instante*, *intervalo no ser* de onde pode brotar uma temporalidade distinta do ritmo anônimo do “Há” (*il y a*). Mas o existente que rompe com existir anônimo, o faz a partir de uma *manutenção* de seu presente, ou seja, está acorrentado a si mesmo. Seria, portanto, necessária, uma temporalidade ainda mais radical, marcando uma *saída-de-si* sem retornar ao horror-insônia do impessoal.

Em 1947, Lévinas aponta o *Tempo* como aquilo que vem remediar o excesso do contato definitivo cumprido pelo instante, pois a *abertura ao futuro* da duração num plano distinto daquele do ser – mas sem destruir o ser – resolveria a claustrofobia psicótica e tediosa da solidão ontológica ameaçada pelo “Há”. A temporalidade seria a ordem do não-definitivo, abertura e renovação.

A subjetivação é atravessada pela temporalização na renovação dos instantes em que se dá a “ressurreição do eu”. O eu estaria atrelado a este dinamismo do tempo presente, como se fosse seu “fermento” (EE, p.103/106-10). Mas ao se tecer o nó da subjetividade surge simultaneamente a necessidade de desenlace deste nó, como se a exigência de recomeço no ser fosse uma exigência do não-definitivo.

A *individuação* do existente passa a ser dependente da *temporalização* pela qual ele pode se renovar (EE, p.111). Contudo, o existente solitário não pode se dar a alteridade necessária para a ruptura de seu claustro. Sua salvação deverá vir de alhures, através do impacto e da relação com uma *alteridade absoluta*. Surge então uma importante tese levinasiana: *o tempo é aberto pela relação com o outro*.

O tempo seria a subjetivação da relação inter-humana desenrolada num espaço assimétrico, isto é, seria a estrutura de animação da subjetividade por um movimento de transcendência ocasionado pelo outro e que se traduz como fecundidade (EE, p.111-4).

3.3.3 ...Fecundidade...

Em 1948, com a obra *o Tempo e o Outro*, Lévinas desenvolve a tese de que o tempo expressa uma relação com uma alteridade radical, sob a forma de uma diacronia como não-indiferença ao outro e como *modo da transcendência*. O tempo seria *inadequação e relação* com o que permanece inassimilável. Ele seria, ao invés de degradação da essência ou marcha para a morte, uma transcendência para o outro. A não-coincidência no instante imóvel é atingida e reforçada pela *relação assimétrica* com outrem.

O intervalo da assimetria moldaria a diacronia. Essa relação na separação e o sentido afetivo que a inadequação adquire irá definir a temporalização humana a partir de uma socialidade originária. Nesta perspectiva a **questão do tempo** é perpassada pela **questão da subjetividade**. O sujeito hipostático que domina o “há” retorna a si na solidão de sua imanência. Somente a ocasião da *relação ética* permitiria um “sentido para-além de si” como abertura do tempo, isto é, hospitalidade (acolher o outro) e fecundidade (gerar o outro em si, “ter um filho) – (TO, p.68-75)

3.3.4. ...Paciência

Em 1961, a temporalidade é interpretada não somente como *fecundidade*, mas como *paciência*. Esta se revelaria na mortalidade essencial da vontade que se descobre passividade, como vivência de uma vulnerabilidade fundamental que expõe tanto ao sofrimento quanto à presença carnal de outrem.

No “adiamento” da morte no interior da marcha que a ela conduz, “no suportar” da alteridade do real e de si, “surge tempo” para encontrar um sentido “apesar da morte”. Na fraqueza da vontade que se trai ao se exercer, abre-se o tempo como a futurição e o adiamento do momento de desfalecimento (TI, p.214-15).

Nesta suspensão do **ser-para-a-morte** abre-se o intervalo que pode ocasião de **ser-para-o-outro**. O tempo se mantém no não-definitivo, no “ainda não”, que deverá dizer “sim” ao outro. Mas isto só pode ocorrer no limite da *consciência* em que esta se converte em *paciência* – passividade do suportar – distanciamento dentro do empenhamento da mortalidade (TI, p.216-7).

O sentido da paciência – a significação de sua temporalização – só se produz enquanto expressividade e bondade, no fato de se *morrer por e para alguém* (TI, p.218).

Finalmente, em 1974, na obra *Autrement-qu'Être*, a noção de Diacronia irá integrar

paciência, expressão e significação como substituição pelo-outro. A temporalização (instituição sensível) está na base da significação (instituição simbólica), ou seja, a Diacronia condiciona o Dizer

3.4. A Diacronia e o Dizer

3.4.1. O Dizer e o Dito – Diacronia e Sincronia

Ao pensar a temporalização, Lévinas à conecta à significação, isto é, ao modo pelo qual a vivência temporal já é portadora ou da fonte ou do produto do sentido que a orienta. O tempo, paradoxalmente, condiciona e é condicionado pelo sentido. Sujeitos temporais e relacionais, somos afetados e alterados pelos encontros que tocam nossa existência finita.

Por conta disto, o lituano discrimina dois modelos temporais básicos. O primeiro é a *diacronia*, a qual ele associa à alteridade, à sensibilidade, ao infinito e ao Dizer. O segundo é a *sincronia*, que ele vincula à identidade, à representação, à totalidade e ao Dito. Haveria, no que toca ao tempo, uma tensão entre dispersão e reunião, diferenciação e identificação, abertura e fechamento, surpresa e previsão, etc, e cada modelo privilegiaria alguns desses pares. A diacronia servirá de suporte à ética. A sincronia servirá de base para a ontologia.

Lévinas irá destacar a importância da *temporalidade diacrônica* na sustentação da *significação ética* instalada nas subjetividades dado o encontro de singularidades ou o choque de alteridade. Precisamente por isso há uma implicação entre Diacronia e Dizer na defesa levinasiana de uma *subjetividade ética*, sobretudo em AE (1974).

3.4.2. A Instituição da subjetividade concreta – A Estrutura Interna da relação com o Rosto

A relação frontal com a alteridade é o **concernimento** do outro em que sua re-velação se dá ao modo de uma anti-imagem: ele auto-significa enquanto uma associação na infigurabilidade da vida interior expressa carnalmente no face-a-face. Se o Rosto é um “fenômeno” infigurável, há uma “*sensibilidade*” *particular* que acolhe este “fenômeno” (MURAKAMI, p.138).

Por volta dos anos 60, Lévinas começa a estudar a relação com o outro do ponto de

vista do sensível. Sua **Teoria da alteridade** passa a se orientar sob o **paradigma da sensibilidade**, sendo que esta já é abordada radicalmente como “purificada” de seus traços objetivantes. Lévinas passa a chamar a relação com o outro de **Proximidade** afirmando, com ênfase, que *a imediateza do sensível é o acontecimento de proximidade* irreduzível ao saber.

O lugar da *relação inter-humana* passa a ser o *campo do sensível* em que a *corporeidade* do sujeito articula um *evento ético*. Ao passo que o *Rosto é a anti-imagem* infigurável no limite da fenomenologia, a fruição e a vulnerabilidade são a sensibilidade irreduzível à percepção objetiva como intencionalidade ativa da consciência teórica (MURAKAMI, p.138-9).

Lévinas recomeça seus estudos sobre os textos de Husserl à partir de 1959. E é em 1963 que ele começa a reelaboração, do ponto de vista “fenomenológico”, de sua teoria da relação com o outro. É uma *fenomenologia do enigmático* ou daquilo que não aparece como coisa e que, portanto, inquieta ao “aparecer desaparecendo”. De 1959-65 há vários artigos sobre a sensibilidade (tempo, corpo, intersubjetividade); em 1963 surge o texto “O Vestígio do Outro” e em 1965, “Enigma e Fenômeno” (MURAKAMI, p.139).

A *diacronia* seria a “estrutura interna” ou a “forma (subjéctiva) transcendental” da relação com o outro. A irreduzível defasagem temporal (reflexo da *assimetria*) entre o outro e o eu (*moi*) se nomeia diacronia. Até o **Dizer** é portanto a *função da diacronia* na comunicação, onde a *expressão* da alteridade articula uma *significação* heterônoma (MURAKAMI, p.139).

Pode-se dizer que a diacronia é uma noção apresentada em 1965, sendo desenvolvida de modo aprofundado à partir de 1971, culminando em *Outramente-que-ser* de 1974. Podemos afirmar que a diacronia é a noção-chave da fenomenologia levinasiana do sensível como campo de gênese alterológica da subjetividade individual e da intersubjetividade (MURAKAMI, 139-40).

Conforme Lévinas em 1965:

...o vestígio de um mais-além que traz um tempo diferente daquele onde os debordamentos do presente refluem à esse presente através da memória e da esperança. [Descrever-se-à] um tempo cujos momentos já não assemelham ao presente, como ao seu fim ou à sua origem? Daí uma diacronia que enlouquece o sujeito, mas que canaliza a transcendência. (DEHH, p.249)

Trata-se justamente da diacronia como estrutura de diferenciação inerente ao subjéctivo

mas que possibilita e é reforçada pela relação com o outro. O face-a-face é uma situação obsessiva e inquietante que perturba o presente da consciência temática e faz remeter ao fundo pré-temático de uma *temporalidade afetiva alterológica* que precede e por isso mesmo “canaliza a transcendência”.

Conforme Murakami, como esta defasagem temporal irreduzível, impossibilidade de sincronização, é justamente a “diacronia que faz funcionar toda a *fenomenologia da anti-imagem*, e a relação de alteridade em geral [pois ela é] a *estrutura transcendental da relação com o Rosto*” (p.140).

Em si mesma a diacronia é uma noção formal e vazia, se nós deixarmos fora de circuito a conotação ética. Contudo, na relação com o outro, ela se apresenta como algo concreto e mesmo forte. Concretamente, ela se dá como a *inapreensibilidade e infigurabilidade* do **Rosto**. Este é infigurável porque há uma irreduzível defasagem temporal borrando sua imagem plástica por operar numa afetividade que precede a imaginação (MURAKAMI, p.140). Re-vela-se: janelas dentro de janelas se aproximando mais e mais.

A diacronia seria de início a *estrutura da relação* fenomenológica (logo, *leiblich*/carne-vivencial) ao outro, e em seguida aquela *da própria subjetividade* (MURAKAMI, p.140).

Temos que ter em conta que ela não concerne ao outro enquanto tal, pelo que é bom lembrar que Lévinas nunca diz que o outro é diacronia, mas sim que *a subjetividade é a diacronia*. Além disso, a diacronia é a modalidade temporal do outramente-que-ser como “dobra” de significação meta-fenomenológica e trans-ontológica no seio da vivência da subjetividade concernida pela alteridade:

É preciso, portanto, que a **temporalização** do tempo *signifique o mais além* do ser e do não-ser, do mesmo modo que significa o ser e o nada, a vida e a morte; é preciso que *signifique uma diferença* com relação ao par de ser e nada (OS, p.52, AE, p.22). É necessário que na temporalização recuperável [da essência], ...se assinale um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, uma *diacronia transcendente* (OS, p.53, AE, p.23) [Tradução e grifos nossos]

Essa temporalidade comporta um elemento de *passividade* e de *irreversibilidade* que se traduz levinasianamente na vivência temporal hetero-modal da **paciência** cuja expressão é tipicamente carnal.

A defasagem irrecuperável e a passagem inegável do tempo produzem um desgaste corporal vivido como dor, esta reveladora de uma passividade mas canalizadora de uma

resposta transcendente.

É neste esquema diacrônico que se configura a subjetividade do eu responsável:

A subjetividade do sujeito, é a vulnerabilidade, isto é, *exposição à afecção*, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, diacronia inassimilável da paciência, ex-posição sempre a se expor, *exposição à exprimir* e, assim, à **Dizer**, e assim à **Dar** (AE, p.85) ... A passividade própria da **paciência** – mais passiva que toda passividade correlativa do voluntário – significa na <<síntese passiva>> de sua temporalidade (...) A temporalização como lapso – a perda do tempo [e a busca baldada mas incessante pelo tempo perdido] – o tempo se passa. Esta síntese que pacientemente se faz – chamada com profundidade, passiva – é envelhecimento (...) É como senescência irrecuperável pela memória, que o tempo – tempo perdido sem retorno – **é diacronia e me concerne**. (...) Essa diacronia do tempo... ela é disjunção da identidade onde o idêntico não reúne pois o mesmo: não-síntese, lassidão (...) A identidade do mesmo “eu” *vem aí a ele, apesar de si*, de fora, como uma eleição ou como inspiração, em guisa de unicidade de assigned. **O sujeito é pelo outro**; seu ser se vai para o outro; *seu ser desaba em significação*. A subjetividade no envelhecimento é única.... (AE, p.88) ...a temporalidade do tempo como obsessão... É sob as espécies do ser do ente enquanto **temporalidade diacrônica** do envelhecimento, que *se produz apesar do eu, a resposta a um apelo*, direto como um golpe traumatizante... *resposta respondente... a um apelo absolutamente heterônimo* (AE, p.89-90) [Tradução e grifos nossos]

As características ou modalidades da temporalidade diacrônica seriam a **senescência** enquanto aumento contínuo da vulnerabilidade da carne, a **paciência** enquanto o modo passivo de suportar a alteridade e, por fim, a **obsessão** como o pelo-outro da proximidade crescente do apelo insistente de cada outro adventício.

O Rosto enquanto *auto-significação da alteridade* se revelando e como instauração da *significação interna da responsabilidade* suscitada é a modalidade de um evento incessante e sempre pesante. O **Rosto** designa a facticidade de outrem enquanto significada na responsabilidade que ele suscita. A **Diacronia** e o **Dizer** designam “minha” própria concretude estrutural, a facticidade da subjetividade concreta enquanto carne responsável ou sensibilidade eticizada (MURAKAMI, p.140).

A *proximidade abre a dia-cronia* onde a diferença é o “passado não recuperável”, o “futuro inimaginável”, o **irrepresentável** do próximo frente ao qual eu sou em atraso. Esta expressão “eu sou em atraso” - significa tanto a diacronia como lapso irrecuperável quanto a subjetividade desperta e estruturada por ele (MURAKAMI, pp.140-2. AE, p.131/138/142).

A proximidade – relação transcendental e carnal ao outro – é o desarranjo do fenômeno e a entrada na diacronia. Nela, porque o *Leib* (carne sensivelmente acessível na auto-afecção, campo de unidade hiperestésica individuada) do *outro é irrepresentável* ou

infigurável, o eu (o “mim”) não partilha jamais seu “presente vivo” com outrem; os “tempos imanes” não se contaminam, nem se sincronizam, mas “afetam” um ao outro como diferença irreduzível. A *relação de alteridade possui um horizonte transcendental de temporalidade* cujos “passado” e “futuro” concernentes afetam o “presente” de modo radical. Esse desacordo ou defasagem temporal entre o eu e o outro, irreduzível diacronia, é a modalidade da proximidade (MURAKAMI, p.140-1).

A “defasagem temporal” entre o *Leib* próprio e o alheio que traduz, no “espaço intersubjetivo”, a **assimetria** implica, no “tempo subjetivo” ou na subjetividade como tempo”, a **diacronia** (MURAKAMI, p.141-3).

Desfazendo a essência, escapando ao gênero, o outro enquanto próximo em seu “advento originário”, *me concerne* originariamente numa “contingência excluindo o a priori”, isto é, numa *facticidade que condiciona sua gênese transcendental* mantendo-se “aquém da origem” ou como “pré-originário”. O próximo concerne por sua *singularidade exclusiva* (AE, p.137-8).

Portanto, a concernência ao outro se assenta na vinculação afetiva com sua singularidade exclusiva inaparente (MURAKAMI, p.141).

A diacronia seria a *estrutura transcendental* – logo, *condição de possibilidade* – para o reencontro com uma “contingência excluindo o a priori” (a *facticidade do outro-aí*) sem reduzir sua novidade e sua radicalidade (MURAKAMI, p.141).

A relação inter-humana empírica suporia esta estrutura transcendental da *relação de alteridade* (a diacronia e o outro-no-mesmo) como o que possibilita o reencontro com o outro em sua alteridade radical. Assim sendo, , todo reencontro deve ser a cada vez absolutamente novo (pois as facticidades do outro e a minha são sempre singulares e contingentes), numa *reocorrência in-finita da respons-abilidade* que esse re-encontro suscita. A estrutura da proximidade é a *transpassibilidade ao outro* homem como *advento traspassível* (MURAKAMI, p.142).

O que chamamos *transpassibilidade* é a *estrutura da afecção traspassível* em que a assimetria e a diacronia se implicam mutuamente e se condicionam.

A transpassibilidade é dupla, relacionando-se com o anônimo ou com o individual. A abertura ao *apeiron* (ao *il ya*, “há” indeterminado) é uma transpassibilidade redutível isto é, diástase primária ou diacronia mínima sincronizável. Ao passo que *a proximidade com o outro é uma transpassibilidade irreduzível e diacrônica*. “O sujeito é a *relação leiblich* ao

outro” (MURAKAMI, p.142) e a “subjetividade é a diacronia” (p.143).

E ainda há que se distinguir a *diástase* como modo da alteração ou do desgaste da hipóstase da *diacronia* como estruturação da subjetividade enquanto não-indiferença a partir da diferença interna se associando com a diferença de outrem. Por não se situar num horizonte sincronizável e por perturbar toda localização em que a pergunta “onde?” reclama um “quando?” que se torna presentificação, a diacronia revela a constituição alterológica da subjetividade. Ao passo que a sensibilidade transcendental enquanto hiperestesia é o suporte não-local e não-objetivante de todo sentir possível, ela se estabelece segundo um esquema holístico e u-tópico.

O *holos do sentir* é a carne senciente onde a sensação está difusivamente em todas as partes e em parte alguma; o campo do sentir é uma totalidade, mas que se assenta sobre uma espécie de ilocalidade. O *u-topos do sentir*, sua não-localidade, é o próprio *estatuto arquitetônico* da subjetividade cuja forma é *o outro-no-mesmo*, ou seja, em que a *hetero-afecção atravessa a auto-afecção* deixando a ferida aberta de uma não-síntese espaço-temporal. A assimetria suscita em parte e se liga à diacronia pela própria “ilocalidade” do sentir. O sentir é um suporte não-local em que a **carnalidade da temporalidade** se revela como responsabilidade na paciência (MURAKAMI, p.142-5)

3.4.3. A Diacronia como Subjetividade – O Estatuto do Não-lugar e o Enigma do Pré-Originário

Lévinas identifica a *relação carnal* com o outro à própria *estrutura da subjetividade*. O sujeito é a relação carnal ao outro. Este (o sujeito) não é no tempo, mas é a *temporalização* mesma; ele é simultaneamente a *relação* e o *termo relacional*. Destarte, a subjetividade é diacronia: está sempre implicada numa relação de alteridade e esta relação com o outro a constitui (MURAKAMI, p.142-3).

Há dois **níveis de diacronia**:

- a) *pura*- irredutibilidade do *Leib* de outrem, *diferenciação como estrutura fenomenológica* pré-cultural;
- b) *funcional* – instituída como sujeito enquanto *suporte transcendental da experiência* do mundo e já portando um modo “simbólico”. Entre a diacronia pura (estrutura fenomenológica da *carne alterológica*) e a diacronia funcional (*instituição simbólica do*

sujeito como Dizer) há uma transposição arquitetônica.

A diacronia é irreduzível ao sujeito, mas a instituição do sujeito é correlativa ao modo diacrônico, estruturada como diacronia. “A subjetividade se institui sobre a base da diacronia” (MURAKAMI, p.143)

A relação carnal com o outro se dá ao nível da afetividade não-intencional da sensibilidade pura cujo estatuto transcendental é a hiperestesia. Há que se distinguir o *Leib* enquanto carne transcendental, ou campo hiperestésico, do *Leibkörper* enquanto corpo sujeito-objeto em sua oscilação ambígua entre subjetivação e objetivação. Do mesmo modo que a instituição o *Leibkörper* (corpo sujeito-objeto) e do *Leibbild* (corpo-imagem) supõe a dimensão do Leib, assim também a instituição da subjetividade supõe a diacronia (a *relação leiblich* do eu ao outro) como estrutura interna (MURAKAMI, p.143).

A modalidade fundamental da sensibilidade, ao lado da temporalidade, é a carnalidade enquanto *leiblichkeit*: corporeidade viva, carne transcendental, campo sensível originário. Antes do corpo imaginado e do corpo objetivado, há experiência corpórea como campo do sentir-SE que se entrelaça com o sentir o OUTRO.

Como já foi apontado, a diacronia não é a diástase, isto é, elas são bem distintas. Enquanto a diástase primária é a *auto-diferenciação* do <<presente vivo>>, a diacronia é a *diferenciação perpétua* sem síntese identificante. Ao passo que a **diástase** ocorre em relação a uma *hipóstase* e constitui originariamente a fase da “presença”, a *subjetividade estruturada como diacronia* é a relação ao outro infigurável que jamais aparece no presente.

A *diacronia* é a *relação ao não-presente* absoluto, destacamento não-sincronizável, fuga perpétua (topológica ou arquitetônica) em direção a uma dimensão não-fenomênica. Portanto, a *instituição simbólica da subjetividade* não existe no campo dos fenômenos (perceptivos); ela é “irreal” e “u-tópica” no sentido de escapar à objetivação inevitável que vem na esteira de uma presentificação (MURAKAMI, p.144).

A subjetividade é “ilocalizável” ou “não-local”. Ruptura fenomênica por um excesso enigmático, ela configura-se como um *não-lugar* (*u-topos*). Levinasianamente, na chave de leitura de Murakami, o “não-lugar” é o *campo arquitetônico* onde emerge a subjetividade. A passividade é a modalidade da subjetividade que não aparece no ato intencional (MURAKAMI, p.144).

Essas duas noções, *não-lugar* e *passividade pura*, implica um “fora” do campo fenomênico e suas temporalização e espacialização. A diacronia se liga ao não-lugar da

subjetividade, *entre-tempo* ou *contra-tempo* aquém do ser e do nada tematizáveis na ontologia (MURAKAMI, p.144-45).

Conforme Lévinas:

Mas se *o tempo deve mostrar a ambigüidade do ser e o outramente-que-ser*, então convém pensar sua **temporalização** não como essência, senão **como Dizer** (...) O Dizer por seu poder de equivocação – isto é, pelo enigma cujo segredo detém – escapa ao epós da essência... equívoco ou enigma – aí está o pode inalienável do Dizer e a *modalidade da transcendência*. A subjetividade é precisamente *o núcleo e a desnucleação: o nó e o desenlace* da essência e do outro da essência (OqS, p.53, AE, p.23) ... A responsabilidade para com o outro é o lugar em que se coloca o *não-lugar da subjetividade*... (OqS, p.54, AE, p.24)

Aquém da consciência reflexiva e tematizante que se toma por origem de si mesma, a **diacronia do pré-originário** é irrecuperável pela memória ou pela história, é irrepresentável. Mas para Lévinas é possível “liberar o sentido” de outras intrigas de tempo que aquelas sincronizáveis numa representação. Há uma “origem prévia” ao começo dos presentes onde estes bebem sua *condição* e tem seu *limite*.

Na relação com o pré-originário está incluído o acontecimento da responsabilidade anárquica, anterior ao assumir da liberdade que toma a si própria como princípio e dadora de princípios. A *condição-limite* da consciência estaria precisamente na **an-arquia** da sensibilidade que se torna responsabilidade e só então intencionalidade.

A diacronia é interpretada, por Lévinas, em chave ética. A ética significa então o reviramento da subjetividade transcendental em uma passividade inassumível, precedendo a liberdade e a intencionalidade, que individua uma responsabilidade anárquica. Desde uma sensibilidade pura, a responsabilidade pré-originária é o “princípio de individuação” da subjetividade. Exacerbação da afetividade por um sentido heterônomo que se estabelece às bordas do não-sentido, o Rosto significa na obsessão incontornável em que eu “me individuo único”. A *heteronomia* da subjetividade não é uma alienação, mas liberação: saída do tédio da solidão, fuga da anonimização pelo “há” ou pelo “sistema”, ruptura da totalidade (CIARAMELLI, TeE, p.118-20)

A *diacronia simbólica da instituição ética* implica que o “instituinte” seja apenas uma função, sem substância. O *infinito* “funciona” na descrição da ética como “significação inter-humana”. Enquanto possuidor de uma “instituição secundária”, o homem suporia portanto seu *instituinte simbólico* enquanto “criador”. Consequentemente, o *instituinte* precede logicamente a *instituição* que ele funda (MURAKAMI, p. 180).

O vestígio de um passado imemorial no rosto não é a ausência provisória de um ainda-não revelado, mas a *an-arquia*⁹⁷ jamais presentificada e que é o infinito que “comanda” no Rosto do outro. O infinito, jamais sincronizado, “é” sempre na diacronia simbólica: para além do ser e do não-ser há um *outramente-que-ser* situado na diacronia e reconhecido como o Bem absolutamente desejável. O *extra-ordinário do in-finito* diacrônico não é a extrapolação do finito como sombra entrevista no limite da finitude. Podemos dizer que sua modalidade é o salto/recuo em relação aos fenômenos; ele é recusa da conjunção, não-sincronizável (MURAKAMI, p.180-1).

Há uma *diacronia simbólica* entre o infinito (enigma) e o fenômeno, entre o outramente-que-ser e o ser, a qual é uma “deformação coerente” da *diacronia fenomenológica*. O “Bem além do Ser” é diacronicamente a diferença insuperável entre o Bem e o eu. O vestígio do infinito é a modalidade do “reencontro” entre o enigma e o fenômeno.

Devido a diacronia constitutiva deste, o **vestígio** – que “mediatiza” enigma e fenômeno – é também uma modalidade da diacronia em que opera uma *lógica da ambigüidade* como “desencontro no seio do contato”. Tal *in-finição* e *trans-aparição* descreve um movimento de desobjetivação e desontologização. Neste movimento Lévinas reencontra a *norma genética* da subjetividade como estando ligada a uma *heteronomia* que se inscreve no *campo da sensibilidade* originária. Contudo, haveria a possibilidade de, anacronicamente, reencontrar a ordem na obsessão/obediência e de receber a “ordem” como que à partir de si-mesmo onde o **Infinito** “se passa” - como na metáfora da “inscrição da lei” na consciência – conciliando (mesmo que reste uma ambivalência, já que a diacronia como significação é “no presente” uma ambigüidade) a autonomia e a heteronomia. A diferença diria respeito ao “(não-)lugar” onde “se encarna” o *instituinte simbólico* (MURAKAMI, p.180-2)

3.4.4. *Outro-no-Mesmo: a forma temporal da subjetividade*

Se a subjetividade é instituída sobre a base de sua relação ao outro, resulta que ela pode ser definida como **outro-no-mesmo**. Arrancamento a si no seio de sua unidade, *não-coincidência absoluta*, esta diacronia significa que a subjetividade é estruturada como outro-no-mesmo.

97 CIARAMELLI, F. “The Riddle of Pre-original”. In: PEPPERZA, A.T. *Ethics as First Philosophy*. N.Y./LON: Routledge, 1995, p.87-94.

A diacronia não é a subjetividade ela mesma, mas sua estrutura. A instituição simbólica da subjetividade se dá como *consciência não-intencional* (afetividade pura e responsabilidade). O *outro-no-mesmo é inquietude*, ruptura da “imanência transcendental” por uma transcendência que a “atravessa” constitutivamente. É a exposição ao outro como *ênfase da afetividade se convertendo em expressão: responsabilidade* (MURAKAMI, p.145)

O sujeito é, ao mesmo tempo, a *instituição simbólica* sobre a base da relação fenomenológica ao outro (irredutível à aparição das coisas) e a *instituição funcional* como “pólo” que “suporta a experiência” do mundo. Nos dois casos se trata de um *campo não-intencional* (MURAKAMI, p.145).

O outro-no-mesmo não é dialógico, pois não se trata da representação ou apresentação de um “tu”. Pelo contrário, trata-se de inquietude que se instaura “estruturalmente” no seio do Mesmo “afetado” pelo Outro (MURAKAMI, LPh, p.145-6).

O outro-no-mesmo não equivale, portanto, ao diálogo empírico, mas constitui sua *condição arquetônica*. É porque a subjetividade se institui sobre a base da *relação transcendental de alteridade* (diacronia) que o diálogo com o outro se torna, assim, possível. A subjetividade seria algo “transcendental” ou quase-transcendental, pois sua estrutura precede toda experiência “empírica” de outrem; ela funciona a despeito de nossa vontade em cada relação empírica com outrem, pois é anterior à “comunidade” e à “co-naturalidade”.

A subjetividade não é a consciência; seu caráter transcendental é composto pela *passividade pura* e pela *síntese passiva* ligadas à sua instituição. O outro-no-mesmo, além de inquietude, é *inspiração: sensibilidade como exposição diacrônica* ao outro, sensibilidade “animada” pela responsabilidade, *Leib* individual sempre “implicado” num relação de alteridade. Assim, o outro-no-mesmo é a “maneira” da ex-posição do “meu” *Leib* à um outro *Leib* exposto ao outro. A instituição da subjetividade está estreitamente ligada ao *Leib* (MURAKAMI, p.146-7)

Lévinas utiliza “tropos”⁹⁸ linguísticos ligados à fenômenos corporais tais como a maternidade e a respiração: “gestar o outro em mim”, “subjetividade inspirada pelo infinito”, etc. A **diacronia** seria como que uma *inspiração* que se exalta em *expressão, exposição* que se expõe como Dizer, *outro-no-mesmo* que se traduz em si-mesmo-para-o-outro, modo da carne animada por responsabilidades infinitas. “Psiquismo como corpo maternal”, fecundado pela

98 Crescendos semânticos, maneira, modo, feitio. “Torção categorial da linguagem” para conter, no limite do exprimível, um excesso significante. A própria direção da *deformação*, o modo e o ângulo do “entortamento da pá” que escava o sentido, revela já a *orientação* da *tensão* com a qual a linguagem tenta se medir.

alteridade, grávido de sentido. O “corpo maternal” é a metáfora do **Leib** (ou da sensibilidade transcendental) *transpassível* a um outro Leib (MURAKAMI, p.146-7).

Assim, aquém do Ego como consciência tematizante, a Ipseidade seria a subjetividade sendo instituída ao nível da *diacronia*. Esta temporalização conectaria individuação e significação a partir da sensibilidade, na *tensão*, no seio da subjetividade, entre *para-si* e *para-o-outro*, contra todo fechamento ou conjunção ou imobilização.

**CAP.4 - SENSIBILIDADE E SIGNIFICAÇÃO:
SUBJETIVIDADE ÉTICA E DIZER SINGULARIZANTE**

A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito (DEHH, p.144)
A intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento
e da revelação no enigma, é ética (DEHH, p.262)

A subjetividade de carne e de sangue na matéria...é significância pré-originária
doadora de todo sentido porque é doadora (AE, p.126)
[A] significação é sensibilidade... na proximidade (AE, p.110-11)
A significação – o um-pelo-outro – não tem sentido
a não ser entre entes de carne e de sangue (AE, p.119)
O Si é Sub-Jectum: ele suporta o peso do universo
– responsável por tudo (AE, p.183)

–
E. LÉVINAS

4. SENSIBILIDADE E SIGNIFICAÇÃO

Como temos insistido dentro de nossa chave de leitura levinasiana a sensibilidade seria o *campo genético* da significação e da individuação éticas. Tal gênese ligada ao sensível lidaria diretamente com os temas do corpo e do tempo enquanto modalidades afetivas da passividade e da responsividade.

A sensibilidade é reencontrada a partir de uma crítica da representação, isto é, purificada dos modelos objetivantes a partir da busca dos acessos pré-teóricos aos sentidos emergentes passíveis de serem descritos segundo os “com” e os “para” de seu aparecer. Desta maneira a assim chamada *sensibilidade pura* vai ser descrita segundo dois registros: Fruição e Vulnerabilidade.

O primeiro é de cunho pré-ético e cuja significação é o **Para-SI da Felicidade** enquanto singularização auto-afetiva na exaltação e na contração do gozo. O segundo é pró-ético e sua significação se mostra na hetero-afecção da **Proximidade como o Para-o-Outro** da obsessão de uma responsividade que traz consigo uma exigência infinita.

A significação seria, antes da intencionalidade objetivante, a *função de orientação e de estruturação* subjetiva segundo os modos de afecção a Si e pelo Outro. Assim, a **Felicidade** seria o “sentido” da Fruição do mesmo modo que a **Proximidade** seria o “sentido” da Vulnerabilidade. A significação ética da sensibilidade seria a Proximidade do Mesmo e do Outro ao modo da Responsabilidade de Um-para-o-Outro.

Mas eis que Lévinas acrescenta que a significação da responsabilidade é a **Substituição enquanto o UM-pelo-OUTRO** no seio da subjetividade condicionada a responder devido à sua própria constituição sensível.

Surge aqui uma noção central no pensamento levinasiano, a *Substituição*. Poderíamos chamá-la de “significação da individuação ética” ou a “significância da significação” uma vez que ela funciona como o *Dizer* ao fundo de todo dito possível, isto é, ela condiciona a expressividade corporal que funciona eticamente como signo-motor de toda doação de signos. A Linguagem nasceria da Proximidade entre seres singulares que se descobrem sendo UM-pelos-outros.

O pensamento levinasiano é cheio de nuances e estas são marcadores das ambiguidades inerentes ao próprio fenômeno de borda que ele quer descrever: a *gênese da ipseidade ligada à significação da alteridade*. É neste ponto que sua **Teoria da Subjetividade** se liga à sua **Teoria da Alteridade** mediante uma radicalizada **Fenomenologia do Sensível**.

A fidelidade fenomenológica ao aparecer da alteridade implica tentar descrever o “fenômeno do enigma” em que o ser-outro se insinua sem nunca se dar completamente e é nesta “insinuação” que se revela sua significação para a consciência. Mas se o outro afeta a quem de sua objetivação possível é porque ele atinge uma afetividade que não segue o modelo intuitivo e cognitivo. É neste mesmo nível de afetividade que se deverá buscar a gênese da subjetividade capaz de acolher a alteridade e para a qual o outro “significa” eticamente.

A intuição levinasiana aponta para uma *individualidade irreductível ligada constitutivamente ao evento de sentido*. Individuação e significação estariam radicalmente implicadas. O gesto levinasiano fundamental parece assim acompanhar o seguinte eixo: SUBJETIVIDADE-SENSIBILIDADE-ALTERIDADE.

Todavia este eixo é a chave teórica no qual a individuação e a temporalização alterológicas revelam “como” significam. Falar em significação acederá então a uma descrição da afetividade e da *intencionalidade ética* que nela se instala.

4.1. A Consciência Moral: a vida desperta como racionalidade ética (sentido e responsabilidade)

4.1.1. Razão Sensível e significação como sentimento

Em *A Ruína da Representação*⁹⁹, o autor dá ênfase ao “resgate fenomenológico da sensibilidade” e à “crítica da representação” propiciados pela fenomenologia; reabilitação e crítica que se confirmariam na ultrapassagem da intencionalidade objetivante por experiências e situações esquecidas, mas que a precedem e fundamentam (LÉVINAS, DEHH, RR, p.153-160). Portanto, estaria aberta a possibilidade de “intenções não-objetivantes” e de uma <<significação como ultrapassamento>>.

Num escrito contemporâneo à *RR* (1959), intitulado *Intencionalidade e Metafísica*, Lévinas acentua o “ímpeto de transcendência do seio da imanência” confirmado na própria definição husserliana da intencionalidade: “transcendência da imanência” (IeM, p.165-6). Entretanto tal transcendência se produziria fora ou aquém da objetivação, precisamente, na *intencionalidade original da encarnação* (p.167)_ “intencionalidade transcendental” em que já se acopla o outro na intersubjetividade_ em que, em toda relação com a alteridade, já se esboça um movimento corporal, o “si” já se expressa corporalmente “para...” ao/por ser “sensível a...” (p.171).

Sensibilidade e corporeidade (REICHOLD, 2006, p.210-50) estariam, assim, intimamente conectados no esquema de transcendência das relações metafísicas: uma passividade no fundo da atividade doadora de sentido.

Vale a pena considerar, dado que apresentam noções centrais que serão desenvolvidas em TI, duas obras publicadas imediatamente após a segunda guerra mundial, a saber: *Da Existência ao Existente (EE)* e *O Tempo e o Outro (TO)*. Ambos de 1947 (48), caracterizam-se por um intenso debate com a ontologia heideggeriana e por uma insinuação dos limites ou aporias desta.

Em *EE*, Lévinas inverte o movimento ontológico do “ente ao ser”, buscando resgatar a “*facticidade humana*” retornando da “existência ao existente”. Para o autor, o existente é o único a existir concretamente, sendo que seu modo de existir concreto é sua própria vida. A esta *concretude da vida* é oposta a confusão anônima do “ser impessoal puro”, denominado “*Há*” (*il y a*). Para Lévinas, *o ser em geral*, o ser sem ente que o assuma, é *originariamente sem-sentido*, absurdo, anti-experiência¹⁰⁰. Somente o existente poderia produzir um sentido ao assumir sua existência, ao separar-se do “ser impessoal” pelos movimentos da vida que constituem uma interioridade, ao hipostasiar-se.

99 Presente em **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger [DEHH]**, seguirá sob a sigla: **RR**.

100Relacionada à psicose e ao tédio, dissolução ou estagnação de si (MURAKAMI, pp.104-20).

O conceito de hipóstase¹⁰¹ surge para descrever a constituição e a concentração da substância do “si”, a substantivação que produz um sujeito que se distancia da “verbalidade pura” do *il y a* que é verbo de ninguém. Pela hipóstase, o existente assume uma posição e um lugar no ser: *cumprir a separação* através de uma existência corporal individual, de uma vida encarnada (EE, pp.79-102).

Entretanto esta vida encarnada está condenada a assumir seus instantes e lutar por sua permanência no ser, produzindo cansaço e fadiga. É, portanto, a solidão de um existente esforçando-se por “ter ser em seu poder”. Como indica SUSIN, a “*materialidade separada e dominada como corpo é Si (Soi) do eu corporal (Moi), é acusativo primordial que localiza*” uma interioridade (Veritas¹⁰², 1992, p.368). Tal “acorrentamento a si” no corpo, insistência que dá consistência ao si, é sobrecarga e náusea de ser. Na fruição da vida há um excesso, um peso excessivo que traz em si uma “compulsão de evasão” (p.370).

Todavia, na *solidão*¹⁰³ da hipóstase, tal impulso retorna ao instante que deve ser assumido, sem passado nem futuro.

No item 3, último do capítulo final de EE dedicado á hipóstase, cujo título é “*Em direção ao tempo*”, Lévinas identifica *temporalidade e transcendência* e conecta ambas à *relação com a alteridade* (EE, p.103-114).

Nisto ele prepara sua incursão na temática de *O Tempo e o Outro*. Ali ele desenvolve a idéia de uma **diacronia** que cumpre, na relação interpessoal, o “desejo de evasão” como “para o outro” a guisa de *transcendência do tempo*¹⁰⁴. O *acontecimento ético* viria promover o surgimento metafísico do tempo, isto é, sua transcendência a partir de um *passado imemorial* e em direção a um *futuro aberto* a novas relações (TO, p.115-121).

É a relação ética, advento do Outro, que liberta o sujeito de sua prisão insone na ameaça do ser anônimo; a relação ética desperta e produz o *sentido do humano* enquanto o não-definitivo (porém e portanto “in-finito”) do inter-humano.

A partir disto, ocorre a “grande virada” do pensamento levinasiano em que a ética ocupa o lugar de “filosofia primeira” e a *subjetividade* é abordada como sendo *fundada na/como transcendência*. A primeira grande síntese do pensamento original de Lévinas é

101A Hipóstase (auto-identificação) se articula com a Diástase (auto-diferenciação), tendo como núcleo a corporeidade individual (MURAKAMI, pp.23-4/80-3)

102 SUSIN, Luis Carlos. “Lévinas e a reconstrução da subjetividade”. In: **Véritas**. Porto Alegre, R.S.: EDIPUCRS, V.37, nº 147, 1992.

103 “Solidão da Ipseidade”, ela indica a unicidade do indivíduo tanto na sua Separação quanto na sua Responsabilidade. A “Solidão” se situa entre a ontologia e a ética (CIARAMELLI, pp.31-7)

104 A Diacronia ou “a transcendência do tempo” indica a relação metafísica com o outro e a instituição da subjetividade ética baseada nessa relação (MURAKAMI, pp.129-46)

Totalidade e Infinito (1961) e nela consta sua concepção de subjetividade ética.

A constituição da subjetividade e o problema do sentido são as constantes que perpassam a obra de **Emmanuel Lévinas** (1906-1995). Desde seus primeiros escritos em 1930, imediatamente à sua tese de doutorado *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, o pensador demonstra um interesse agudo pela “contribuição nova” da fenomenologia. Tendo estudado um ano com Husserl_ notadamente um curso sobre a intersubjetividade_ e um semestre com Heidegger_ no trato da afetividade e do ser-no-mundo_ ele pôde ter uma visão clara do *vigor filosófico* de cada um deles.

Para o *método fenomenológico*, contra um realismo ou idealismo ingênuos e contra um psicologismo confuso, o que interessa são os *horizontes* e as *situações implícitas*_ pressupostos esquecidos, porém vividos_ que *dão sentido* a uma vida concreta irreduzível. O desenrolar mesmo dessa vida é “intencionalidade”, é “doação de sentido”. A busca pelas condições/articulações e pela origem do sentido permanecem, então, como um “subsolo fenomenológico” por onde flui, também, o *pensamento ético-metafísico* levinasiano (KOBAYASHI, 2002, p.149-85, STRASSER, 1977, p.101-25).

Vale ressaltar o valor dado à *concretude*, por oposição à abstração idealista e à ilogicidade sensualista: haveria um sentido e uma estrutura na própria *concretude da vida* (LÉVINAS, DEHH, IeM¹⁰⁵, p.167), mesmo que em nível irrefletido ou pré-reflexivo.

A noção de *intencionalidade* parece-nos central neste sentido, mas ela traduziria, mais do que apreensão ou a representação, uma racionalidade instalada na sensibilidade, uma concretude do sentido unindo o *sentimento* de si e do outro pelo transbordamento dos horizontes. Lévinas sugere uma *estrutura metafísica*, uma *tensão transcendente*, no seio da própria intencionalidade.

4.1.2. Enigma e Fenômeno

O trabalho de Husserl e o método fenomenológico (*epoché e análise intencional*) permitiram mergulhar na vida da consciência e revelar um pouco mais de suas profundezas

105LÉVINAS, E. *Intencionalidade e Metafísica*. In: **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger**. Doravante sob a sigla: **IeM**.

pré-reflexivas e a passividade anárquica que precede a constituição do mundo.

A *síntese passiva* da corporeidade (*kinestésias e sin-esthésias*) e da temporalidade (presente vivo, proto-impressão, retenção e protensão) anunciava uma *passividade de fundo* do sujeito que, intencionalmente, doava sentido (*sinngebung*) à afecção e a assumia como atividade consciente noético-noemática.

Em tal passividade se produziria a *Urimpression* (“Proto-Impressão” - primeiro destacamento e primeira sensibilização, sensação de si na paciência), diacronia individuante no seio do “presente vivo” de uma temporalidade imanente (LÉVINAS, 1998, p. 160-1).

Além da temporalidade, a *sensibilidade originária* ganhava a consistência de um *corpo próprio* senciente; ou seja, antes da atividade consciente (*noesis*) correlacionando intencionalmente seus termos ideais determinados (*noemas*), haveria uma plenitude interior de si como vivente e um ultrapassamento da intencionalidade na *encarnação*. (LÉVINAS, 1998, p. 160-3).

A interioridade extrapolaria a intenção iluminadora e sua articulação na inteligibilidade do ser, ou seja, seria irreduzível aos horizontes, carne pessoal e interioridade expressiva: **enigma**.

Os fenômenos e seus modos de apresentação, bem como a explicitação do sentido dado e dos horizontes de sentido pressuporiam já a *transcendência do corpo vivo* (REICHOLD, 2006, p.222-244) frente aos contextos em que se move e aos conteúdos que vive.

O sujeito viveria este paradoxo como *transcendência na imanência* (intencionalidade) e como *transcendência corporal* (ultrapassamento da intencionalidade). O outro “corpo próprio”, o corpo vivo alheio seria abordado, para Husserl, como que por aproximação “empática” e por analogia numa *síntese analógica endopática* em que se identificaria na “expressão corporal alheia” um outro-eu (*alter-ego*) análogo, mas externo a mim.

Contudo, as análises da corporeidade não revelarão também um auto-estranhamento e uma abertura não-analógica ao outro? As relações auto e hetero-afetivas primordiais se resolveriam em sínteses intencionais identificantes?

4.1.2.1. O Conceito do Eu e o Indivíduo Não-conceitual

O conceito de “Eu” ou o conjunto de definições de qualquer egologia parte já de uma

certeza: *Eu sou*. Intuição cartesiana, o *cogito ergo sum*, que se desdobrou como afinamento do aristotélico *hipokeimenon* na singularidade (formal e epistemológica) de uma consciência pensante.

Eis a revolução categorial trazida pela modernidade: reunião do sentido e do percebido pelo eu, expressão individual de juízos unificadores, síntese da consciência na cogitação. Descartes, na solidão fria de uma caserna, em frente a uma lareira trepidante proclama: “Penso, logo existo!”. Mas seu dizer se dirigia às chamas dançantes – como que a salamandras imaginárias – ou à interlocutores pressupostos, na esperança de que um dia fosse ouvido sem a “ameaça da fogueira”?

Neste rastro, a indagação pelo ego e seu “poder de ser um” encontrou Spinoza (*conatus essendi*) e Kant (*apercepção transcendental*), e, no ápice da investigação egológica/ontológica, a fenomenologia transcendental de Husserl e a analítica existencial de Heidegger. *Esforço, síntese e engajamento* do Eu no seu ser (persistência e repetição) ou no Ser o seu (apropriação e propriedade), na proclamação ou na compreensão do Ser.

Pólo intencional identificador das apresentações assentado sobre um lastro de vivências (*erlebnisse*) ou ser-aí-para-a-morte-na-posse-de-si-cuidando-se (*Dasein: Sorge + jemeinigkeit + geworfenheit...*), o sujeito é um modo-de-ser ou um exercício no ser.

Entretanto, **Lévinas perguntará**: “ser um” é um poder que se exercita ou uma transcendência na *expressão* de “quem” se é? O “Eu penso” não pressupõe o “Eu falo”? O “Eu falo” não é já um “Eu respondo”, isto é, uma eleição acusativa como um “Eis-me!” para-o-outro ou diante de outrem?

A trilha da “mesmidade” (da qual Lévinas desconfia) seguida pela tradição européia ocidental de “Pensamento Total” coloca, prioritariamente, o Mesmo antes do Outro, a **autonomia racional** antes da **heteronomia viva**, e, destarte, assenta o “princípio de egoidade” do eu sobre um substrato ontológico que tende a se fechar sobre um sujeito solitário auto-pensante (*cogito e conatus essendi*).

A identidade do Eu seria sua auto-identificação contínua no/como Mesmo – gênero, estrutura formal, norma racional, pólo ideal – como uma *sublimação* em que a densidade subjetiva se “des-corporifica”.

A heteronomia e a alteridade são, neste esquema “idealista”, abordadas como momentos de um *jogo dialético* ou etapas de um processo sintético polarizado. Lévinas questiona a Ontologia como filosofia primeira e denuncia a arbitrariedade de tal redução do

particular diacrônico ao geral sincrônico, em que “a razão engole o sujeito” (LÉVINAS, 1980, p. 278) e em que “nada está fora” (p. 10).

O poder, como ontologia, é mantido e exercido através de mediações e neutralizações. Os indivíduos seriam andaimes alijáveis de um processo teleológico (LÉVINAS, 1993, p. 86).

Não seria preciso, então, remontar da atividade à passividade, do mediato ao imediato, do impessoal total ao pessoal singular, para que uma “outra intriga de sentido” se faça ouvir, onde a alteridade significaria uma heteronomia como orientação primeira?

O Ego Ativo ou o Ser-Aí Compreensivo, síntese de identificação e angústia de existir – o que o porá em questão? Primado do Mesmo ou o narcisismo, em que a autonomia da liberdade justificada por si “compraz-se, como Narciso, consigo mesma (...) e o encontro com o não-eu é amortecida pela evidência...identificação que exige a mediação dos neutros” (LÉVINAS, 1998, p. 203-4).

Quem provocará fissuras neste monólito aparentemente homogêneo? Em que outro lugar a subjetividade buscará seu sentido para além do ser?

Haveria uma *individualidade não-conceitual* aquém do ego *auto-constituente* que, por sua própria constituição sensível (passiva e responsiva), estaria implicado na alteridade que lhe concerne e à qual se relaciona?

O caráter “enigmático” do ente pessoal não significará aquém e além do “campo fenomênico” de sua aparição? A expressão daquilo cuja redução é impossível não portaria a significação que antecede e excede toda compreensão e correlação?

4.1.3. *Sensibilidade, Alteridade e Responsabilidade*

Emmanuel Lévinas desconfia da tradição filosófica do Mesmo – egotista e narcisista, e, valendo-se da fenomenologia como método promissor, resgata e renova as noções de *alteridade e responsabilidade*.

Opõe-se, portanto, ao esquecimento do Outro e ao embaçamento da intersubjetividade radical (assimétrica e traumática), propondo a defesa de um sentido ético irreduzível na relação “meta-física” entre **Interioridade** e **Exterioridade**. O Outro é o Uno que se expressa para além do sistema, é o exterior a mim interno a si que, ao se expressar, é Rosto.

O **Rosto** (*visage*) seria a modalidade pela qual o *enigma da interioridade* ganha um sentido na expressão, na *situação crítica* e fundadora do encontro inter-humano. Por possuir

uma Interioridade irreduzível, que constitui sua alteridade, o Outro se revela como Exterioridade para o Eu; o modo dessa revelação é já uma aproximação em que o outro “faz face”, inquieta e concerne individualmente, é Rosto.

Lévinas defende uma subjetividade cujo sentido se funda numa “relação frontal” (face-a-face) com outrem, *intriga ética*, em que o outro não é absorvido nem reduzido. Tal relação é definida como **responsabilidade e responsividade** (WALDENFELS, 1995, pp.39-52) em que, pela doação ética de sentido na *discursividade*, o eu se individua como falante.

A unicidade do Eu estaria no fato de este ser insubstituível na sua responsabilidade e na sua condição de *interlocutor singular*; tal se daria na concretude viva – *proximidade* do outro e *vulnerabilidade* do mesmo – de um encontro anterior aos conceitos e inadequado aos quadros “fenomenológicos”¹⁰⁶ ou esquemas ontológicos. Hospitalidade e Desejo seriam os modos do despertar da subjetividade como *consciência moral*. “A moralidade é a forma do enigma” (LÉVINAS, 1998, p. 261).

O rosto (*visage*) de outrem surgiria a guisa de um *vocativo* que despertaria o Eu no *acusativo* de sua condição de eleito e responsável (LÉVINAS, 1998, p. 284-5).

O estatuto ético dessa intriga condiciona a linguagem e o sentido que confere unicidade aos falantes. O sentido da subjetividade seria a *infinição* do para-o-outro na *eleição* por outrem e no fato de ser exigida infinitamente como una e insubstituível.

Destarte o Eu se renovaria nas relações sociais e no transbordamento de si na interlocução. Tese de heteronomia e abertura radical que desafia a lógica dos sistemas com uma “(trans-)lógica da responsabilidade”.

A *heteronomia* seria esta desordem provocada pela presença – corporal, viva e expressiva – do Outro como alteridade e diacronia irreduzíveis. Outrem como Rosto que expressa um enigma.

“Todo falar é enigma” (LÉVINAS, 1998, p. 258), posto que uma perturbação traz a significação, a interpelação enigmática de outrem precedendo a compreensão do contexto do que se fala. O Quem da relação se revela despojado de todo contexto, interrompendo a *ordem do ser* para que a *ordem do sentido* seja inaugurada. “A nudez do rosto exprimindo-se: ela interrompe a ordem” (p. 253) e, nesse *intervalo* que confirma a *separação* surge um

106 Uma distinção se faz aqui necessária, a saber, entre: a) Fenomenologia como método filosófico “reduutivo-descritivo” herdado de Husserl e Heidegger por Lévinas e radicalizado por uma “Redução Ético-Hiperbólica” do Dito (ontológico, temático) ao Dizer (ético, pré-temático); b) “Fenomeno-logia” ligada a um “onto-logia” enquanto “manifestação do ser na luz da razão” ou verdade enquanto “des-velamento”. Esta última posição, por ser “reducionista”, é criticada por Lévinas.

concernimento como *significação* e chamada de atenção, onde “a discordância torna-se problema” (p. 250).

A ponte movediça do sentido se estende ao infinito, sem garantias, mas com o peso da altura, a partir da tensão de temporalidades que se chocam, de sensibilidades que passam a se orientar desde suas responsabilidades. “Daí uma diacronia que enlouquece o sujeito, mas que canaliza a transcendência” (LÉVINAS, 1998, p. 249).

O indivíduo separado, exterior, é enigmático e heterônomo para seu interlocutor e, enquanto se manifesta como Rosto, transcende-se ao exprimir e gesticular, ao falar, retirando-se das sua “manifestação” como um “excesso” não contível.

O *enigma* (CALIN/SEBBAH, 2002, p.20-22) transcende o *fenômeno*, pois, ao Dizer, ao expressar-se, “des-diz” seu *imago*, rompe a cápsula plástica de sua (re-) apresentação.

O Eu seria o *ponto arquimediano* que sustenta a gravidade do mundo na sua responsabilidade de único, *eleição* por outrem que condiciona a própria universalização do discurso para outrem?

O discurso não seria, antes de toda articulação de signos, a significação da *expressão de um rosto*? A “doação-de-si” na responsabilidade não exigiria a “auto-doação do outro” em sua alteridade, isto é, em sua expresividade corporal, ambos implicando como “dado doador originário” a condição sensível tanto do *ipse* quanto do *alter*?

4.1.4. O Rosto como Enigma Vivo – A *Sinngebung* Ética de sua Irrepresentabilidade

“Encontrar um homem é ser desperto por um enigma” (LÉVINAS, 1998, p. 151). Esta frase, que introduz o ensaio *A Ruína da Representação* [RR], sintetiza uma das intuições levinianas fundamentais ao radicalizar as análises husserlianas do sensível: o sujeito humano, em sua irredutibilidade de eu e exterioridade em relação aos demais, é questão ética ou *enigma vivo* – significa sensivelmente sua própria alteridade.

Nesse ensaio, RR, além de analisar noções fenomenológicas centrais como intencionalidade ou horizonte primordial de sentido, e elogiar Husserl e seu projeto, Emmanuel Lévinas aponta para um ultrapassamento da intencionalidade e dos horizontes noemáticos no fenômeno da *significação* (LÉVINAS, 1998, p. 156-7).

Mais do que isso, aponta para uma <<intersubjetividade radical>> – relação assimétrica entre o Mesmo e o Outro – pela qual o sentido emprestado à manifestação é ético.

Sinngebung ética (LÉVINAS, 1998, p. 163-4) que, concretamente, desperta o Eu no face-a-face com outrem. “Doação de sentido” que parte da acolhida do outro em sua “auto-doação” enigmática – auto-expressão irredutível de sua vida como alteridade – e se desdobra como “doação-de-si” para-o-outro na responsabilidade.

A tese da irredutibilidade e da exterioridade do sujeito é enunciada magistralmente na obra-mór *Totalidade e Infinito* (TI) cujo subtítulo é exatamente “Ensaio sobre a Exterioridade”. Neste texto há um hábil e criativo exercício de fenomenologia que, não obstante, extrapola criticamente o recorrente na fenomenologia para apresentar uma visão original e provocadora.

A novidade de *Totalité et Infini* (1961) envolve os seguintes tópicos em encadeamento e entrelaçamento arquitetônico:

1. a *ética* como fonte do sentido;
2. a subjetividade fundada na *Ideia de Infinito*, como hospitalidade e Desejo;
3. a *significação do além* na exterioridade que ultrapassa os contextos e significa por si, eticamente;
4. a *separação* como condição da exterioridade do sujeito e da transcendência do discurso;
5. o primado da *expressão* sobre a “tematização” e objetivação;
6. a unicidade do Eu fundada na *responsabilidade*, a qual se mantém na *assimetria do interpessoal* (LÉVINAS, TI, pp.192-94)

As seis micro-teses supracitadas desenvolvem um sentido da alteridade e da heteronomia que não soçobra na generalidade do sistema ou na violência da síntese pois, orientada eticamente, a subjetividade seria essencialmente abertura ao infinito de Outrem e responsabilidade irreversível.

Irreversibilidade de um passado imemorial e de uma passividade anárquica na qual se imprimiu o *vestígio* (CALIN/SEBBAH, VdL, p.58-59) de um infinito cuja precedência e eminência é reativada como Desejo na frontalidade das relações interpessoais. Cada novo Rosto atingiria a “ferida demasiado profunda” de uma solicitação incessível e de gênese traumática (crítica) da consciência (LÉVINAS, 1998, p. 227-44)

Lévinas defende que somente aquilo que não se absorve na manifestação pode conferir um sentido ao *fenômeno*. O único a preencher este critério seria o **Rosto** humano, por sua

modalidade de *Enigma e Expressão*. O rosto produziria, no face-a-face, a Idéia do Infinito (LÉVINAS, 1998, p. 208-15).

A significação e o sentido seriam, portanto, éticos por excelência. “A intriga insólita que solicita o Eu, e se tece para além do conhecimento e na revelação, no Enigma, é ética.” (LÉVINAS, 1998, p. 262)

A Ideia do Infinito nasce da heteronomia, da presença do Outro. “O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (LÉVINAS, 1998, p. 209). “Esta idéia foi posta em nós, não é uma reminiscência” (*Id. Ibidem*). O desenho formal desta relação com o excessivo é a de uma idéia inadequada que gera um movimento ou suscita um despertar, é Desejo do Infinito que a provoca e imprime (p. 211). Transbordamento, pensamento atravessado e marcado por um excesso, o Desejo mede a e se aprofunda na infinição do infinito (p. 212). Não é necessidade, nem amor fusional, nem paixão dialética do reconhecimento: equivale ao nascimento da *consciência moral* (p. 213).

O Eu não pode conter o Infinito, pois está separado do Infinito. Todavia pode ter uma ideia inadequada e desejá-lo sem possuí-lo (LÉVINAS, 1998, p. 209-10).

“A idéia do Infinito é relação social. A exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pela sua epifania, opõe a todos os meus poderes. [...] Seu logos é: <<Não matarás>>” (LÉVINAS, 1998, p. 210).

Ou seja, o Infinito se mantém no rosto enquanto este encarna uma vida enigmática e expressiva – resistência e questão – a qual, se retirada pelo homicídio, coisifica e reduz o ente humano a um “corpo morto”, coisa entre as coisas na totalidade inexpressiva. O Eu só existe como único na expressão de sua vida irreduzível.

O *Desejo do Infinito* como *Consciência Moral* é o itinerário de uma primeira situação crítica, de um trauma não curável e não destrutivo, que desperta moralmente a subjetividade e motiva o espírito. “Existiria uma dor que seria mãe da sabedoria” (LÉVINAS, 1998, p. 213).

Dito por Lévinas:

O **rosto** de outrem não é só a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. (...) Para me sentir injusto, é preciso que **eu me compare com o infinito**. (...) A **existência singular é julgada e investida** como liberdade. (...) Essa investidura da liberdade constitui a própria vida moral. (...) A liberdade que se descobre injusta, a **vida da liberdade na heteronomia**, consiste para a liberdade num movimento de **questionamento** infinito. E assim se escava a profundidade da interioridade. O **aumento da exigência** que tenho em relação a mim mesmo agrava o juízo que incide sobre mim, isto é, minha **responsabilidade**. E o agravamento da minha responsabilidade [pela presença de outrem] aumenta estas exigências. (*Opus cit.*, p.214-5) – [grifos nossos]

A responsabilidade se tornaria, então, a ordem de sentido mais profunda da subjetividade. Sentido o qual, partindo da exterioridade e da heteronomia – que é em si interioridade secreta e vida autônoma – que a unicidade do Eu se expressa na responsabilidade que exige um Eu separado e único. A *unicidade* se expressa na *proximidade* e na *responsabilidade*.

“A proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o Próximo no *sentido moral* do termo. (...) A proximidade não é simples coexistência, mas inquietude.” (LÉVINAS, 1998, p. 279-82). Um Desejo animado por um sentido de transcendência, orientação responsiva entrelaçada com a tensão individuante das sensibilidades responsivas no face-à-face, tornadas responsáveis a partir de sua proximidade.

4.2. Afetividade Não-intencional e Intencionalidade Afetiva

O campo fenomenológico e o paradigma filosófico de Lévinas é a sensibilidade, segundo nossa hipótese geral, sendo que é nele que se intrincam os processos genéticos de temporalização, individuação e significação. Contudo, um dos pontos mais originais do pensamento levinasiano é sua defesa de uma “sensibilidade ética”, isto é, da vulnerabilidade que, na proximidade (presença imediata e obsessiva de outrem), adquire um sentido condicionante da subjetividade enquanto responsabilidade (ser-em-resposta ao outro: Um-para/pelo-Outro).

A descrição fenomenológica das significações emergentes dentro do campo da sensibilidade pedem uma atenção direta aos modos específicos de “ser-afetado-como”, bem como aos índices afetivos (dor, prazer, etc) que guiam o olhar descritivo na direção de certa modalidade ou estrutura relevantes. A afetividade seria já a iteração de um fundo sensível revelando o momento significativo ou condicionante da afecção.

O que afeta este conjunto desta ou daquela maneira? O “como” deste ou daquele “ser-afetado” determina a gênese de que formas de subjetividade? O sentido revelado realiza qual tendência? Qual acontecimento reverte a passividade em significação?

Pode-se dizer que **há em Lévinas duas afetividades**¹⁰⁷: i. Afetividade não-intencional;

107 Também podemos nomear isso de outra maneira, dizendo que há em Lévinas uma *afetividade não-intencional* e uma *afetividade intencional*.

ii. intencionalidade afetiva. Neste aspecto, um artigo de Andrew Tallon (*Nonintentional affectivity, affective intentionality, and ethical in Levinas's philosophy*) pode ser de grande auxílio, por fazer explorações em psicologia fenomenológica (fenomenologia genética) ligada à psicologia profunda (Jung¹⁰⁸ e Freud). Tais aproximações prestam auxílio no esclarecimento de algumas noções-chave do pensamento levinasiano sobre a afetividade ligada tanto à significação quanto à individuação.

Coloca-se desde o início a seguinte pergunta: como a afetividade e a intencionalidade se relacionam uma com a outra e com a ética na filosofia levinasiana? Isto é, como a intencionalidade afetiva se conecta com o campo não-intencional da consciência dando origem à responsabilidade?

Desde suas primeiras explorações fenomenológicas, seguindo a esteira das análises genéticas husserlianas e da analítica da facticidade heideggeriana, Lévinas passa a se interessar pelos processos jogados abaixo da cognição e que revelam o movimento intencional da consciência não-representacional da afetividade, o que inclui os sentimentos e os humores/tonalidades afetivas.

Neste mesmo caminho vai o pensamento de Max Scheler em que a intencionalidade dos sentimentos é ao mesmo tempo a apreensão e a resposta a um valor. Dentro da fenomenologia francesa, Sartre e Merleau-Ponty, por exemplo, usam a linguagem da intencionalidade afetiva, o que fica evidente em suas psicologias fenomenológica e psicanálise existencial. Figuras-mestres como Gabriel Marcel defendiam a idéia de uma afetividade “partilhada” na intencionalidade da consciência cognitiva. Ao que parece, a recepção francesa da fenomenologia foi bastante atenta à importância fenomenológica do sensível e sua estrutura afetiva como sendo portadora de significações fundamentais. Revela-se aí uma inspiração mais pascaliana que cartesiana, pois, por trás das cogitações e sustentando o próprio cogito, o coração parece ter “razões” aquém da razão.

Ao se falar de intencionalidade, trata-se do sentido. **Intencionar é significar: estruturação e orientação**, tender-para como abertura de horizontes e polarização dos atos significantes. Assim, intencionar afetivamente é significar através de sentimentos. Quando Lévinas diz que o rosto significa responsabilidade, ele está apontando a significação afetiva pela qual alguém se sente responsável pelo outro na relação face-à-face. Tal fenômeno deve preceder e mesmo preside toda conceituação ou deliberação; é primeiro “sentido” - e neste

108JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente*. RJ: Vozes, 2000.

“sentir” a subjetividade se “molda como” ou se “dispõe como” - para depois ser entendido.

Ao ser afetado pela significação, este alguém é comandado pela proximidade, como refém de uma experiência não-representacional mas obsessiva, onde uma presença inquietante o atinge enquanto vulnerabilidade e para o qual, em sua encarnação sensível, a afetividade traz seu próprio tipo de intencionalidade, seu próprio modo de acesso ao sentido. Contudo, como a intencionalidade afetiva trabalha? De que maneira o rosto comunica e comanda a responsabilidade?

Lévinas fala do rosto como não afetando no presente, mas como traço de uma ausência que afeta diacronicamente. Esse modo novo de “ser-afetado” reconduz a um passado pré-intencional aquém da volição e da representação. Isso que ele por vezes chama “consciência não-intencional”, não seria um nível incipiente ou prévio de consciência posicional. Quando se fala de apetites, orientações teleológicas, vetores ou tendências como fadiga, esforço, fome, etc, como se fossem conteúdos conscientes, então haverá uma relação causal amarrando-os a uma totalidade de sub-causas. Todavia, enquanto afecções puras ou enquanto *modalidades afetivas genéticas*, tais descrições escapam ao formato objetivante da consciência intencional.

Haveria uma **afetividade não-intencional** que Lévinas emprega como contendo a estrutura de um postulado prático oferecido para explicar o sentimento de responsabilidade ocasionado pela presença de outrem enquanto rosto. O modo como Lévinas usa a linguagem da hipérbole (obsessão, perseguição, expiação) para descrever a afetividade que não é intencionalidade “objetivante”, especialmente sob o nome da “idéia do infinito” na consciência, parece dar licença para entender a responsabilidade como a projeção para o outro de um arquétipo instalado no interior do sujeito.

Tallon entende esta “projeção arquetípica” como uma parte da mediação geral da afetividade não-intencional diacrônica por uma intencionalidade afetiva *quase-sincrônica* que tende para o rosto como se este operasse a guisa de um símbolo, isto é, integrando afecção/sentimento e imagem. Assim, o sentimento de responsabilidade estaria vinculado a uma imagem arquetípica enraizada no passado diacrônico da criação (TALLON, p.107-08).

Mas como a intencionalidade afetiva se conecta com a afetividade não-intencional? Conforme Tallon, é pela *interação e retroação* de ambas que se explica a filosofia levinasiana do rosto como responsabilidade ética na qual o campo quase-sincrônico da intencionalidade como significação do face-a-face extrai seu sentido do âmbito diacrônico de uma afetividade não-intencional. A autoridade (imperativo e orientação) que o rosto exerce sobre o sujeito – e

que o constitui eticamente – é um postulado que provém da atestação do vestígio que cada homem deixa em todos os homens. Não há gênero humano, mas o *sentido de humanidade como estrutura de uma inter-afecção que condiciona* tanto a individuação quanto a significação de um para o outro e de cada um para todos. Tal vinculação inter-humana é anterior às decisões e escapa à memória (TALLON, p.109)

O que escapa à intencionalidade volitiva e cognitiva é, entretanto, acessível através de uma **intencionalidade afetiva**. Ricoeur nomeia isto – em *O Homem Falível (Fallible Man)* – de “conaturalidade afetiva”, sendo, portanto, algo como uma ligação entre a anterioridade absoluta da origem não-intencional de nossa afetabilidade/suscetibilidade e cada evento presente de alguém consciente de ser-afetado no face-a-face com o outro (TALLON, p.109).

A esta “conaturalidade afetiva” estaria anexada a própria “fragilidade afetiva” pela qual o afetar revela a passividade prévia do sujeito. Quando o outro-aí (facticidade de outrem) se apresenta como Rosto (*visage*) e significa como apelo, este chamado ressoa no vestígio (*trace*) de uma criação e de uma eleição imemoriais que já estruturam a modalidade intencional e afetiva da resposta individuante-significante.

Agora, se a conaturalidade afetiva explica o modo como a intencionalidade afetiva trabalha se atualizando e opera como uma conaturalidade baseada sobre uma afetividade comum, retro-conectando o intencional e o não-intencional, como essas duas afetividades interagem? Como a atual interage com o inatual? E o intencional com o afetivo?

No tocante à **intencionalidade afetiva**, ela parece ter dois momentos. Segundo Ricoeur¹⁰⁹, o sentimento é “uma afecção mais uma intenção”, onde primeiramente há um “ser-afetado” (afecção) e imediatamente há uma “resposta afetiva” (intenção). O primeiro pressupõe uma afetabilidade – Lévinas ira dizer “suscetibilidade” - ou capacidade de ser afetado; o segundo pressupõe uma responsividade ou capacidade de responder. E esta disposição “em-resposta-a” revela que o sentimento responde a um valor, orienta-se para um Bem, por assim dizer.

109 Conforme “O Sentimento” em *Na Escola da Fenomenologia* (pp.292-307) em que o sentir revela o duplo papel da interioridade e da intencionalidade, da individuação e da significação, poderíamos dizer. Apesar do âmbito afetivo ser anterior à razão, esta nele se enraizaria como uma lucidez carnal em que toda afecção comportaria já uma orientação para algo e uma expressão da interioridade. O empírico e o transcendental, o afetivo e o intencional se implicariam, em algum nível, por uma gênese mútua. Na sensibilidade se estabeleceriam um “campo” em que alteridade e subjetividade se misturariam e no qual se revelaria nossa “fragilidade afetiva”, isto é, a desproporção entre a interioridade e a realidade assim como o desejo/visada e sua satisfação possível. Lugar de síntese e diástase, o “coração” do homem revela sua natureza basicamente afetiva. Ele seria um “ser que recapitula em si mesmo os graus da realidade, mas que ao mesmo tempo é o ponto fraco da realidade porque não coincide consigo mesmo” (p.307). A afetividade não intencional seria esta “fragilidade” ou “vulnerabilidade” como passividade inassumível.

Mas aqui o valor impõe uma demanda, uma obrigação, na tensão da exigência de uma resposta adequada para uma inadequação insuperável. O valor põe uma exigência sobre o sujeito, o valor comanda, é auto-significante. O rosto como valor, talvez proto-valor, demanda uma resposta adequada no seio mesmo da inadequação que revela sua alteridade. A intencionalidade afetiva – ou Desejo – possuiria, portanto, uma estrutura dual ou ambígua. Porém, porque alguém é tão afetável pelo rosto?

Talvez porque a **afetabilidade** em si mesma é baseada sobre algo prévio e irreduzível, nomeadamente, uma conaturalidade não-intencional que impõe uma “afinidade na diferença”, como se algo “em mim” ressoasse com o outro e “eu sou” espontaneamente afetado e obrigado à responder – obsessivamente – diante da “diferença” (sensibilidade alheia, vida *alter*) que me afeta em “minha diferença” (sensibilidade própria, campo de diferenciação e identificação subjetiva).

Lévinas reluta quanto ao modelo de uma “ressonância” que lembraria os modelos dialógicos de empatia; não obstante, por vezes ele descreve que a *vulnerabilidade* (sensibilidade pura, passividade de fundo)- como “re-ligando” o Eu ao seu Si e ao Outro na proximidade (face-a-face) – estrutura o sujeito na responsabilidade como “ressoando na resposta ao outro como eco de si-mesmo”. No momento mesmo da hetero-afecção a auto-afecção liga “EU-SI” e “SI-OUTRO” sobre o fundo de uma sensibilidade comum, como *campo de gênese afetiva* das subjetividades.

O filosofar de Lévinas endereça a (pré) origem de nossa “primeira natureza” numa afetividade não-intencional descrita como *pura passividade* que, mais do que receptividade (intuição + intenção), significa uma *responsividade* anterior à atividade deliberada.

Como nos casos de suicídio espontâneo e imediato cometidos para salvar outra vida ou em outros atos de auto-sacrifício, as pessoas agem “sem pensar”, numa resposta que revela um “desinteresse” em relação a si próprias “em prol do outro” onde uma orientação ética parece sobrepujar a deliberação. Seria um ato de loucura arbitrário? Ou seria a expressão de uma *significação transcendentemente transpassível* a toda relação inter-humana? Aqui parece se mostrar a noção levinasiana de **Substituição**, isto é, uma *(re) ação espontânea de des-inter-esse pré-voluntário* revelando a **orientação** Um-para-o-Outro e a **individuação** de Um-pelo-Outro como a significação ética no seio da subjetividade que “antecipa” a possibilidade extrema do “morrer por” no limite do sentido (pelo-outro) e do não-sentido (por-nada).

Resta saber como ocorre essa “profunda ressonância metafísica” entre consciências e entre o ego consciente e a ipseidade inconsciente/profunda no interior da subjetividade individual. Isso implica perguntar como as subjetividades se ligam umas às outras por meio do sentido e como essa ligação mesma significa internamente e condiciona a própria individuação ética dos sujeitos.

Pode-se perceber aqui que a identidade do si-mesmo parece estar enraizada num nível mais profundo que o racional, sendo que *a afetividade seria a própria ipseidade do eu irrompendo como sentimento de responsabilidade*. Neste caso, a própria “dissonância” fundamental entre as diferentes vozes “ressoaria” sobre um fundo sensível comum, a saber, a *facticidade da encarnação como disposição incondicional à co-afecção*.

Analisando a estrutura do sentir/sentimento como *intencionalidade afetiva* é possível notar que a resposta não é uma operação no sentido lógico-cognitivo ou volitivo. É possível mesmo distinguir entre operações (olhar, pensar, querer, julgar) e respostas (dispor-se-como-e-para).

A intencionalidade afetiva possui, enquanto afecção, uma estrutura dual: i. o sentimento do agente motivante ou afetante; ii. o sentimento de si-mesmo ao ser-afetado ou a iteração auto-afetiva do sentir. Haveria uma dupla intencionalidade do “de” e do “por”, uma participação afetiva de mão dupla, uma encruzilhada afetiva em que se unem e se alternam *hetero-afecção e auto-afecção* e em que a segunda condiciona a primeira. O essencial da intencionalidade afetiva é que o termo da intenção não é conceitual ou dóxico, mas o “ser-afetado”, momento passivo inicial, e a resposta afetiva, momento espontaneamente ativo (TALLON, p. 110).

A resposta “minha” - por mim produzida – depende do outro que “me” afeta engendrando tal resposta. Mas o ponto-chave da afetividade dual – não-intencional e intencional – seria, segundo Tallon, o fato de que o Rosto *funcionaria como símbolo* que agiria não somente a guisa de índice atual, mas com a força reordenante e sobre-determinante de um arquétipo mediante o qual ocorreria uma comunicação profunda entre o passado diacrônico e o presente sincrônico (TALLON, p.110).

Assim como, enquanto *acontecimento ético*, o “rosto fala” por si mesmo, isto é, é auto-significante, enquanto *arquétipo e símbolo* ele diz muito mais do que mostra através de uma vinculação afetiva com toda a humanidade significada e revelada “no” Rosto. Diz-se “afetivo” no sentido de que o existente é passivo por este ser-afetado cuja passividade precede

a auto-consciência e remonta ao fato de “ser criado” na espécie humana com uma afetividade conatural.

Essa **noção de criação** – *creatio ex nihilo* – serve para descrever o momento passivo originário de “ser criado”, bem como o fenômeno do **esquecimento** que permite “assumir o instante da criação” como um “a partir de si”, ilusão que não apaga o “vestígio” da criaturalidade. Assim, o Rosto não se esgota pura e simplesmente em sua função simbólica, pois seu poder unificador traz consigo uma força de *sobredeterminação*, um “excesso de sentido”, que remete além e reenvia aquém de si próprio; mais ou menos do que se mostra, **o Rosto opera como Símbolo e como Vestígio**.

Destarte, “eu sou” afetado por conta de meu próprio “passado imemorial” e, segundo Tallon analisando Lévinas, “eu projeto” para ou transfiro alguma coisa do psiquismo profundo pré-individual que o outro e o eu compartilham enquanto humanos. Esta “transferência de sentido” trabalharia com certa *normatividade* por estar enraizada numa afetividade conatural que se torna consciente ligando o não-intencional e o intencional. Porém, quando Tallon fala de Projeção ele não se refere a um ato vazio ou exploratório de horizontes indeterminados, pois a “imagem” encontrada no Rosto é encontrada não-intencionalmente em mim desde o início como “vestígio” da criação (Imagem de Deus, Idéia do Infinito em mim, eis as metáforas usadas por Lévinas).

A *projeção* seria ela mesma um sub-estágio do Rosto como a ocorrência mais fundamental de uma **intencionalidade afetiva** da qual projeção e transferência seriam instâncias da tendência do si-mesmo de trazer para a consciência atual aquilo que o condiciona/marca em nível inatual ou inconsciente. Contudo, a **estrutura dual da afetividade** mostraria, conforme Tallon, que em Lévinas a “projeção de responsabilidade” para e pelo outro estaria arraigada no arquétipo postulado desde o início no âmbito afetivo não-intencional. A *afetividade (pré) originária é projetada para o outro* desde um passado diacrônico, isto é, imemorial.

Nesta leitura, minha “vulnerabilidade” - sensibilidade pró-ética, passividade dolente – (pré-)sente a “vulnerabilidade” de outrem e projeta sobre ele o sentido da “vida interior” suscetível de morte e, nessa paciência (suportar a alteridade na alteração como tempo), o outro “se revela” como Rosto – exterioridade auto-significante – que porta uma *significação ética reativada como vestígio diacrônico*. Em cada face individual há um “pressentimento” de uma morte possível como abismo de alteridade que reenvia à uma vulnerabilidade antiga que

traz a *significação* como uma espécie de oportunidade de ultrapassar o não-sentido da solidão e faz reencontrar uma afetividade conatural que nos associa enquanto sujeitos de “humanidade” pela responsabilidade sentida pelos outros.

Retornando à questão da *função simbólica* do Rosto, se admitirmos a definição de símbolo que nos oferece Ricoeur como “significando outra coisa que aquilo que ele diz”, Lévinas parece estar de acordo se mantivermos a acepção de algo que *se ultrapassa significando* ou de algo que *significa dizendo mais* do que é dito, isto é, a significação precedendo e ultrapassando o conjunto das proposições. Assim, o Rosto como comando ou imperativo - “Não matarás!” - nos reenvia para uma afetividade não-intencional como **Vestígio ao modo de um Dizer** diacrônico encarnado em e animando cada Dito sincrônico.

Tallon insiste que, se admitirmos a função simbólica do Rosto, isto se faz ao abordá-lo como contendo uma “sobredeterminação de sentido” cuja força não reside numa ligação objetiva, mas numa *implicação existencial que se torna vinculação significativa*. Neste caso, a relação entre os seres excede as proposições sobre eles e o símbolo “comunica” tal excesso. Assim, o Rosto comunicaria mais sentido do que o aparente porque haveria uma conaturalidade afetiva entre o ser próprio e o outro (TALLON, p.111): ambos são gerados como seres vulneráveis expostos uns aos outros e *as modalidades dessa gênese acabam condicionando a associação* entre os entes humanos. *Significação e individuação estariam ligadas desde sua base afetiva* e a estrutura universalizante do “senso de humanidade” é entranhada no processo de singularização do sujeito como a “humanidade em mim” pela qual eu sou “Um-pelo-Outro”.

O pensamento de Lévinas se prova o reverso da redução psicanalítica de Freud em que o recuo do presente para o passado segue o caminho de uma “hermenêutica da suspeita” em que a consciência imediata é esvaziada de significado em favor de uma arqueologia do sujeito como sendo um narcisista auto-obcecado. Em Lévinas encontramos uma espécie de “hermenêutica do recobrimento” onde o auto-obcecado narcisista se torna o altruísta obcecado pelo outro. Mas não se trata de uma defesa da “boa vontade”, nem das virtudes caridosas da “bela alma”. A obsessão é o modo da significação diacrônica que condiciona o reiterado “e...e...e...e...e” como sempre uma resposta à mais. O eu como “resposta respondente”.

O sentido do presente permanece retornando à um passado imemorial, mas o sinal desse retorno é sempre revertido. Mais do que a neurose do gênero humano, trata-se aqui de uma *obsessão com e pelo outro* cuja autoridade conecta com o “infinito”, isto é, um infinito

vertical (Deus, o criador), e com o infinito horizontal da humanidade do outro, criado à “imagem de Deus”, cuja criação é um evento de uma afetividade não-intencional (modo de ser-afetado sem intencional). Para além do ateísmo fundamental do eu voltado para-si, afirma-se, na *hetero-afecção que re-vela* o infinito (o não-mensurável, não-totalizável), a moralidade do para-o-outro suscitando um eu responsável. Não-intencional e intencional, as duas afetividades levinasianas estariam ligadas, conforme Tallon, ao rosto como símbolo encarnado ao modo de uma “porta” para o infinito e “vestígio” de sua passagem (p.111-2).

Haveria também uma espécie de teleologia em Lévinas como uma referência ao futuro que complementa as raízes arqueológicas no passado pré-histórico. Contudo, vale salientar que na (meta)fenomenologia levinasiana opera uma *trans-teleologia* e uma *an-arqueologia*, pois a abertura a um futuro imprevisível se liga a um passado imemorial, ambos “afetando” o presente como o *transpassível* (tendência afetiva visando a alteridade adventícia como um possível “além”) de uma subjetividade *transpassível* (afetividade não-intencional). De certa maneira o outramente-que-ser (alteridade) atravessa o ser (identidade) como um dever-ser (para-o-outro) antes mesmo do querer-ser (isto ou aquilo).

O imperativo ético entranhado como *significação individuante* e que estabelece uma orientação ética como uma *norma genética* é nomeado **Substituição**. Ela pode ser descrita como o futuro a-ser-feito ou o dever-ser futurível ligado à mortalidade de outrem e à responsabilidade exigida por ela; seria, portanto, a ação que complementa a paixão de ter-sido-afetado por ter sido criado numa passado imemorial.

Assim, Tallon descreve o Rosto como símbolo ao **modo de Janus**, olhando ao mesmo tempo para trás e para diante, um *vestígio* e um *projeto*, como afetividade não-intencional e intencionalidade afetiva para o outro. Tratar-se-ia, aqui, de uma dupla intencionalidade, na *recorrência* do imemorial e na *transcorrência* do tempo-futuro, uma (an) arqueologia e uma (trans) teleologia. A intencionalidade afetiva como “apresentação” face-a-face que reenvia ao campo arqueológico, *criado* na afetividade não-intencional, e o conecta ao movimento teleológico e *criativo* da responsabilidade pelo outro. Esses dois polos de tensão conectam, através da passividade do passado e da atividade para um futuro ainda por vir, o advento do outro (TALLON, p.112)

De modo similar, o *função dual do rosto (visage)* como símbolo mostra como ele oculta e revela, esconde e mostra o infinito, numa espécie de “insinuação”. O rosto presentifica o passado imemorial, mas por causa de um presente que torna isso futuro; assim,

o rosto não é uma re-presentação, mas uma *presente-ação* (*presentation*), o tornar-presente e o presenciar daquilo que nunca se desgasta ou antecipa, o outro que endereça ao eu o imperativo sempre renovado que o responsabiliza e o individua responsivamente. Cada encontro face-a-face é uma epifania tanto do si-mesmo quanto do outro; *alteridade como questão* que se revela ao suscitar uma *ipseidade enquanto resposta*. E tal evento é experienciado como ético: intriga de responsabilidade.

A psiquê – ou psiquismo, como prefere Lévinas – como suma da vida consciente e inconsciente, incluiria um Ego e um Si (*Self, soi-même*). A **intencionalidade afetiva** pode também ser descrita como atividade de um ego enquanto centro funcional da consciência irradiando respostas intencionais ao ser-afetado. A afetividade não-intencional, entretanto, é a passividade do si como campo sensível que sustenta e individua a psique em seus processos tanto egológicos quanto alterológicos.

Tallon traz aqui algumas definições. Ego e Si formam a unidade do Psiquismo o qual se comunica consigo mesmo – *egoidade e ipseidade* – através de símbolos e se aceitarmos que o Rosto é um símbolo real com força evocadora, há uma conexão/conflito entre o inconsciente não-intencional e o consciente intencional a qual pode admitir, como Lévinas o faz, uma interpretação ética.

O movimento fenomenológico fundamental de Emmanuel Lévinas é o de resgate da “individualidade pura” do sujeito via radicalização das análises genéticas da sensibilidade. Isto implicará, no processo, duas críticas: i. Da representação (Husserl); ii. Da “ontologia fundamental” (Heidegger).

Lévinas contesta o privilégio do teórico e da consciência objetivante no pensamento husserliano; não obstante, reconhece o valor da abordagem genética da subjetividade encarnada e implicada sensivelmente na intersubjetividade. Mesmo assim, a suspeita recai sobre o caráter identificante da “síntese passiva” apropriada intencionalmente (privilégio da atividade identificadora) e sobre o caráter analógico da “síntese intersubjetiva” (privilégio da reciprocidade sobre a assimetria).

Quanto à Heidegger, Lévinas reprova o primado da “mundaneidade” do ser-aí e da “compreensão” do ser no “aí”. Segundo o autor, o existente não pode ser reduzido a uma “modalidade ontológica” (lugar de desvelamento do ser, “lucarna”) nivelada ao mundo - ao

nível da correlação entre a mão e o utensílio na tarefa ou entre o olho e o horizonte na luz – nem sua relação afetiva e sensível (consigo próprio e com outrem) pode ser reduzida à “compreensão”.

Lévinas irá inverter o sentido da “diferença ontológica” (entre ser e ente, essência/essência) e romper o “círculo hermenêutico” (auto-compreensão via compreensão do mundo): i. definindo o movimento *Da Existência ao Existente* como produção de uma “interioridade” e posição de um indivíduo que resiste “desde dentro” à anonimização (retorno ao “Há”) e à totalização (redução ao “Sistema”); ii. mostrando que entre a “posição do eu” e a “compreensão do ser” há a “interpelação do outro” como “outramente-que-ser”. Tudo isso conduzirá Lévinas a defender o “primado da ética” na “(des-)ordem do sentido”.

Entretanto, a *gênese (ética) do sentido* será apreendida segundo os *modos de subjetivação* de um existente encarnado segundo seu o “campo de sensibilidade” individuacional. A redução fenomenológica levinasiana será radicalizada para circunscrever o âmbito pré-temático de uma “sensibilidade pura”¹¹⁰. A crítica da representação/compreensão é justificada pela pressuposição de que “re-presentar” é anestésiar e de que “com-prender” é suspender a alteridade do real. Portanto, a radicalização genética das análise do sensível almejará liberar o indivíduo sensível de sua pertença ao ser impessoal e mostrar sua concernência ao outro (pessoal). A subjetividade aqui lobrigada não será “em geral”, mas será “pessoal” e, além disso, afetiva, capaz de sentir e de ser sensibilizada.

O resultado será descrever, segundo um tipo hiperbólico de “empirismo transcendental”, a **subjetividade carnal** (ou o sujeito enquanto “corporeidade”) como “afetividade não-intencional”. O adjetivo negativo não vem recusar categoricamente a intencionalidade, mas alguns de seus traços típicos conforme a letra husserliana: correlação, adequação, primado da atividade sobre a passividade, receptividade como apreensão. A afetividade em questão é “não-intencional” por caracterizar uma “passividade radical”. Esta, todavia, pode se desdobrar em “intencionalidades afetivas” de tipo pré-ético e ético. A conexão entre “afetividade não-intencional” e “intencionalidade afetiva” se dará conforme os “registros da sensibilidade” e sua “estrutura arquetípica”. Os **registros da sensibilidade pura**, segundo Lévinas, são: i. fruição; ii. Vulnerabilidade.

A **fruição** se refere à auto-afecção do eu em sua relação com a alteridade relativa do mundo, alteridade da qual ele pode se alimentar e gozar. O prazer gustativo e olfativo reúne

110 DI CASTRO, Raffaella. *Un'estetica implicita - saggio su Levinas*. Milão: Guerini Scientifica, 1997.

sinestesticamente a difusividade do sentir. Mas há também uma “hiper-estesia” atuando como reflexividade auto-afetiva. Está em jogo aqui uma “intencionalidade afetiva” de *concreção do eu* na “tensão fruitiva” entre a satisfação (da interioridade, independência) e necessidade (de um outro, dependência). A *individuação do eu* ocorreria na exaltação do psiquismo na Felicidade e na contração em que a interioridade “se sente”. Este nível é pré-ético e expressa o egoísmo (para-si) de um existente que se põe através da **Separação** de si frente o anônimo.

A **vulnerabilidade** possibilita a hetero-afecção do eu em sua relação com a alteridade radical de outrem, a qual lhe resiste e o torna culpável. A *dor* e o *envelhecimento* aparecem aqui como vivências que liberam a “passividade de fundo” do sujeito para além do gozar e do captar, isto é, revelam sua vulnerabilidade: condição simultânea do gozar e do sofrer. A *hiperestesia* encarnaria, aqui, uma “concernência na transcendência”.

A intencionalidade afetiva em questão não seria mais o desejo daquilo que me satisfaz (alimento), mas *Desejo Meta-físico*. Para além do mundo que exalta o ser egoísta, este Desejo é a responsabilidade como “tensão ética” entre subjetividade acusada que “dá” e a alteridade radical que “exige/solicita” moralmente uma resposta. A individuação do eu ocorreria na “recorrência a si” na Substituição incessante do Um-pelo-Outro ao fundo do “para-o-outro” da responsabilidade. Este nível é ético na medida que o Si-mesmo é para-o-outro na intriga imediata do face-a-face, culpado e responsável. Como vimos, à “afetividade não-intencional” do sujeito sensível corresponde uma *auto-afecção* e uma *hetero-afecção*, ambas imbricadas.

Há ainda algo a dizer sobre a “imagem afetiva” ou “arquétipo” - a que podem corresponder as duas “intencionalidades afetivas” já mencionadas. A intencionalidade fruitiva aspira o “alimento” numa antecipação do prazer; contudo, o conteúdo representativo que aí se esboça dissolve-se em seu *conteúdo afetivo*, remetendo ao “nível não-intencional” que está ao fundo.

A intencionalidade ética ou “transcendente” do Desejo visa um “Rosto” numa *tendência inantecipável e imemorável*, isto é, não como representação teórica, mas como “Vestígio” – na consciência afetiva emergente – de um Outro que “passou” e deixou seu “traço” sem que seja possível remontar teoricamente à origem deste. Assim sendo, o “Rosto” funciona como “arquétipo do outro” que aciona na “afetividade não-intencional”, através do Vestígio, a “motivação ética” do Desejo.

A cada vez que nos encontramos face-a-face com o outro, conforme sugere Lévinas, nos “sentimos responsáveis” e, ao mesmo tempo, “sentimo-nos um si próprio”: **para-si e**

para-o-outro, somos Um-pelo-Outro.

Portanto, é lícito afirmar que para Emmanuel Lévinas a *afetividade é a ipseidade do eu* enquanto a *sensibilidade é o “campo genético” onde se insere o “princípio de individuação”* (pré-ético e ético) da subjetividade. O “princípio de individuação”, conforme o registro da sensibilidade e o tipo de afecção, é: i. Vida; ii. Responsabilidade.

A **vida** individua o eu auto-afetivamente, como produção de uma “interioridade” ou intimidade. A **responsabilidade** individua o eu hetero-afetivamente como uma “assignação” ou eleição ética do indivíduo sensível na proximidade do outro. No primeiro caso, há certa “autonomia” do eu frente o anônimo, não por uma vontade racional, mas por uma “vontade vital”. No segundo caso, a presença de Outrem implica uma heteronomia que re-significa a individuação subjetiva a partir da demanda e da força imperativa da alteridade ética (Rosto).

A preocupação levinasiana com “a individualidade” corre de mãos dadas com o “problema do sentido”. Tanto um quanto outro não serão captados a partir da pergunta “O Quê?” ou da pergunta “Onde?”, mas a partir da questão “Quem?”. A *Quis*-nidade (“quem”) não dependerá nem da *quid*-idade (“o que”) nem da *ecce*-idade (“este-onde”, “aí”). A questão também será formulada aquém da autonomia da vontade racional ou da auto-posição do cogito. Por se enraizar no campo sensível da afetividade, a questão “Quem?” implicará uma revalorização da heteronomia. Levando em conta a leitura ética da afetividade que Lévinas emprega – bem como a “eticização” da sensibilidade e da corporeidade – a autonomia do sujeito será refundada a partir da “resposta” suscitada por uma heteronomia. Nesta formulação, algo de “involuntário” funda e desperta o “voluntário” numa contínua recorrência a Si nas respostas oferecidas ao Outro.

Para Levinas, a Responsabilidade funda uma “Liberdade Ética” que salvaguarda o indivíduo muito mais que a liberdade ontológica. Mais que isso: toda obra que entra na contabilidade do sistema e da história é “expressão” de uma subjetividade irreduzível que existe precisamente como “excessão”, como aquilo que provoca a “ruptura da totalidade” e o julgamento da história.

Relembrando Ricoeur – que afirmava a necessidade de pensar a subjetividade conforme certa arqueologia, teleologia e escatologia – a ética desempenha em Lévinas o papel de uma “escatologia” an-arqueológica e trans-teleológica. O subjetivo é o não-lugar que rompe

com o mundo pelo fato mesmo de ser si-mesmo e de responder ao outro sem jamais fechar-se na correlação totalizante do alfa-ômega. A individualidade irá significar na ruptura com a mundaneidade no sentido ontológico articulado como compreensão do ser.

A liberdade racional é fundada auto-representação em que a vida é subordinada à uma “imagem universal”. Pela imaginação o sujeito antecipa ações e afetos, colocando-os sob seu controle voluntário e projetando sua validade sobre tudo o que se encaixa no “esquematismo”.

Lévinas suspeita dessa posição. Para ele, a representação é condicionada por algo “irrepresentável” (TI, p.151). A vida implantada no ser e separada enquanto interioridade sustenta um íntimo “secreto”. Igualmente, o impacto e a significância de outrem atingem uma afetividade prévia desfazendo constantemente o tecido representacional. A consciência teórica, na autonomia da representação, vive na “ilusão” de auto-fundação ao acolher sua condição como um efeito e sua motivação como uma escolha. Não obstante, esta “ilusão” é desfeita pela presença de outrem que atinge traumáticamente um nível pré-teórico “borrando” a imagem através de um sentido que a ultrapassa.

Uma heteronomia “condiciona exigindo” a autonomia do sujeito. O eu se descobre culpável e, portanto, indivíduo moral. A impugnação do “mim próprio” coextensiva da manifestação de outrem no Rosto, é o evento da *linguagem* (TI, p.153).

A alteridade de “quem” faz face ensina a transcendência. O ensino “significa” o infinito do Outro, sua incomensurabilidade com o eu, sua irredutibilidade. A relação moral (essencialmente pacífica) com outrem produziria o sentido como responsabilidade, orientação para-o-outro desde o “Si”. A positividade não-alérgica da relação com a alteridade é Linguagem.

A verdade – que uma liberdade atesta ou reconhece – está na “transcendência em que a exterioridade absoluta se apresenta exprimindo-se, num movimento que consiste em retomar e em decifrar, a cada momento, os próprios sinais que ela dispensa” (TI, p.154).

A subjetividade enquanto *hospitalidade* (como acolhendo a alteridade) coincide com o Desejo de outrem o qual já é *expressão* e doação de si.

A relação com outrem não se daria fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído. A transcendência consistiria em dizer o mundo ao próximo. A linguagem que designa a coisa ao outro é um “desapossamento original”, uma doação primeira. A generalidade da palavra instaura um mundo comum. “O acontecimento ético situado na base da generalização é a intenção profunda da linguagem” (TI, p.155).

Doação original, ela não atualiza ou corrobora uma representação preexistente, mas oferece o mundo à outrem: oferta de conteúdos que responde ao rosto de outrem ou que o questiona abrindo a perspectiva do significativo. Como dirá Lévinas: “A visão do rosto é inseparável da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético” (TI, p.156). A significação possuiria uma estrutura responsiva.

O homem é um ser corporal que existe concretamente na economia do mundo como emergindo na “autonomia ambígua” de sua vida (egoísmo da habitação no outro, “independência dependente”), mas também exposto a outrem e “moralizado” conforme a heteronomia da responsabilidade (subjativa) que se “materializa” na oferta do mundo e na expressão de si.

A condição carnal subjativa articula, na sensibilidade egológica e alterológica, uma posição de Si e uma ex-posição ao Outro. É pelo corpo que a alteridade da vida interior é expressa: Rosto. Em sua expressividade, o “Rosto fala”.

Lévinas se apressa em distinguir *obra* e *expressão*. As “obras” (objetos fabricados ou coisas “já ditas”) não dizem o eu, não o esgotam em sua manifestação ou contabilidade. Elas são destinadas à indiferença do comércio, à inércia do museu ou à orquestra da oficina. Nela (a obra) todo ato voluntário acarreta muitos outros involuntários, atos falhos que deixam vestígios do agente, resíduos do trabalho em que concorre a fragilidade afetiva e falibilidade do homem.

Quem age não tem na mão todos os fios de sua atividade, é falível, marca seu caminho com seus equívocos. Se suas obras liberam sinais, eles serão decifrados sem o seu auxílio. Se ele ajuda na decifração, *fala*. “A partir da obra, o eu é apenas deduzido e já mal entendido, traído mais do que expresso” (TI, p.158). Tradução é traição, expressão é ambiguidade e excesso. A expressão contém/retém suas chaves de decifração.

Na economia – e mesmo na narrativa – outrem assinala-se, mas não *se apresenta*. As obras simbolizam-no. Lévinas compreende o *símbolo* e o simbolismo de modo muito próximo à concepção de Freud e de Ricoeur: aquilo que só se revela escondendo, signo portador de um “excesso de sentido”.

Os sinais de certo modo assinalam uma alteridade cuja intimidade é, simultaneamente, protegida e denunciada. A *interpretação* do símbolo poderá conduzir até uma intenção adivinhada nas entrelinhas, mas isso implicará uma indiscrição que, ao arrombar a porta,

ficará perplexa com a ausência do hóspede que já partiu e cujos passos ainda ouve ressoar. Somente a “palavra viva” – não apenas produto linguístico ou ato de fala, mas “discurso ético”, face-a-face, *interpelação* – tornará “presente” esta “ausência”: na sua invocação a subjetividade responde a um Rosto como que tocada “no” Vestígio de um *enigma* que “passou” (TI, pp.158-9). Rosto, Vestígio e Enigma – três noções fundamentais para compreender a teoria da “significação ética” em Lévinas.

A pergunta que se dirige às coisas, que as manifesta na resposta dada ou no signo conferido, é “O Que?” (*quid*). Sua resposta é a essência que se desdobra entre o nome e o verbo, entre o substantivo e o adjetivo, numa correlação elástica mas necessária. A compreensão da essência corresponde à apreensão de um conteúdo num conceito. O autor, ao ser abordado a partir da *obra*, só se apresentará como “conteúdo” dependente do *contexto* de produção ou de interpretação, de seu “lugar” no sistema ou no “mundo”. Perguntar *o quê* é perguntar *enquanto quê*: o indivíduo “aparece” grudado à linha do horizonte, privado de sua individualidade, representado (TI, p.159).

Todavia, Lévinas acrescenta que “a pergunta que interroga sobre a quiddidade faz-se a alguém”. *Quem* deve responder já *se apresentou*, já *passou*, sem ser conteúdo representado. Apresentou-se como Rosto (TI, p.159). Este é um *enigma* que se expressa, intervenção de um *sentido* que perturba o *fenômeno* ao passo que orienta a manifestação, *proximidade* do outro que significa o *vestígio* da transcendência. Pura passagem, a *transcendência* “mostra-se” passada, isto é, como vestígio de um *Dizer* (expressão) no *dito* (obra), do enigmático no fenomênico. Todo falar é enigma, subjetividade que significa um *Dizer* antes de se tornar problema teórico ou suporte do saber (DEHH, p.257-59).

O Rosto é “correlativo”, se assim podemos chamar, do que é anterior à pergunta, ou seja, do Desejo ético cuja tensão individua a subjetividade responsável. O *quem* correlativo do Desejo é um Rosto. A pergunta “Quem?” é dirigida ao Rosto e tem como resposta o próprio rosto (TI, p.159).

O autor dirá o seguinte:

O Rosto, expressão por excelência, formula a primeira palavra: o significante que surge no topo de seu signo, como olhos que vos observam (...) É apenas ao abordar outrem que me ajudo a mim mesmo... O Rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser...: no discurso, exponho-me à interrogação de outrem e essa urgência de resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do outro (TI,

Assim, o *quem* da atividade não é expresso nela, mas é aí simplesmente significado por um *signo* num “sistema signitivo”, é encoberto. A partir de suas obras o homem é mais surpreendido que compreendido. Os símbolos que o disfarçam apelam para sua interpretação. *Vestígio* de si próprio, “presença ausente”, o ser que se exprime traz a chave e o enigma de seu simbolismo. É a partir da **interpelação**, isto é, da relação entre indivíduos “absolutos” que se exprimem, que a **interpretação** dos símbolos é possível (TI, p.160).

Não se trata, porém, de uma ontologia de ato e potência. A imediaticidade, irreversibilidade e urgência responsiva do face-a-face não manifesta uma latência, não atualiza uma essência, mas, contrariamente, significa “aquém” e “além” um *vestígio* e um *sentido*. Assinala e orienta sem fuga ou previsão. A *mortalidade* de outrem, o intervalo-limite de sua vida interior expresso em sua vulnerabilidade, determina a individualidade do eu na responsabilidade (TI, pp.161-2)

4.3. O Dizer e o Dito

O **Problema da Linguagem**¹¹¹ também é decisivo em Lévinas. Todavia, é preciso esclarecer que, para o autor, a subjetividade articula tanto uma “Individação” quanto um “Dizer” que condiciona toda doação de signo e toda significação.

É a significância ética do Outro e a responsabilidade do Eu que instauram o discurso como intriga fundamental entre falantes singulares cuja implicação mútua articula o “acontecimento” ambíguo da Singularização (de Si) e da Significação (do mundo).

A diacronia é a marca de uma temporalidade que desfaz a estabilidade da essência mediante a re-lação entre interlocutores. Ligada ao Dizer como significação ética ela tensiona, portanto, com a sincronia do Dito num sistema, segundo um esquema ontológico.

4.3.1. Idealidade e Significação – Experiência e Instauração de Sentido

111 FERON, Etienne. **De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas.** Vaucanson, France: Jérôme Millon, 1992, 346p. –(IN: <<KRIIS>>). DUPUIS, Michel. **Pronoms et Visages – Lecture d'Emmanuel Lévinas.** KLUWER Academic Publishers, 1996, 228pg. - (IN: Phaenomenologica, 134). RICOEUR, Paul. **Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage,** 23pg. In: Fonds Ricoeur.

Nosso autor esboça uma crítica da linguagem definida como narrativa e tematização. Narrar significa reunir a defasagem temporal numa fábula em que toda a alteração tem um sentido que é recolhido como que por uma *sinopse*. Nesse modelo, toda diferença trazida por acontecimentos ou expressões individuais é identificada numa estrutura de significado, num sentido narrado ou atribuído ou pretendido. Sempre que há sinopse, há tematização e vice-versa. Resumir é recolher a essência e fixá-la, através de um significado, como tema de um discurso. O tema se identifica na narração, “pré-tende” a uma identidade absoluta como verdade.

A orientação do discurso universalizante assentaria já nessa *intencionalidade narradora e tematizante* e a uma concepção da linguagem como “razão”. Nessa concepção, o *logos* enquanto discurso e o *logos* enquanto racionalidade se confundem; a comunicação se torna subsidiária da universalização do tema, pretende tornar-se conceito.

Mesmo assim, a *intencionalidade* que atua na tematização e se desdobra enquanto narração é uma “pretensão”, no sentido fenomenológico do termo. Não se trata de sublimação, ou de um entendimento neutro disto ou daquilo, mas sim um “pretender” (*meinen*) isto *enquanto* aquilo, em orientar-se no horizonte que a visada intencional abre e ilumina. A pretensão entende o sentido antes de abordar objetos, ela “pré-tende” para uma orientação, numa situação identificante, numa síntese de perspectivas. A partir do sentido pretendido é que o ser se torna acessível e se manifesta. Edmund Husserl, ao definir a consciência como intencionalidade, indica a presença imediata do mundo à consciência como algo que afeta a sensibilidade mas que também, nesta afecção ou sensibilização, traz algo à luz na iniciativa que se volta para ou se move no mundo (DEHH, p.265-6).

A noção de *intuição* é aqui fundamental, pois nela “a sensibilidade se faz idéia”. O dado sensível, provindo da realidade, ao passo que é “sentido”, é também “pretendido” como uma “unidade de sentido”, como a evidência ou a presença do original “visado” na consciência. A intencionalidade estaria ligada à intuição e, em sua “transcendência na imanência”, seria abertura ao ser e correlação entre o ato intencional (*noese*) e o objeto intencional (*noema*). Contudo, Lévinas insiste que a “intencionalidade é pensamento e entendimento, pretensão, o facto de nomear o idêntico, de proclamar qualquer coisa enquanto qualquer coisa” (DEHH, p.267). Se trataria menos de uma classificação, subsunção ou definição que de uma proclamação.

Meinen: proclama primeiro o sentido, mas adia sua resolução, não o esgota, opera como que por uma síntese aberta, exige esta síntese. O entendimento do sentido, para a fenomenologia, é anterior aos juízos de valor ou de verdade. Lévinas vê aí a função do que ele chama verbo querigmático. Nem imaginação, nem percepção, entre o sensível e o ideal a linguagem intervêm proclamando o sentido, identificando através da significação. Entre o *enigma* do real e o *fenômeno* da consciência deve haver uma ponte que é o *querigma*; este reúne os perfis e aspectos, esboços sensíveis e múltiplos apareceres, instaurando a idealidade do noema ou a identidade ideal através de uma síntese pretendida. “Eu pretendo o idêntico nessas impressões e quero assegurar a manutenção dessa pretensão” (DEHH, p.268).

Todavia, nessa anunciação e reunião a identidade nunca é cumprida na identificação que a proclama, não há analogia nem correlação absoluta, mas sim “abertura na significação”. O caráter proclamatório da identificação, ou o querigma, adia a síntese final. O pensamento ou atividade da consciência confere um sentido ideal ao ser, permite que ele se mostre, mas sempre no “anúncio” de um novo ato intencional ou visada ou acesso (DEHH, p.269).

Lévinas diz ainda que o “aparecer” do fenômeno não se separa de seu “significar”, que ele sempre remete para uma intenção proclamatória ou querigmática do pensamento, ele sempre “quer dizer...” o que se “entende como...”. Assim, “todo o fenômeno é discurso ou fragmento de um discurso” (DEHH, p.270).

A linguagem não é apenas designação, é juízo e proferimento, é proclamação querigmática que identifica “isto enquanto aquilo”. Pretender o idêntico é nomeá-lo, é conferir e acessar a significação simultaneamente, desenvolver-se numa proclamação em que o pensamento se faz linguagem.

Segundo esta corrente, dirá Lévinas, a espontaneidade do sujeito está estruturada como enunciação ou predicação pretendendo os momentos ideais, como filiada a uma narração que recolhe o essencial e diz o ideal. Para uma filosofia enquanto discurso racional, o universal precede e engolfa o individual. Mas isto é correto? O discurso não pressuporia, antes de uma espontaneidade constituinte, uma passividade constitutiva? A linguagem não pressuporia o individual em sua qualidade irreduzível e a relação entre entes singulares?

4.3.2. *Proximidade Assimétrica: o Face-a-Face entre Singularidades sem Universalidade*

Lévinas questiona a afirmação de que a essência da linguagem é universalizante e correlacionante. Para ele o essencial da linguagem deve ser buscado na *relação com o interlocutor*. Isso exigiria conceber uma singularidade sem universalidade, ou seja, não somente pré-gênero mas não-generalizável, não-totalizável. Quando se trata de um interlocutor, não se pretende o universal, mas se dirige a palavra a um indivíduo.

Na interlocução, cada o outro é invocado e acusado em sua *particularidade*; mais que isso, é exigido em sua particularidade. Não se trata de saber ou de representação, mas de falar encarando não um conceito, mas uma *pessoa*. Mais que compreensão, é interpelação. Interpelados e interpelantes os interlocutores não se fundem num gênero, mas se associam no discurso.

O querigma que contém certa idealidade já é, além disso, no discurso, proximidade entre *individualidades* irredutíveis. Falar é fazer-face, é entrar em contato com o Outro. No discurso se dá a relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso, não-tematizável, mas que é aproximada pelo discurso. “A proximidade do interlocutor é por si mesma significação” (DEHH, p.274).

Ela implica uma *hetero-afecção*, uma sensibilização imediata, não-conceituável, em que a proximidade significa inquietude e *pro-vocação*. Mas também implica a “invisibilidade” ou a alteridade dos interlocutores, ou seja, que ao proclamarem o fenômeno como tema do discurso eles não sejam em si-mesmos tematizáveis ou “visíveis”.

A *proximidade é a significação do sensível* e o fundamento da linguagem. É também a significação do inter-humano. Nela a orientação do sujeito para o objeto fez-se inquietude, a representação desfez-se e alguém nos dirigiu a palavra, “o intencional fez-se ética” (DEHH, p.274-5).

A ética indica a inversão do impulso objetivante; isto se dá na exaltação mesma da individualidade ao se entrar em contato com uma singularidade absoluta e irrepresentável. Relação entre singulares, face-a-face. “Aí reside a linguagem original, fundamento do outro” (DEHH, p.275).

O *ponto de mutação* do intencional em ético, onde a aproximação do outro penetra a consciência ao modo de inquietude e exige resposta, é “pele e rosto humanos”. No face-a-face, o outro é Rosto auto-significante e a proximidade (sensibilidade como responsividade) é responsabilidade (p.275). Como se caracteriza essa relação entre linguagem e sensibilidade? O que é o sensível na proximidade?

4.3.3. *A Linguagem e o Sensível: o sentido da proximidade como Dizer*

Para além da tematização e da proclamação, a imediatez do sensível é um caso de proximidade e não de saber. O imediato do face-a-face precede e rompe com qualquer mediação ideal. A intuição sensível descrita como sensibilidade que se faz idéia, subordina-se à descoberta do ser, dilui-se na luminosidade do horizonte. Contudo, Lévinas alerta que a “sensibilidade não se esgota nessas funções de abertura” (DEHH, p.275).

O sensível, para Lévinas, estabelece uma relação com o real que é distinta de e prévia à ordem do conhecimento. Não é certo que o sensível seja sempre convertível em experiência objetiva, como também não é certo que toda *intencionalidade não-teórica* possa ser trazida para o campo da teoria e ali ser apreendida ou compreendida, segundo a tendência dominante no pensamento husserliano.

O carácter significativo e primordial da *sensação* também se distinguiria da *afetividade* a guisa de “sentimento de situação” e “tonalidades afetivas” que atuam na existência humana no mundo como *modos de compreensão*, segundo o modelo heideggeriano. Em Heidegger, as disposições afetivas sempre são interpretadas com referência a uma estrutura hermenêutica e em vista de uma ontologia fundamental. Os esquemas e metáforas que privilegiam a visão (Husserl) e o tato como iluminação e manuseio (Heidegger) sempre favorecem o “saber como apreensão” (DEHH, 276).

A abordagem levinasiana do sensível exige a consideração de outros tipos sensoriais tais como o paladar e o olfato, para considerar a *sensibilidade sob o regime da fruição*. Mesmo o tato é descrito em sua dimensão de passividade e exposição, “pele e carne expostas ao ultraje”, como possibilidade da dor e da ferida, abrindo o *regime da vulnerabilidade*. Na fruição, sentir o mundo é consumi-lo, é alimentar-se dele e, neste movimento, gozar. No gozo, o conteúdo objetivo se dissolve no conteúdo afetivo, o elemento é alimento, o prazer vale mais que o perceber. Contudo é no tato, avaliado segundo a lente da vulnerabilidade, que se deve interpretar o sensível. O “tato é pura aproximação e proximidade, irreduzível a experiência de proximidade” (DEHH, p.277).

No sensível enquanto contato se esboça tanto a possibilidade da carícia quanto da ferida. O gesto expressivo da carícia e mesmo a reação expressiva ante a agressão sofrida podem ser portadoras de mensagens, fazem sinal ao outro. A primeira mensagem é o próprio

mensageiro.

“O sentido define-se por essa relação de proximidade” (DEHH, p.278). Na exigência pacífica do discurso, o Rosto orienta e chama à palavra: é a concretude carnal e sensível do outro significando. O “concreto enquanto sensível é imediatez, contato e linguagem” (p.278).

A percepção do objeto que a análise intencional focaliza não é a função fundamental da sensibilidade; o sensível no conhecimento é superficial, mas na ética ele é essencial e privilegiado. Na relação ética com o real o sensível estabelece a proximidade e nesta se produz o sentido. “É aí que está a vida”. Não é possível abordar o outro à distância e captá-lo como que por desvio; vê-lo é já tocá-lo, tocá-lo é expor-se ao toque. A carícia ou a dor do sensível só se revela a partir de uma pele humana e de um rosto, ou seja, da “aproximação do próximo”.

A relação de proximidade descrita por Lévinas é um contato inconvertível em estrutura noético-noemática e já há nela como que uma expressividade e uma orientação que possibilitam a transmissão de mensagens; para além da intencionalidade, ela é o sentido moral do face-a-face (DEHH, p.279).

A relação com o outro pressuporia a encarnação “metafísica” do absoluto transcendente. O campo fenomenológico onde o *sentido da transcendência* se insere é a **carnalidade** do eu e do outro. Há uma “transposição arquitetônica” da “infigurabilidade” do *Leib* na transcendência do Infinito. Ao perturbar o campo fenomenológico de “nosso” *Lebenswelt* (mundo-da-vida, totalidade da vida sensível), o Rosto como testemunho do Infinito pelo eu não é “fenomênico”, mas *meta-físico*: seu sentido ultrapassa seu aparecer (MURAKAMI, p.174).

A *instituição ética* da significação se dá ao nível da diacronia em que a relação (quase)transcendental ao outro se estrutura no cruzamento da etapa de co-presença com a etapa diacrônica. A ética como instituição secundária estabelecida sobre a instituição sensível é uma questão de “deformação coerente” da estrutura de co-presença, diferente em TI e em AE. Em 1961, a ética se institui principalmente sobre a base da co-presença e a diacronia é inserida na problemática do eros e da fecundidade.

Em 1974, a ética se institui sobre a base da diacronia, e a justiça sobre a base da co-presença. Esta “flexibilidade” é uma prova da secundariedade arquitetônica, segundo

Murakami, da ética em relação ao *mundo-da-vida*. A ética pode se instituir ao mesmo tempo sobre a *base da diacronia e da co-presença*. A conexão ético-diacrônica não é apodítica.

A “*deformação ética*” do mundo-da-vida ocorre ao nível da diacronia, porém, não é esta, enquanto estrutura fenomenológica, que é deformada, mas o *Dizer como instituição significante da subjetividade* (matriz de “minha” facticidade). Do ponto de vista fenomenológico, o Dizer possui a função de uma “*linguagem transcendental*” que suporta a comunicação e o ato de significação. Do ponto de vista ético, o Dizer se compõe de *assignação* (do Um) e de *significação* (o para-o-outro), ambas implicadas desde um fundo sensível (MURAKAMI, p.176-8)

O caráter do *sujeito como instituição simbólica* se revela na “*comunicação*” como Dizer. De certo modo, a Diacronia “*funciona*” como Dizer que suporta o dito (língua, fala). O Dizer é, segundo a leitura de Murakami, uma instituição simbólica estruturada como a diacronia; não obstante, a proximidade diacrônica é fenomenológica e arquetonicamente “*mais originária*”. Conseqüentemente, na ordem fenomenológica, é a proximidade que se “*transpõe*” em Dizer; trata-se, pois, de uma transposição arquetônica e não cronológica (p.147-8)

O Rosto infigurável possui também um “*sentido*” fenomenológico, mesmo que a guisa de *não-senso como lacuna* do intencional. A facticidade do Rosto de outrem ultrapassa já uma diacronia formal. O rosto tem um sentido em sua facticidade. Para o “eu” o outro “*significa positivamente*”. Assim, o Dizer “*é minha facticidade, minha singularidade fática, que funciona como suporte transcendental*” do dito. A diacronia aparece sempre como Dizer, suportando transcendentalmente os atos de fala e suas proposições. O outro é *re-encontrado* como o não-figurável ponto-zero, mas desde o início como “*sentido*” em sua facticidade (= *visage*) por relação à minha facticidade (= *Dizer*). A diacronia pura permanece, contudo, inapreensível em sua anarquia (MURAKAMI, p.148-9)

4.3.4. *Da Anarquia do Sensível ao Desejo do Invisível: Consciência e Obsessão*

A consciência tematizante reúne a multiplicidade e proclama uma identidade ideada. Mas “*a linguagem como contato afeta o próximo na sua unidade não-ideal*” (DEHH, p.279).

O outro enquanto próximo não extrai sua significação de um horizonte pré-traçado, mas significa por si mesmo na relação de proximidade: ele é imediatamente auto-significante.

A intuição é visão e “captação” na abertura do horizonte, mas a imediatez do próximo é obsessiva. Proximidade obsessiva do outro, **tensão ética**, ela atravessa e transborda a consciência por uma espécie de “excesso significante”. Neste esquema ético, há uma diacronia refratária à qualquer sincronia, uma diferença que interrompe a identificação e significa uma não-indiferença.

A proximidade acarreta um anacronismo para a consciência, marcando a **diacronia** da alteridade: “a consciência chega sempre atrasada ao encontro com o próximo, o eu é falível na consciência que tem do próximo, na sua má consciência” (DEHH, p.280).

A proximidade é a *des-medida* do infinito e a *dis-ritmia* do coração surpreendido. Na aproximação entre os indivíduos é a “minha” responsabilidade pelo outro que traz consigo o “para” de toda a relação, como a significância mesma da significação, como o Dizer que condiciona toda comunicação. Esta significação ética atada à individuação – o Um-pelo-Outro – só se estabelece na recusa de se deixar domesticar como tema. É a própria “invisibilidade” do outro que se faz contato obsessivo ao romper esquematismos e inquietar a imanência (AE, p.158-9)

O Outro é um excesso que suscita a hospitalidade, ele é a auto-significação do individual no face-a-face: rosto. O rosto só se revela na aproximação do próximo, ele tem sentido somente na relação ética. Na frontalidade dessa relação, a “consciência volta à obsessão” (DEHH, p.280).

A obsessão é do âmbito do involuntário significativo, e indica uma “responsabilidade sem opção”, uma invocação, uma acusação e uma eleição. A modalidade da obsessão é a urgência da resposta, o “ter de responder”. Lévinas põe acento sobre o caráter imediato, crescente e incisivo dessa urgência ao ponto do “ter de responder” se tornar “ser Um em resposta à”, anacronismo, passado irrepresentável. Na carícia que aproxima o outro, há proximidade e ausência: o outro se revela, mas não se dá. O gesto não o capta, ele se mantém separado, eminentemente Outro.

Como dirá Lévinas:

Esta *maneira de passar inquietando o presente* sem se deixar investir pela *arque* da consciência, em estriando de raios a claridade do ostensível, nós vamos chamar de **vestígio**. Anarquicamente a **proximidade** é assim uma *relação com uma singularidade sem mediação* de algum princípio, de alguma idealidade. Concretamente [trata-se] da relação mesma com o próximo, o um-pelo-outro. Esta incomensurabilidade relacionada à consciência, que se faz *vestígio de não sei onde* [...] é uma assinalação de mim pelo outro, uma responsabilidade em relação à homens que não conhecemos. A relação de proximidade [...] é já assinalação, de

urgência extrema – obrigação, anacronicamente anterior à todo engajamento. Anterioridade “mais antiga” que o a priori. Esta fórmula exprime um **modo de ser afetado** [que não se deixa investir pela espontaneidade]: o sujeito se afeta sem que a fonte da afecção se faça tema da re-presentação (AE, p.158-9)

É segue, tratando do modo da obsessão:

Irredutível à consciência [a] **obsessão** atravessa[-a] à contracorrente, se inscrevendo como estrangeira: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao princípio, à vontade, à *arquê*. [Trata-se de um] movimento... anárquico. (...) A **anarquia** perturba o ser para além de suas alternativas (...) Sob as espécies de um Eu (*moi*), mas anacronicamente *em retardo* sobre seu presente, incapaz de recuperar este atraso – [um] Eu incapaz de pensar aquilo que o “toca” na relação com um Outro que se exerce sobre o Mesmo ao ponto de o interromper, de o deixar sem palavra: a anarquia é perseguição. A obsessão [designa] a forma segundo a qual o Eu se afeta e que é uma defecção da consciência (AE, p.159-60) [Tradução e grifos nossos]

Essa “presença ausente”, este modo de ser “vestígio de si próprio”, “invisibilidade visível”, enigma que se expressa, é o Rosto do próximo. O Desejo do Outro que a acolhida do outro suscita torna-se obsessão e inquietude por Quem não pode ser apreendido (LeP, p.281). Na proximidade, temos a “Idéia do Infinito” em que a inadequação e a inquietude se tornam Desejo e a aproximação inquietude, em que “o vestígio ainda quente como a pele do outro” faz com que o próximo seja posto sob nossa responsabilidade pessoal inalienável: ele significa esta responsabilidade que cada Um é, Si-mesmo-para-o-Outro (p.282).

4.3.5. O Signo e o Olhar do Outro: o Vestígio

A noção levinasiana de **vestígio** significa o não-lugar e a “presença ausente” da manifestação do outro. Outrem significa enquanto **Rosto**: modo de vir de frente, gravidade e altura, manifestando-se desfazendo a manifestação. Assim, a “proximidade não é simples coexistência, mas inquietude” (DEHH, p.282). O Dizer que atua na relação ética diz essa mesma relação, esta “separação ligante” ou essa “re-ligação”, onde o contato com o outro significa e expressa esse mesmo contato e sua expressividade: eis a condição de tudo o que pode ser dito, do *des-dizer* e do *re-dizer*.

Na **linguagem prévia**, no Dizer pré-originário, da proximidade cada indivíduo é signo de si mesmo. Discurso balbuciante, “salto da fé”, o primeiro signo dado é o “fazer sinal” ou a proximidade mesma. Dar-se a si-mesmo como “signo ético” (ou eticamente significante) e acolher o outro como auto-significante: nascimento simultâneo da linguagem e da

humanidade. Isso só é possível entre singularidades que se encaram e hospedam a “diferença”. A linguagem é, para Lévinas, a possibilidade e o modo de entrar em relação com o outro, com o interlocutor e como interlocutor. Só há universalização a partir de singularidades absolutas (DEHH, p.283).

A relação do Eu com o Próximo não é tributária de nenhuma quiddidade, não pertence à modalidade da essência, mas se funda no que tem sentido sem recorrer à idealidade, ou seja, no “enigma do rosto onde a manifestação se faz proximidade” e a quiddidade torna-se um *Quem* (DEHH, p.284).

O mais-além de onde vem o Rosto “significa como” vestígio (*trace*). O instituinte simbólico (in-finito) deixa um vestígio no/como Rosto para estabelecer a “instituição secundária” da ética (MURAKAMI, p.174).

O Rosto significa como/pelo Vestígio: o ponto onde o instituinte simbólico intervém na “instituição primária” (*leib*, tempo); ou seja, é algo como a inserção da assimetria metafísica na temporalidade fenomenológica, o “ponto de curvatura” onde um mundo se inclina em direção a um tempo diacrônico. Não se trata, portanto, de um índice; pelo contrário, é um “traço desfazendo o traçado de si mesmo”. Há nele certo modo de *re-revelação* e *in-visibility*. Há em Lévinas toda uma tipologia do vestígio, mas não muito bem diferenciada: i. índice de desvio e reenvio a um outro na significação; ii. o rosto como vestígio do *leib* inapreensível, “traço de si mesmo”, diacronia; iii. a coisa como signo da “passagem do outro” no mundo; iiiii. o rosto como vestígio do infinito (MURAKAMI, p.174-5)

A individualidade e a individuação dos sujeitos irreduzíveis, o fundamento de suas singularidades, já tem haver com essa proximidade mesma que vai da obsessão à substituição pelo outro. O “Olhar do Outro” atravessa e desfaz as máscaras atingindo, sensibilizando e individuando somente outra pessoa humana. Mas como explicar melhor a relação entre linguagem, obsessão e individuação?

4.4. A Substituição: a significação da individuação e a subjetividade ética, uma racionalidade sensível hospitaleira

A pergunta pelo que nos torna únicos esconde a questão do **sentido da subjetividade**. Sentido cujas tentativas de expressão repousaram na prioridade dada ou ao Mesmo ou ao Outro, ao longo de veneráveis tradições.

No arguto *A Filosofia e a Idéia de Infinito* (1998, p. 201), Lévinas aponta para os dois caminhos possíveis na bifurcação do *eros* filosófico: a autonomia e a heteronomia. Tal alternativa revelará, veremos, uma “ambivalência” no seio da subjetividade “irredutível a” mas afetável pelo outro.

Partir da *autonomia* acarretaria uma *Idéia de Totalidade* onde o Eu possuiria a si no pleno exercício de sua liberdade identificadora, poderosa e acrítica. Disto derivaria um primado do Mesmo ou **Narcisismo** cujos apanágios seriam o poder sobre a diferença, a neutralidade na pertença a um gênero ou instituição conceitual, a reminiscência que retém na memória o que antecipa em tateados e a domesticação como domínio do outro, este convertido em propriedade ou momento dialético. Isto “equivalaria assim à conquista do ser pelo homem através da história (...) a que se resume a liberdade, a autonomia, a redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS, 1998, p. 202).

Em contrapartida, a segunda corrente (primado da *heteronomia*) fundar-se-ia na *Idéia do Infinito* onde o Eu se relacionaria com a Exterioridade de modo à acolhê-la em sua diferença, ex-pondo-se à questão face um excesso inabarcável. **Hospitalidade** – acolhida não violenta do Outro, dá-lhe um direito à palavra, pois:

Ao inverter os termos, pensamos seguir aqui uma tradição pelo menos tão antiga_ aquela que não lê o direito no poder e que não reduz *todo o outro* ao Mesmo. Contra os heideggerianos e os neo-hegelianos, para quem a filosofia começa pelo ateísmo , é preciso dizer que a *tradição do Outro* não é necessariamente religiosa, que ela é filosófica. Platão encontra-se nela quando põe o *Bem acima do ser* e, em *Fedro*, define o *verdadeiro discurso* como um discurso com deuses. Mas é a análise cartesiana da *idéia do infinito* que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura da qual queremos conservar, aliás, somente seu *desenho formal* (LÉVINAS, 1998, p. 208-09).

Uma tradição está relacionada aos Estados e à Guerra (Ideia de Totalidade) em que o Mesmo reflete o *conatus essendi* na conquista e retorna a si expandindo a totalidade sob seu poder, neutralizando sujeitos pela arguição, pela espada e pela exploração indiferente; enquanto a outra reclama os profetas e os santos (Ideia de Infinito) e os denunciadores da violência, onde o sentido é exigência de uma exterioridade e acolhida do Outro, onde o julgamento da história e a crítica da liberdade responsabilizam o exercício do ser.

De um lado o *poder* e de outro a *responsabilidade*.

Apresentam-se as opções paradigmáticas: a) um Eu narcisístico que se compraz na expansão de si e se fecha sobre si, solipsista-soberano “calado e entediado” que acaba por

dissolver-se num gênero – “aranha presa na própria teia”; b) ou um Eu profético (CIARAMELLI, 1989, p. 145-61) que acolhe a alteridade, que pode ser inspirado e ultrapassar-se, que, em suma, expressa sua singularidade na abertura do infinito, um sujeito com “voz na responsabilidade”.

Qual seria o sentido profundo do Eu, seu (trans-) fundamento? Segundo qual modelo a subjetividade deve ser pensada, em sua gênese e estrutura?

Reunindo o feixe das reflexões rápidas e sucintas que, a guisa de mapeamento e exposição geral, fizemos aqui sobre o tema da *unicidade e da renovação ética do Eu* na filosofia levinasiana, resumiremos os pontos essenciais para a conclusão. Num primeiro lance expomos as duas ideias ou duas vertentes filosóficas que motivaram a humanidade, segundo Lévinas: *Totalidade (Ser)* e *Infinito (Outramente-que-Ser)*.

A uma se aliava um primado do Mesmo como autonomia “à toda prova” e cultivo de um Eu narcisista absorto nos jogos histórico-políticos. Para a outra a heteronomia possuía um sentido, chamando os indivíduos a responderem por si e por seus atos frente aos demais, cultivando uma orientação ética e uma subjetividade profética. Atestando o fisco e a violência da *Ideia de Totalidade*, Lévinas aponta para a *Ideia de Infinito* como uma porta para um novo sentido de subjetividade.

A subjetividade é pensada como responsável desde a matriz, pressupondo a separação hipostática e a assimetria enigmática entre os indivíduos. Na responsabilidade se assentaria o “princípio de unicidade” em que o sujeito seria exigido como único: falante responsável singular.

Cada indivíduo seria um *enigma incomparável*, um Dizer inesgotável que desconcertaria o fenômeno e lhe investiria um *sentido ético*. Como consta num ensaio denominado, muito propriamente, *Sobre a Unicidade* (LÉVINAS, 1997, p. 245-49) acerca do estatuto do único singular antes do individual genérico:

(...)...a situação semântica original em que o indivíduo recebe sentido ou se veste de direito...corresponde ao acesso original ao indivíduo enquanto Indivíduo Humano...que é o acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro...sem poder livrar-se da relação e onde este não-poder-livrar-se, esta não-indiferença frente a diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade da responsabilidade – (...) consiste em afirmar a transcendência ou a alteridade do único. (LÉVINAS, 1997, p. 245-6)

E ainda, em *O Humanismo do Outro Homem*,

A relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me *possibilidades sempre novas* (...) **Eu me reencontro diante do outro** (...) A unicidade do Eu é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar (...) O Eu diante te do Outro é infinitamente responsável (...) o **Eu reconduzido a Si**, responsável *apesar de si*, ab-roga o egoísmo do *conatus* e introduz um *sentido* no ser. Não pode haver sentido no ser senão aquele que não se mede pelo Ser (...) É apesar de mim que *o Outro me concerne* (...) procurar um sentido ao *humano sem medi-lo* pela ontologia (...) Desde a *sensibilidade*, o sujeito é **para-o-outro**: substituição, responsabilidade, expiação (LÉVINAS, 1993, p. 56-7/61/62/101-02/118-20) [Grifos nossos]

Pelo advento do Rosto, o Infinito insere um sentido que impele a subjetividade a transcender-se, a expressar-se. Diante da presença de Outrem – *vocativo e imperativo ético* encarnado como enigma vivo – a subjetividade desperta no *acusativo da responsabilidade* como Eu único e insubstituível.

O *despertar do Eu* seria um acontecimento imemorial traumático – ético e crítico – que estaria na base da linguagem (interpelação antes que comunicação). No face-a-face a interioridade se renova e, ao mesmo tempo, se mantém una nas relações interpessoais e discursivas.

O subjetivo pressupõe uma *intersubjetividade radical* de únicos gerados como sensibilidade e (re-) individuados pela responsabilidade.

A Unicidade e a Renovação Ética do Eu face-a-face com o Outro pressupõe a *singularidade sensível* pré-ética do indivíduo, bem como a *encarnação do sentido da responsabilidade* enquanto acusação, assignação e eleição individuais inalienáveis.

A *responsabilidade é individual e individuante* por ser imediata, irreversível e intransferível, isto é, por estar entranhada na carne do sujeito como sua exposição passiva que se inverte em *significação na proximidade* de outrem, como sua vulnerabilidade tornada responsabilidade no face-a-face. Esta *significação individual da responsabilidade encarnada é Um-pelo-outro*.

Nomeia-se **Substituição** a esta *orientação e individuação ética* ao fundo da responsabilidade e que, no “sofrer por” da sensibilidade enquanto “paciência”, pressupõe e

mesmo exige a possibilidade do “morrer por”.

Sentido no limiar do não-sentido, a substituição é o fato de o Eu ser insubstituível ao ser exigido até o ponto de “se substituir” ao outro na morte: *recorrência a si na transcendência da responsabilidade*, a Substituição reenvia ao traumatismo que atinge a passividade acusativa como uma *hetero-afecção traumática* e se transforma na *heteronomia da significação*. Um-pelo-Outro: Eu como Único Responsável (LÉVINAS, 1993, p. 101-2/118-20/56-63/76-9; 1987, p. 163-88; VdL; p. 56-58) .

Um de nossos temas de base é a constituição da *subjetividade como interioridade aberta à exterioridade*, isto é, como fundada na “Idéia do Infinito”, tal como aparece na obra “*Totalidade e Infinito*”¹¹² (TI) de **Emmanuel Lévinas**.

Portanto, é lícito situar nosso trabalho no campo de investigações e debates da ética fenomenológica e da fenomenologia genética do sujeito. Isto se deve ao *leitmotiv* do itinerário levinasiano que é, em suma, a indagação sobre as condições de possibilidade da ética e da subjetividade responsável.

Notadamente, o pensamento levinasiano pode ser compreendido como uma *metafísica da alteridade* (BATISTA DE SOUZA, 2007) a partir de uma fenomenologia ética. Isso serve de indicador à sua situação na filosofia contemporânea.

É preciso dizer antecipadamente algo sobre a subjetividade “capaz” da “Idéia do Infinito”. Trata-se aqui não de uma capacidade propriamente dita, envolvendo atualização de uma potência ou exercício de uma habilidade; mas sim de uma “susceptibilidade”, de uma “abertura estrutural” do subjetivo como “acolhimento” e mobilização do sujeito como/face uma “transcendência”.

Consciência Vital (Separação) que desperta como Consciência Moral (Infinição), que rompe com sua solidão egoísta ao ser *afetada por uma alteridade* irreduzível, ao ser suscitada enquanto *responsabilidade infinita*. Subjetividade sensível moralmente investida: *hospitalidade e Desejo*.

Acolhimento do excesso e sentido da inadequação como *apelo-resposta*. É nisto que consiste, em esboço breve e inicial, aquilo que Lévinas entende por “subjetivo eticamente

¹¹²Doravante aparecerá sob a sigla: TI.

significante” irreduzível ao par potência-ato ou à correlação noese-noema. Trata-se da subjetivação ético-sensível do eu.

Em 1961, na sua primeira grande síntese filosófica (*TI*), Lévinas estabelece sua *concepção da subjetividade*_ ética e sensível_ partindo da suspeita de que a moralidade só faz sentido numa relação que ultrapassa os fins e os horizontes de qualquer totalidade, numa relação em que se julgam os instantes vividos antes da conclusão dos projetos da história, em que os sujeitos significam por si mesmos para os outros sem serem reduzidos a momentos de um processo. Tal relação possuiria o esquema da “*Idéia de Infinito*”.

Tomando-a de empréstimo da meditação cartesiana_ filtrando-a através das análises fenomenológicas_ o pensador apropriou-se do esquema formal da “idéia ultrapassada pelo seu ideado”: “Idéia de Deus”: lendo-a, enfim, no *transbordamento da intencionalidade* objetivante (concepção husserliana) por uma relação irreduzível a esta.

Assim procedendo, o filósofo principiou sua crítica ao idealismo, à ontologia e ao historicismo, pois, como explicativos da subjetividade em sua significação mais profunda, eles seriam deficientes ou reducionistas. Tendo outrora partido de Husserl e Heidegger, em *TI* ele esboça um sério movimento de superação crítica dos mesmos. Destarte, desde o prefácio Lévinas opõe à “Idéia de Totalidade” a “Idéia de Infinito”, defendendo o primado e o caráter fundador da última.

A subjetividade fundada na “Idéia do Infinito” é a tese central de *TI* e sua linha argumentativa é a justificação e fundamentação desta tese. Para o autor, a *consciência moral* é o fundamento de toda consciência possível, pois é essencialmente *hospitalidade*, i.e, acolhedora de outrem. Outrem é alteridade radical que se aproxima, exterioridade que permite uma “relação na separação”.

Tal acolhida é precisamente pensada a guisa de “idéia cuja medida é ultrapassada pelo seu ideado”, transbordamento da correlação noese-noema, relação com uma exterioridade que extravasa a referência interna num sistema e que é “acessível em sua inacessibilidade”.

Uma relação com o que permanece sempre exterior é a *relação meta-física*_ fundamento da intersubjetividade e da subjetividade ética_ em que o Infinito “se produz” como *excedência* (*TI*, p.11).

A “in-finição” significa a ruptura com o plexo de fins visíveis num horizonte de ação, na correlação objetiva da tematização, ou na satisfação de alguma fome pelo preenchimento de seu relativo vazio. Ser *hospitalidade* antes da evidência e da compreensão, ter a “Idéia do

Infinito”, é entrever, como *orientação original e (pré)originária da subjetividade*, o “Desejo do Invisível”. Este se traduz como o “Um-para-o-Outro” do interpessoal, em que “Um” e “Outro” não se imantam numa totalidade, nem se absorvem reciprocamente.

Desejar o que não se vê num plexo de referências “dado às mãos e diante dos olhos”, *relacionar-se com o que não pode ser enquadrado* num esquema formal_ pois sempre já é “desarticulação” de todo quadro sintético, “*desarrangement*”_ é encontrar-se *face-a-face* com uma exterioridade absoluta.

Entretanto, analisar a estrutura do *Desejo* ou da “relação meta-física” pressupõe considerar, nesta análise, a **separação** entre o “Mesmo” e o “Outro” que torna essa relação possível.

Aí encontramos, talvez, o *ponto nodal* da argumentação levinasiana no tocante ao *(trans-)fundamento ético* da subjetividade: o sujeito deve ser “antes” constituído como *Interioridade* absoluta_ identificação vivente auto-afetiva que hipostasia um existente sensível pela fruição da alteridade relativa dos elementos_ para que, desperto na relação com outrem, possa acolher a *Exterioridade* absoluta do “Outro” - responsabilidade “trans-ascendente” surgida da “hetero-afecção” por uma alteridade radical que suscita uma espécie de *intencionalidade afetiva transcendente* (Desejo) – sem se absorver ou ser absorvido. Antes de “absorção, há “absolução”.

Assim, usa-se a expressão “Trans-fundamento” porque, em sua *constituição sensível* e na sua *relação com outrem*, o fundamento da subjetividade está “aquém” e “além” de sua auto-posição de Cogito ou de sua auto-fundação ontológica. Seu fundamento, por assim dizer, “advém” do *apelo do outro* que a atinge em sua *constituição pré-originária* (pré-reflexiva, ante-predicativa, sensível).

A relação interpessoal seria, pois, assimétrica¹¹³; se daria entre “absolutos”. Logo, a *infinição* pressupõe a *separação*. Chegamos, enfim, ao nosso problema: como a “separação” se torna pressuposto da “infinição”? Ou, dito de modo distinto: de que maneira a “interioridade” radical, substanciada no seu “de si” em seu viver interno, possibilita a e se põe em relação com uma “exterioridade” absoluta? Certamente, vinculando os conceitos de “sensibilidade” e de “hospitalidade”, isso nos trará dois sub-problemas: em que consiste a “separação”? O que caracteriza a “relação meta-física”?

113 **Assimetria do Interpessoal:** Separação + Infinição. “Relação na Separação”, “Separação Ligante” e “Absolução na Relação”.

A *vida intencional da consciência*, seu movimento íntimo enquanto intencionalidade, teria surgido como uma libertação tanto do sujeito que “visa” quanto do ser “visado” e tornado objeto. A “consciência de...” característica da *noese* (ato consciente e movimento significante) não abarca totalmente nem é absorvida pelo “objeto de..” que se faz *noema* (polo objetivo idealmente determinado no seio da subjetividade).

Há na intencionalidade uma *noção de separação e de transcendência* que parece central a Lévinas. “Transcendência na imanência”, a intencionalidade traria a idéia nova de uma “saída de si”, cujo movimento de transcendência_ e não obstante, transcendental_ é íntimo da e na consciência (DEHH, p.175).

A fenomenologia desconfia do pensamento ingênuo preso às coisas e fixo nos objetos ou conteúdos da consciência. O que fundamentaria, pois, a experiência objetiva seria um “pano de fundo” não-tematizado nem refletido, uma “base anterior” onde se esboça um movimento transcendental que efetuará *relações meta-físicas*.

Tais relações implicariam uma *alteridade íntima* (alteridade-a-si) que abriria uma “brecha” para a aproximação e significação de uma *alteridade radical* (outrem como paradigma). A intencionalidade da consciência como “transcendência na imanência” seria já uma *vida afetiva suscetível* de acolher uma “transcendência absoluta”.

A *implicação de intencionalidade e sensação* conduzirá Lévinas a efetuar, para além de uma “intencionalidade do sentimento”, um movimento do intencional a um *Sentir puro*, não-objetivante, pré-intencional. Seria ao nível da *sensibilidade pura* que ocorreria a gênese do subjetivo como *auto-afecção* e do inter-subjetivo a partir da *hetero-afecção*.

O *fundamento ontológico e intersubjetivo* da experiência objetiva é anterior a esta e é o que, por permanecer *pré-reflexivo ou irrefletido*, tem de ser trazido à tona pela reflexão e descrito em suas estruturas ou modos de doação de sentido. “A fenomenologia anuncia uma metafísica do transcendental” (DEHH, p.165-6).

Aqui o “transcendental” não se reduz nem ao sensual nem ao objetivo, mas diz respeito ao movimento subjetivo e intersubjetivo; e ele se cumpre enquanto “meta-física”, isto é, tanto “saída de si em relação com um outro” quanto busca de fundamentos e de condições de possibilidade que estão “aquém” dessa “transcendência”.

Lévinas permanece fiel a esta orientação fenomenológica. O que é atestado tanto em

seus textos da fase de comentário crítico_ tais como *Intencionalidade e Metafísica* (IeM, 1959), *A Ruína da Representação* (RR, 1959) e *Intencionalidade e Sensação* (IeS, 1965)_ até seus textos de maturidade, tais como suas duas grandes obras principais: *Totalidade e Infinito* (TI, 1961) e *Autrêment que Être* (1974). Nestes últimos há uma radicalização crescente em direção ao *transcendente* e ao *pré-originário*.

O autor de *Totalidade e infinito* (1961) é enfático desde o prefácio ao marcar a orientação de sua obra: “saber se não nos iludiremos com a moral” (TI, p.9).

Isso significa buscar um fundamento na subjetividade ético-sensível - “acolhedora de outrem” - para **quem** a intersubjetividade não se reduza a um mero jogo sintético de antíteses, onde a relação social não seja artifício do poder exercido ou projetado. Lévinas então adverte que no conceito de *totalidade* (seja ideal ou política) há uma “violência essencial” contra os sujeitos, uma violência que os leva a trair sua própria substância e os reduz a momentos de uma articulação impessoal (TI, p.9-10).

No contexto de anonimização em vista de um sistema, ou no jogo estratégico impessoal, a moral se tornaria irrisória. Destarte, somente a certeza da paz poderia salvar a moral de ser estraçalhada ou relativizada pelos antagonismos internos à totalidade.

Seria portanto, necessário buscar uma “relação original e originária com o ser” (TI, p.10) que fosse essencialmente pacífica e desinteressada. Tal relação seria o oposto da teleologia e mediania da história; ou seja, ela deve ser *imediate e meta-física*¹¹⁴.

O conceito de infinito viria traduzir essa relação como o que excede a totalidade e não se reduz a uma correlação. Tal “relação meta-física” deverá *suscitar os sujeitos para sua plena responsabilidade* a despeito do sistema de fins, deverá despertar a “aptidão para a palavra”; seria, portanto, essencialmente “ética”. A **ética** conduziria, pois, uma “significação sem contexto” anterior e superior ao condicionamento do todo (TI, p.11).

A metafísica significaria, em Lévinas, uma situação em que a totalidade é ultrapassada e que condiciona a própria totalidade. Um tal acontecimento seria, para o autor, *a epifania*¹¹⁵

114“Meta-Física”: quer dizer, para além do nivelamento num horizonte correlacionante ou da totalização, seja em nome do Mundo, da História ou da Natureza (*physis*). Sentido como “transcendência”, “ruptura da totalidade”, aquém das mediações e além das correlações.

115Esta “epifania da alteridade” seria precisamente **Rosto** (*visage*), significação individual/individuante que faz-face como Apelo à Responsabilidade do Eu.

da exterioridade na transcendência de outrem (TI, p.12).

O esquema formal dessa relação entre interioridade e exterioridade, em que a alteridade imprime uma marca na identidade do eu, em que esta última é ultrapassada pela primeira, é a “idéia do infinito¹¹⁶” de inspiração cartesiana (TI, p.13). Ela se revela num “pensamento que pensa mais do que pensa”, isto é, capaz de acolher a exterioridade. Lévinas defende, assim, uma **subjetividade** fundada na “idéia do infinito”, isto é, como acolhendo outrem, **como hospitalidade**. Nas palavras de Lévinas:

...a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica. Poderes de acolhimento... de hospitalidade (LÉVINAS, 1980, p.183) A ideia do infinito supõe a separação do Mesmo e do Outro (...) Uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável (...) A correlação não é uma categoria que baste à transcendência. (1980, p.41) O Desejo metafísico... só pode produzir-se num ser separado... (...) É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada (...) A interioridade deve, simultaneamente, ser fechada e aberta (Levinas, 1980, p.132-33) A ideia do infinito – que se revela no rosto – não exige, pois, apenas um ser separado. A luz do rosto é necessária à separação. (1980, p.134)

A produção do infinito se daria nessa mesma “des-proporção” e ultrapassamento de si na relação com o outro. Inadequação por excelência, não adequada à correlação da intencionalidade, é pressuposto radical desta. A encarnação da consciência já traz a marca da infinidade, já se coloca neste drama sem correlação ou síntese (TI, 14-5).

Assim, o autor vê na ética uma *intenção transcendente* _ não apenas transcendental _ que aspira a exterioridade radical, que respeita e acolhe a alteridade, isto é, se coloca em relação com um excedente e se mantém em relação (p.16). Tal transcendência é (trans-) fundamento e sentido do sujeito. Subjetividade como transcendência pelo e para o Outro; neste sentido é Metafísica.

A Transcendência como “idéia do Infinito” (TI, pp.35-9):

- i. distingue-se do “comportamento extático” e do “pensamento objetivante”;
- ii. evoca a Separação (interioridade) do eu no momento em que abre a dimensão do “além”;
- iii. envolve um “traumatismo” (excesso inquietante, outro-no-mesmo) que se transforma em Desejo (para-o-Outro);

¹¹⁶Fato concreto do “sentido como ultrapassamento” ou, dito de outra maneira, o modo como o “sentido da exterioridade” se imprime numa “interioridade”. Esquema formal, de inspiração cartesiana, que apresenta **Infinidade** como paradoxo da “presença do infinito no finito”, “capacidade” de ter uma idéia cujo ideado a ultrapassa infinitamente e que a suscita. Assim a “Idéia” é impressa e ultrapassada pelo Infinito que a excede; mais que uma “capacidade”, é uma “susceptibilidade” e uma “re-ocorrência”.

iv. se cumpre na *relação ética* em que outrem se revela, como Rosto, significando no “ultrapassamento de sua imagem”.

A transcendência na relação com a alteridade não pode se reduzir a um retorno ao mesmo como na satisfação de uma necessidade ou na cumplicidade; não obstante, deve “tender para...”, como se essa “tendência” nunca se interrompesse ou aliviasse.

Lévinas descreve tal estrutura como “Desejo do Invisível” por oposição ao plexo de fins visíveis apreensíveis num horizonte ou absorvíveis. Na relação com o Outro, que permanece exterior ao contexto onde seria iluminado, o Mesmo transido pela alteridade passa a desejar-la para além das necessidades (TI, p.21-2).

O “Desejo do Invisível” é a relação metafísica, ou seja, a altura da exterioridade que aumenta conforme se aprofunda a relação: esta é, portanto, *des-inter-essada*¹¹⁷ (TI, p.23).

O Outro, o exterior, é “o metafísico está absolutamente separado” (TI, p.23). Isto quer dizer toda **relação metafísica** remete, a partir de um <<aquém>>, para um <<além>>; provocando a **ruptura da totalidade**.

Na perspectiva levinasiana, um termo só pode permanecer separado, ou seja, absolutamente no *ponto de partida* da relação, se for um “Eu”. É a partir do “aquém” da subjetividade que o “além” da alteridade pode significar, isto é, a relação do Mesmo e do Outro (metafísica) é expressão da interioridade para o outro ou responsabilidade, “saída de si” animada pela estranheza (TI, p.24-7).

“A metafísica tem lugar nas relações éticas” (TI, p.65).

Portanto, a Metafísica: i. Não é uma negatividade dialética, mas significa na *positividade do Outro* enquanto Rosto (*visage*); ii. não é um “vôo abstrato” em busca de “transmundos”, mas diz respeito a uma situação concreta, o *face-a-face*; iii. *rompe com a totalidade* através da Separação do Eu e da Transcendência do Outro; iiiii. precede a ontologia ao indicar a *situação crítica originária* pela qual o ser recebe sua significação.

117“Des-Inter-Esse”: significa “não ser mais um ser entre os seres”, não servir mais a um **egoísmo ontológico** ou a um *conatus essendi*; ir além do “inter-esse”, *transcendência* que, ao desfazer a *essência*, se revela **bondade**. Marca, na subjetividade, de um **Bem além do Ser**.

A Relação Metafísica pressupõe, em Lévinas, a Separação do Mesmo e do Outro. Para que haja transcendência é necessária uma *cisão ontológica* por cuja brecha e condicionamento se torna possível a *relação ética*.

O termo **Separação** indica o acontecimento da produção de uma Interioridade no ser, a qual se separa e se apropria dele. Esse evento já foi chamado **Hipóstase** pelo Lévinas de 1947-8 (EE, pp...), mas em TI (1961) ele vincula uma *sensibilidade* e uma *afetividade* a esta “gênese ôntica” pela qual um *existente pessoal* se separa da “existência impessoal” (Há, *il y a*).

A produção da interioridade, ou a separação, envolve a *facticidade corporal* (TI, pp.112-5/15-50) do existente e sua *constituição sensível*; é através da *sensibilidade enquanto fruição* (pp.119-24) dos elementos que o eu se “concretiza”, que a representação se “revira em sensação” (p.112), que o ser é abordado como alimento e se torna a “carne pessoal” do sujeito como afecção de Si: individuação auto-afetiva, *afetividade como ipseidade do eu* (pp.103-6).

A unicidade do Eu traduz a separação (TI, p.103). É sua individualidade sensível (auto e hetero-afetiva) que condiciona sua relação com/como transcendência. Como se a *transcendência* (hetero-afetiva) para-o-Outro não negasse mas exigisse uma *retrocendência* para-Si (auto-afetiva) que se realizaria no “campo do sensível” e significaria afetivamente¹¹⁸.

Neste contexto, poderíamos dizer que *a sensibilidade é princípio de individuação* do Eu para-si e para-o-outro. Entretanto, antes de abordarmos a hetero-afecção que se torna Desejo, devemos tratar da relação entre **fruição e separação**.

Na fruição ou eu se produz – se separa do ser impessoal – como o estremecimento de um egoísmo ao enredar-se nos conteúdos de que vive (TI, p.131).

O “eu reencontra-se” de modo auto-afetivo ao expôr-se aos elementos e fruí-los como alimentos. Toda “fruição de” é já uma “fruição da fruição”, o que caracterizaria uma *iteração hipersensível* que traduz uma *individuação auto-afetiva* (TI, pp.96-100/104). O sentido ou clímax dessa individuação – que descreve o “princípio sensível” dessa singularização frutiva – é a **Felicidade** (TI, p.98-101).

O psiquismo enquanto sensibilidade – no gozo egoísta – traz em si seu fator individualizante (TI, p.46). Não se trata aqui nem de um eu biológico como produto exemplar de uma espécie, tampouco de um eu sociológico como produto de determinações culturais.

118A **sensibilidade** seria o campo genético em que a subjetividade SE produz como “transcendência” e “retrocendência”, **encarnação** de um psiquismo, individuação e temporalização originária do eu em nível auto/hetero-afetivo (DEHH, pp.144-46)

Trata-se aqui de algo “anterior e irreduzível”, ou seja, do eu em seu “estatuto de indivíduo sem conceito” - sensível e portanto enigmático, dotado de “interioridade” (pp.104-6).

A interioridade da fruição é a separação em si. A felicidade é um “princípio de individuação” desde que esta se dê “a partir do interior” ou como interioridade (TI, p.131). Exaltação e contração, fruição e nutrição, necessidade e felicidade, a separação seria este acontecimento ambíguo “re-ocorrente” da **Separação** enquanto “independência dependente” (pp.100/127-8).

Isto é, a *condição sensível* do sujeito capaz de gozo – onde a fruição realiza a separação – pressupõe a *facticidade corporal* que, ao possibilitar a sensação, impõe a necessidade da alimentação e da manutenção da vida (TI, pp.101-3).

Esta “independência do gozo” na “dependência do outro” para viver é a dialética interna da separação, da qual a necessidade é condição. Trata-se de uma *dependência feliz* apesar da *possibilidade de sofrimento*¹¹⁹. O “sofrer” se insere no “gozar” como abertura para novas “intrigas” (de sentido) ou como ameaça do não-sentido. Isto se dá porque a *afetividade* é a *ipseidade* do eu e porque o *corpo traduz a ambiguidade* da posição e da exposição do eu (TI, pp.112-114/120/122/145-50/205-18).

Singularização da vida aquém da razão e além do instinto, a “sensibilidade representa a própria separação” (TI, p.122).

Entretanto, é preciso que a constituição do subjetividade se mantenha ambígua, isto é, simultaneamente fechada e aberta. Esta *ambiguidade estrutural*, e indispensável, se coloca em uma dupla exigência (TI, pp.132-4):

a) que a interioridade mantenha sua irreduzibilidade, seu “segredo”, enquanto não abdique de sua individuação auto-afetiva;

b) que na própria interioridade – enquanto *autonomia* sensível – se produza uma *heteronomia* que inverta o egoísmo em bondade.

Tal “inversão” se convertendo em “significação” só seria possível se – no seio mesmo da fruição enquanto felicidade ou auto-*complacência*, sem dissolver a separação – surgisse uma *inquiétude* a partir de um **traumatismo**, de um “choque” que, sem interromper a interiorização, fornecesse *ocasião* para a *relação de transcendência*. Ou seja, o traumatismo – que pode tender a e em certo estágio deve tornar-se obsessivo – tem de adquirir uma

¹¹⁹Ver MURAKAMI (pp.188-190/198-209) e CIARAMELLI (pp.90-6/180-6).

significação positiva (TI, pp.22-3/26-7/37-9/41/66/133).

O “campo” de realização dessa exigência ambígua é a própria **sensibilidade**, cuja iteração é afetividade, cuja afetividade é ipseidade, cuja ipseidade é auto e hetero-afetivamente constituída. O modo afetivo positivo pelo qual a transcendência significa, e que é já movimento de transcendência, Lévinas chamará **Desejo** (Désir).

O **Desejo**, face *responsiva* da hospitalidade (outro-no-mesmo, “idéia do infinito”), se realiza como **Responsabilidade** (para-o-outro, bondade), ambos se constituindo a partir *passividade sensível do sujeito* e surgindo “desde o outro”, “a partir do/como SI” e “para-o-outro”.

O Outro que suscita o Desejo do sujeito, ou o *sujeito como desejo-resposta*, se manifesta como **Rosto** (expressão significante da alteridade individual ou meta-física). O Rosto significa como Apelo e suscita uma “resposta afetiva” do eu antes de qualquer liberdade de iniciativa ou esquiva. A subjetividade seria, antes que Liberdade, constituída como Responsabilidade “in-finita” (AGUILAR LOPES, pp.77-110).

Idéia do Infinito que se torna *Desejo do Infinito* e que significa uma *Responsabilidade Infinita*. Tal é o excesso da infindição aberta na e sobre a separação do eu. Contudo é um “excesso significante”, e, de certo modo, atrativo.

Como foi já indicado e sugerido no texto, o **Desejo nasce de um Trauma**¹²⁰, do mesmo modo que uma Resposta surge face uma Questão prévia. A facticidade (trans-)possível¹²¹ de um “futuro ético”, bem como a (trans-)passibilidade do “infinito ético” por um sujeito aberto à ocasião da relação inter-humana, surge como “perturbação de seu egoísmo” ou questionamento de sua liberdade ontológica: é consequência de um “trauma inesperado” na economia do ser donde emerge a interioridade.

Entretanto, tal trauma ou “choque” não deve ser letal mas, pelo contrário, deve produzir uma “fratura”¹²² ou uma “diacronia mínima” pela qual o *sentido transcendente*

120Ver DUPORTAIL, Guy-Félix. **Intentionnalité et Trauma**. Paris: L'Harmattan, 2005. Sobre a relação entre *intencionalidade afetivo-responsiva* (Desejo) e a *afecção traumática* (Vestígio) na produção da significação no Lévinas em interlocução com Lacan.

121Ver MURAKAMI (pp.273-89)

122A interrogação, o olhar, a sensibilidade, a expressão, a significação, etc, são em Lévinas como que “pontos de fratura e ultrapassamento”, “interrupção e recomeço”, pelos quais se mapeiam os vestígios de uma “verdade nômade”. Ver PETROSINO, S. ; ROLLAND, J. **La Vérité Nomade**. Paris: La Découvert, 1984, pp.37-51.

penetra mesmo que sob ameaça do não-sentido. Apesar do risco o Infinito deixa-se desejar, sua “atratividade excêntrica deseja resposta” (SOUZA, pp.124-5).

O Desejo metafísico é distinto da satisfação egoísta pois, para ele, a alteridade radical de outrem, inadequada à idéia, tem um sentido. “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível” (TI, p.22).

Sem satisfação possível, inversão do egoísmo, ele é bondade, desinteresse, ser-em-resposta. A separação é exigida pela “idéia do infinito” e o Desejo atesta a “infinitude do infinito”. A desmedida marcada pelo Desejo é o Rosto como revelação do outro. “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável” (TI, p.48-9).

O eu “se ultrapassa” ao desejar outrem e o faz ao “sentir-se” responsável. A realização do eu enquanto singularidade coincidiria, aí, com a produção da moralidade: subjetividade individuada afetivamente (auto e hetero) por uma responsabilidade infinita e inalienável. É isto que significa a subjetividade “capaz” da “Idéia do Infinito”, não só por SI mas também pelo Outro, SEPARAÇÃO necessária à INFINIÇÃO: EU RESPONSÁVEL.

O **Desejo** (do Infinito, do Invisível) é a instituição da subjetividade como *resposta afetiva* ao outro desde uma *condição afetiva* de acolhimento da alteridade, isto é, desde a afetabilidade mesma do sujeito que se estrutura responsivamente a partir da *hetero-afecção* sofrida.

A linguagem é a *situação obsessiva* de um Eu “cercado” pelos outros. “A obsessão é responsabilidade”. Há um *concernimento*, uma exigência e uma vocação na proximidade do Outro que torna o eu responsável antes de qualquer iniciativa de fuga ou acordo. A responsabilidade como obsessão é proximidade: vínculo contraído sem decisão, antes da liberdade. Condição de criatura, exposição sensível e exigência ética, gravidade do chamado a ser para-além-de-si: condição de refém. O eu é o si-mesmo enquanto refém do outro (DEHH, p.284-5, AE, p.176-7/85-6).

Na proximidade do outro ocorre a individuação ética do Eu em que o si-mesmo é gerado no acusativo da resposta dada, em que a ipseidade é responsivamente gerada desde a e para a alteridade (DEHH, p.285).

O sujeito obcecado e refém do outro não pode se esconder e essa impossibilidade de se

esconder torna-se poder: o poder de suportar o outro, de ser mais do que se é “pelo outro”, de viver para que o outro não morra, de sentir a gravidade da responsabilidade tão intimamente e tão profundamente que se pode decidir “morrer pelo outro”. Atlas e Messias, tais parecem ser a vocação do homem para Lévinas (DEHH, p.285-6).

A *egoidade* do eu, sua “unicidade excepcional e estranha”, é esse evento incessante de *Substituição*: ser Um-pelo-Outro. O acontecimento ético que tem lugar no face-a-face é expiação e individuação pelo outro, condição de refém, linguagem em que a aproximação expressa o sentido dessa proximidade mesma: as coisas são ditas e o mundo significa porque há Dizer e há sujeitos responsáveis e singulares (DEHH, p.286).

Lévinas questiona a concepção da linguagem como discurso universalizante, tematização ou proclamação. Para ele isto não é o fundamental. Toda comunicação e tematização do mundo e toda a busca da verdade são devedores de um *evento prévio e positivo: a aproximação do Outro*, a manifestação do Rosto, face-a-face. A proximidade, com sua ambiguidade e sua gravidade, traduz uma intriga ética em que a sensibilidade se faz responsabilidade e significação.

Na *proximidade*¹²³ o *Outro* significa por si mesmo e, co-extensiva à revelação do Rosto, há a *individuação ética* do eu. O discurso seria uma das modalidades fundamentais desse acontecimento ético, em que toda linguagem possível brota da relação entre singulares. O face-a-face pressupõe a condição sensível e encarnada do sujeito.

O Rosto do Próximo encarna o sentido da proximidade e elege o outro próximo (o si-mesmo) como o Único capaz de responder. Segundo Emmanuel Lévinas cada pessoa é Um-pelo-Outro, falante por excelência, eleito em resposta. A *consciência moral* seria o “primeiro dado” da subjetividade, pois ela desenha o *pelo-outro* radical e fundamental do sujeito, ela constitui sua *individuação* assim como sua *significação* fundamental e orientação última (TeE, p.64-5)

123 O para-o-outro da proximidade toca e afeta no mais íntimo o si da subjetividade, em sua afetabilidade imediata, em sua sensibilidade mais profunda. A imediatidade do fruir e do sofrer é o “dom dolorosamente arrancado”, um dilaceramento de si em tensão com o outro, investindo o próprio gozo na doação de si. Esta exposição de si é marcada por uma inquietação em si, um “outro-no-mesmo” que opera no âmago da subjetividade sensível arrebatando-a inexoravelmente até a “loucura” do “um-pelo-outro”, do refém em (in)condição de substituição e expiação, o “sofrer por” até o extremo de “morrer por”. A responsabilidade não seria, portanto, engajamento voluntário, mas uma eleição heteronômica investindo o si como único a suportar (*sub-jectum*, subjetividade enquanto sujeição) todo o peso da alteridade e das relações implicadas nesta relação (GUIBAL, p.662).

Lévinas acompanha a rejeição da “ipseidade genérica” como uma alternativa de entendimento da *constituição da subjetividade*. A relação com outro diria respeito à individualidade que desde o início não seria de modo algum uma questão de individuação em geral, mas de “minha” própria *individuação pessoal* (CIARAMELLI, LEDIU, p.90)

Em AE, Lévinas fala que o “nó” último do psiquismo não é aquilo que assegura a unidade do sujeito, mas aquilo que desfaz o núcleo substancial do Ego, ou seja, é a *separação ligante* como associação na diferença que provoca uma *tensão individuante*. Como proximidade, provoca a “ex-posição” e a “des-nucleação”, isto é, a fissão do misterioso núcleo - “nó enigmático” - da interioridade do sujeito pela assinação à responder, por sua *vocação responsiva de passividade acusativa* (LEDIU, p.90).

A ênfase na Separação, em TI, é apropriada para a tentativa inicial de estabelecer a exterioridade – o excesso de alteridade radical que rompe com a totalidade. O ponto crucial é que quando focamos a *relação* ela mesma, descobrimos que na responsabilidade pelo estrangeiro ele é nosso “próximo”. Assim, depois de TI, precisamente em AE, Lévinas prefere pensar a subjetividade em termos de *proximidade*. E ao adotar a fórmula de “separação flexível”, ou “separação ligante”, Lévinas introduz no *coração da subjetividade* uma radical e anárquica referência ao outro, a qual passa a constituir a verdadeira interioridade subjetiva. Essa *afecção alterológica* – hetero-afecção – é tão velha quanto a subjetividade ela mesma (p.90).

Na Proximidade – *significação da sensibilidade* no face-a-face com o outro – a individuação “em mim” seria como que uma *abertura* que desfaz a identidade ontológica e que, no mesmo movimento, “me individua”. Minha individuação neste caso seria ética: eu estou ligado ao outro pela responsabilidade cujo sentido é a Substituição (Um-pelo-outro).

Em TI, a não-correlatividade do face-a-face indicava a impossibilidade de reduzir a *relação ética* a um sistema ou conceito. A irreciprocidade apontava para a primazia dessa orientação cujo *ponto de partida* era sempre a “posição” subjetiva.

Em AE, faz-se notar que essa *posição* é marcada por uma *ex-posição*, isto é, ela é o ponto onde se concentram a *incidência de exigências éticas* infinitas. Assim, o que individua o sujeito não é a unidade do gênero específico (*sui generis*), nem alguma qualidade distintiva, tampouco a inércia da quiddidade especificada por uma diferença ontológica. *A subjetivação é uma individuação ética*: unicidade de assinado, ser marcado a responder pelo outro, ser a si mesmo sob acusação, passividade acusativa.

Proximidade e Substituição: somente num indivíduo pessoal podem incidir exigências éticas, somente um Eu poder ser si-mesmo para e pelo-outro. Eu concreto cuja individuação é irreduzível à toda generalização possível, somente ele pode ouvir o outro e receber a *assinção da responsabilidade*. O sujeito, em seu *vínculo pré-originário* com o outro, está além do ser e já marcado pelo *enigma da transcendência*. O segredo da subjetividade é o seu *des-inter-esse*, seu modo de ser *exceção* face o regime ontológico, sua capacidade de desfazer a essência, ou desconstruir o conceito, por sua *orientação íntima* para-o-outro (LEDIU, p.91)

A facticidade da “minha” individuação não se reduz ao conceito de indivíduo e a responsabilidade traz a significação (ética) da individuação. Na *anarquia da sensibilidade* – assimetria e diacronia – a Substituição é o *sentido da recorrência a si na transcendência para-o-outro*, onde a proximidade é uma associação pelo segredo das interioridades e onde cada um está “em si como exílio”. A acusação infinita singulariza-“me” na responsividade do face-a-face. A demanda ética de outrem é imediata, grave e específica a tal ponto que “me” individua na responsabilidade em que se “inscreve” a substituição. A responsabilidade é individual e intransferível, significa “minha” *substituição* (ser um-pelo-outro, “morrer por...”) inscrita no meu Ego, inscrita como Eu (LEDIU, p.91-4)

A sensibilidade é o campo genético da significação-individuação ética e a análise do sensível deve seguir as modalidades individuativas de cada registro estesiológico. No registro pré-ético da **fruição** se dá a *posição* de Si como a *ocorrência* da ipseidade feliz. No registro pró-ético da **vulnerabilidade** se dá a *ex-posição* de Si como a *re-ocorrência* da ipseidade acusativa. Como a capacidade de fruir pressupõe a abertura à hetero-afecção, o âmbito **pré-originário**¹²⁴ da afetividade não-intencional é o campo de ocorrência e recorrência do si-mesmo enquanto passividade acusativa em permanente *tensão individuante* auto e hetero-afetiva. Nisto se revela o **esquema da proximidade** em que se implicam a *responsividade* (carne respondente, condição corporal reigente) e a *responsabilidade* (acontecimento/relação éticos e o modo subjetivo de sua significação). A ipseidade seria o *self não-conceitual*, identidade desigual porque atravessada pela alteridade, diferença individual logicamente indiscernível (CIARAMELLI, TeE, p.92-5).

A *sobredeterminação* ética do ontológico na *situação-limite* do face-a-face equivale à recorrência do Eu a Si que se dá na alternância incessante entre o Dizer e o dito, entre o questionamento e a resposta dada, entre o ético e o ontológico. A vulnerabilidade abriria a

124CIARAMELLI. “The Riddle of Pre-original”.

paciência da responsabilidade mais do que a angústia da mortalidade própria. Nesta linha, a Substituição seria o viver *para-o-outro* a ponto de morrer *pelo-outro*, ser “um-para” a ponto de “morrer por” – eis a **significação ética da individuação**. Proximidade como tensão individuante entre separação e substituição; recorrência a si na alternância diacrônica (Dizer ↔ Dito) e na exposição radical (ao *il y a* e à *autrui*) – (CIARAMELLI, p.92-8)

A Substituição¹²⁵ descreve o fato de que a interioridade é já fora de si. A unicidade é já para-o-outro. A aproximação do Rosto é imediata, imprevisível, urgente, porque a *tensão* da subjetividade anima a *conação* mesma desta (LIBERTSON, p.241).

A *obsessão* seria o modo dessa “urgência extrema” ou inquietude irreprimível. O devir da assinação na proximidade é a imediateza da iminência desde que, na *diferenciação* e na *repetição*, ele seja “já” presente, como ele é “já” passado irrecuperável. O inatural concerne à subjetividade à partir desse devir imediato em que a *ausência* de intervalo temporal adequado à intencionalidade e a *insistência* de uma imbricação temporal pressiva procedem da irredutibilidade do tempo à manifestação. Assim, a proximidade em que o Rosto significa é uma *inaturalidade que concerne* ao presente (LIBERTSON, p.242-3). “Descompressão” do ser em resposta, aprofundamento que transborda.

A conação [gênese individuante] da unicidade – contração afirmativa pela oferta e pelo desejo – é como que uma *resposta extravagante que desapossa investindo*; ela é o para-o-outro como o debordamento primordial que constitui a *intensidade* do muito próximo. Passividade que remarca a *inadequação* inerente ao desejo de alteridade como inspiração (LIBERTSON, p.243-45).

A responsabilidade significa a expressividade carnal como excesso de proximidade do ser revelando a assimetria da individuação. A inspiração investe a separação produzindo a transcendência: o excedente e a aproximação da alteridade. A Separação é sempre uma *alteração primordial* que na intersubjetividade descreve uma intimidade sem adequação e onde o princípio individuante é uma exigência que no evento proximal se dá como irreciprocidade e irreversibilidade. A relação inter-humana descreve a “tensão” de uma ambivalência e de uma avidez sem correlação. A “contaminação de origem” produzida pelo Desejo (intencionalidade afetiva alterológica) produz também a ligação do Mesmo com seu Outro e a alteração – assimétrica e diacrônica – que obriga o Mesmo *condicionando sua ipseidade* (LIBERTSON,, p.243-50)

125 MALONEY, Philip J. *Levinas, substitution, and transcendental subjectivity*. In: *Man and World*, nº 30, pp.49-64, 1997.

Passividade e espontaneidade, heteronomia e autonomia, não funcionam mais como polos dialéticos, mas são eixos da *intriga ética como evento proximal*. O psiquismo passa a descrever o momento *heterônomo e repetitivo* onde a consciência revém a ela mesma, se desperta e re-desperta, através do *desvio de sua ligação* com o outro. Nisto a intensidade da interioridade – a força ou diástase como exageração - “se acusa” ou se acentua por sua *implicação* com a alteridade. É por isso que a Separação é uma Proximidade e que a individuação subjetiva é a gênese de uma singularidade diferencial (LIBERTSON, p.217-19).

Essa **relação em função de individuação** descreve a “contração” da interioridade no seio de sua *diferenciação*, a qual cria uma *diferença* que se converte em *não-indiferença*: subjetividade enquanto desposseção/fissão, investida como unicidade, implicação de um no outro, ser afetivo forçado em direção ao outro e liberto de si “sob pressão”, recorrente a si na auto-afecção da resposta. Tal unicidade na economia do ser é sempre inclinada para a alteridade pela *intensidade* da diferença e cuja individuação ética é sua *condição de refém* do outro que pesa sobre uma passividade que tem de responder (LIBERTSON, p.217-23)

Toda individuação é aqui desde o início uma *recorrência* a si através da *transcendência* (“desvio da alteridade”). Toda auto-afecção pressupõe uma hetero-afecção e toda auto-percepção pressupõe uma resposta afetiva. O lapso temporal que caracteriza a sensação e a produção da subjetividade sensível permanece a configuração primordial da recorrência. Esta seria a *insistência passiva e repetitiva* da subjetividade no seio da *estrutura diferencial da temporalização*. A subjetividade é a diacronia, “an-arquia” do tempo (forma da gênese subjetiva): a repetição e a proximidade que articulam a impossibilidade temporal de totalização de sua descontinuidade (LIBERTSON, p.229-35).

O **Vestígio** seria este “resíduo proximal” que resiste à toda negação e cuja *insistência* ao exterior constitui uma *exigência* ao interior; ele descreve a alteridade do exterior em função da *alteração temporal constitutiva* da consciência. O **Rosto**, por sua vez, descreve a alteridade do exterior sublinhando a *aproximação gerando significação* na/como subjetividade. É na aproximação do Rosto que a subjetividade reencontra seu nascimento latente na presença de um exterior concernente. Esses momentos – Rosto e Vestígio – formam o acontecimento complexo da recorrência na transcendência. A heteronomia da inspiração – afecção da hospitalidade como Desejo – “obriga” a interioridade a partir da diferença de outrem revelada em *função da não-indiferença* da subjetividade. O Desejo é a força dessa diferença ou a intensidade de uma inadequação que possui uma significação positiva. A

heteronomia da subjetividade, na sua alteração pela exterioridade, é o princípio de sua unicidade (LIBERTSON,, p.229-41). Como dirá Lévinas:

O si é desde o fundo até o topo **refém**, mais antigo que o ego, antes dos princípios. (...) [Na *exposição à expressão* do sofrimento de outrem se individua o] Eu – é este quem comporta em toda iteração um movimento à mais. *Meu sofrimento é o ponto-alvo de todos os sofrimentos...* Este componente de “puro ardor”, por nada, no sofrimento, é a passividade do sofrer que impede o retorno em “assunção” onde se anularia o *pelo-outro da sensibilidade*, isto é, seu sentido mesmo. Este momento do “por nada”no sofrimento é o excesso não-sentido sobre o sentido pelo qual o sentido do sofrimento é possível. A **incarnação do Si** e suas possibilidades de dor gratuita devem ser compreendidas em *função do acusativo absoluto da ipseidade*, passividade aquém de todo padecer *ao fundo da matéria se fazendo carne*. (AE, p.186)

E mais adiante, segue:

O Eu é [na individuação pela responsabilidade que não é alienação] fora de todo lugar, em si – aquém da autonomia da auto-afecção e da identidade auto-referente. Ao sofrer passivamente o peso do outro, apelado por ele à unicidade, a subjetividade não pertence mais à ordem que significa a alternativa de atividade e passividade. Deve-se falar de *expição*, como reunindo identidade e alteridade (...) A **individuação [ética] ou superindividuação do Eu** que consiste em ser em si, na sua pele, sem partilhar o *conatus essendi* de todos os entes mundanos, [é] a expiação do ser [na paciência da responsabilidade]. O Si, é o fato mesmo de se expor, sob um acusativo inassumível onde o Eu suporta os outros, ao inverso da certeza-de-si do Eu que reúne a si mesmo na liberdade (AE, p.186-88). [Tradução e grifos nossos]

A **questão do humano** é recorrente no pensamento levinasiano; todavia a idéia de humanidade aí contida não diz respeito a um gênero, mas é uma **significação** que condiciona a própria **individuação** dos sujeitos (REY, p.117).

Cada homem expressa sua humanidade ao responder dizendo seu *nome próprio* em consideração respondente a cada outro, face-a-face. Sua humanidade passa a estar ligada a uma *condição de refém*, a um comando incondicional. Isto ocorre desde seu mundo-da-vida, desde o *campo sensível* de sua vida atravessada pela alteridade, criatura portando a marca de sua criação como um vestígio do imemorial atravessando a memória. *Diacronia* que define a criatura desde a passagem do tempo como condição de ser-criado no e como não-definitivo. A noção de criação coloca e exige uma singularidade, a elege. A significação que porta implica uma justificação e uma orientação (para-o-outro). O próprio mundo faz *apelo à justificação* e

esta não é teleológica, ou ontológica, mas ética. Esta diz respeito a uma *intriga de alteridade* pela qual a própria relação com o mundo se torna uma *questão moral* e não epistemológica (REY, p.117-25)

O homem não é derivado do todo, nem é dele uma simples parte. Há um privilégio do interlocutor sobre o tema e do andarilho sobre a paisagem. Tal é a intuição levinasiana. A significação da humanidade de cada UM precede os “dados” e os esclarece. *A inteligibilidade depende da responsabilidade*. Se o mundo é um contexto, a experiência é uma “leitura” em que a “compreensão” não é uma síntese tematizante, mas consiste em seguir as direções de sentido para além das qualidades objetivas ou narráveis. A significação não se reduz à representação e se o mundo é contexto, ele é também temporalidade. Há uma alteridade em tensão ou um fluxo de diferença que jamais é quantificado, nem classificado. Toda taxonomia ou esforço classificatório esbarra em sua condição-limite: o humano.

A *humanização* é precisamente uma individuação e uma significação no seio de uma temporalização diacrônica. A lógica formal (conceitual, sintática) é insuficiente para dar conta da lógica transcendental (existencial, fenomenológica) em que pode ser descrita a relação de alteridade. Por isso, a subjetividade humana é indiscernível.

Em sua humanidade, cada indivíduo é “logicamente indiscernível” mas, ao mesmo tempo, único, isto é, insubstituível dentro de uma relação irreversível. A identidade pessoal de cada homem não se faz de início por sua pertença a um gênero e não se deduz de uma diferença especificante. Cada indivíduo é único por ser incomparável e não-intercambiável. Sua unicidade (individualidade de singular) é inseparável do eu da primeira pessoa. Entre o UM que “eu sou” e o OUTRO “por quem” eu sou, se *abre uma diferença* sem fundo comum (REY, p.124-31)

Enquanto *proximidade*, toda relação inter-humana é uma “separação ligante”: cada homem é simultaneamente *indiscernível* e *insubstituível*. Antes da identidade, a subjetividade tem sua **gênese significante-individuante** na *abertura à alteridade* enquanto “*minha*” *responsabilidade* pelo outro. Deve-se, portanto, pensar conjuntamente a multiplicidade dos humanos e a unicidade das pessoas. O pluralismo seria a forma da paz na acolhida da diferença e em seu direito à expressão.

Na responsabilidade a Substituição marca a significação (para-o-outro) e a individuação (ser-um-pelo) do sujeito que pode “se substituir” aos outros em sua mortalidade latente e “ser insubstituível” em seu ser-em-resposta. Seria numa “sobrecarga de

responsabilidade” que se fundaria “minha” eleição como “único”. Aí estaria o segredo (indiscernibilidade, irreduzibilidade) e o não-lugar (insituabilidade, temporalidade diacrônica) da subjetividade (REY, p.132-3).

A **pessoa humana** é radicalmente distinta da coisa por possuir uma “dignidade” que a torna não-intercambiável, infinita em sua alteridade mais que fim-em-si e em-si única mais que peça de um sistema.

Todo esforço de Lévinas, contrariamente ao idealismo crítico de Kant, consiste em *reabilitar a sensibilidade no seio do ético*. Ele perguntaria à Kant: como um reino de fins seria possível se os entes racionais que o compõe não conservassem como seu *princípio de individuação* a exigência de felicidade miraculosamente salva do naufrágio do sensível? A felicidade, enquanto sensibilidade singularizada no ápice da auto-afecção, é individuante. Ela permanece princípio de individuação porque ela salva a sensibilidade. Para Lévinas, a universalidade do *imperativo categórico* não sobrepuja a sensibilidade das subjetividades encarnadas. A autonomia racional é insuficiente e limitada por sua abstração formal. Contrariamente, o *imperativo ético* do “Não matarás!” se inscreve no Rosto de outrem e significa precisamente o *comandamento (mistva)* indissociável da *carne concreta* do Rosto e do *apelo* à “minha” sensibilidade” entrevisto em sua epifania.

Todo esforço levinasiano consiste numa **reabilitação do sensível** no seio da ética implicando um **resgate da heteronomia**. A norma, em sua gênese, provém da alteridade exterior ao eu: é heterônoma. Heteronomia endereçada “á mim” como *vocativo* e que “eu respondo” pelo *acusativo* “eis-me”.

O registro sobre o qual o imperativo ético toca a subjetividade é a sensibilidade concebida como “susceptibilidade a ser-afetado”, sito é, vulnerabilidade ao prazer e ao sofrimento. Logo, a sensibilidade não é aqui do tipo cognitivo, isto é, segundo a função intuitiva de recepção e apreensão do sentido objetivante. Não haveria *percepção* do objeto sem *exposição* (afecção) do sujeito. A *hetero-afecção* funciona como *interpelação* entre homens concretos cuja responsabilidade individuante os exige singularmente, ou seja, que enquanto “eus” cada um tenha um “nome próprio”. Fora do gênero, o único é afetado pelo outro recebendo uma *assinatura moral*. O humano ultrapassando seu gênero, fora do conceito, não pode figurar como um projeto ou como programa: ele está ligado à **singularização da carne sensível pela significação ética** (REY, p.134-7)

A *assinatura* do outro é entendida na “minha” *significação* para-o-outro. Ou seja, a

assinação é o “outro-no-mesmo” eticamente instituído (a encarnação ou inspiração), e a significação é o “um-pelo-outro” na perspectiva ética (a ex-posição e a responsabilidade). Na instituição da ética, toda *expressão significativa* está implicada num *evento responsivo*, “minha” palavra está transcendentalmente implicada numa *relação de alteridade*; assim, a assinação e a significação não são enunciados reais, mas “funções transcendentais” (MURAKAMI, p.178). Tal assinação equivale ao *comandamento do infinito*. O “encaixe” entre a assinação do outro e a “minha” significação funciona como *apelo imperativo* ligado a uma *resposta significativa*. É o Infinito que supostamente institui esta *estrutura de “encaixe”* (p.178-9). Diante de outrem “eu respondo” ao Infinito.

Lévinas utiliza como *figuras da responsabilidade* individuante o profetismo e o messianismo. Assim como utilizara como *figuras da alteridade* o órfão, a viúva e o estrangeiro. E Deus se torna a *figura da transcendência*. Assim, “Deus vêm à Idéia” quando “acolhemos outrem” desde já “respondendo”. O “falar por/para” profético se entrelaça com “ser-enviado-para/ser-por” messiânico.

O profetismo seria pois a maneira “coerentemente deformada” da instituição secundária da *ética* que se encarna na instituição sensível (primária) da *subjetividade*. Mais precisamente, ele designa a maneira “anacrônica” de *incarnação do instituinte simbólico* (infinito) no *nó da instituição* secundária (Rosto ou subjetividade), produzindo o campo topológico da ética. A ética (secundária) “se encarna” na subjetividade sensível (primária) que é o próprio “nó” da intriga inter-humana onde o Rosto “adquire” significação (MURAKAMI, p.179-80).

“Nó” que é como um vórtice que se “dobra sobre si” e “sai de si”, como enlace e desenlace do ser e do outramente-que-ser se alternando numa tensão cuja espiral helicoidal conjuga individuação e significação, cujo eixo é o *evento proximal*. Este nó se “ata” na curvatura do espaço intersubjetivo (assimétrico) sobre um tempo subjetivo (diacrônico).

Profeticamente, Eu “entendo” no meu próprio Dizer a assinação do outro. A diacronia – defasagem irreduzível entre o ponto-zero de meu *Leib* e aquele do outro – torna-se o “anacronismo” da assinação e da significação. O comandamento ético “se institui como” algo que precede “intrinsecamente” a consciência cognitiva.

A ética (a qual é simbólica, segundo Richir/Murakami) é previamente, e de modo enigmático, “inscrita” no Dizer que se institui sobre a *base da diacronia* (estrutura formal e proto-simbólica). Destarte, a diacronia fenomenológica (entre o eu e o outro) é substituída pela diacronia simbólica (entre o eu e o infinito), que dá a aparência de tempo absoluto (passado ou futuro). A diacronia fenomenológica provém do ponto-zero infigurável do *Leib* de outrem. A diacronia simbólica é tanto a *estrutura do profetismo*, quanto a defasagem entre o *campo do lebenswelt* (“ser”) e o *campo da ética* (“outramente-que-ser”) – (MURAKAMI, p.179-80)

A estratégia levinasiana, sobretudo em AE, é descobrir a ética como e na heteronomia da subjetividade. A *instituição da ética* “se encarna” na *consciência não-intencional* (ligada à sensibilidade), permanecendo fora de toda tematização. Distinto da equivalência intencional entre a vontade e a lei na filosofia kantiana, em Lévinas o “encaixe simbólico” se dá entre o *não-intencional* (afetividade) e o *comandamento* (do infinito). Isso dá a “aparência” de passado imemorial a esta instituição secundária; porém esta “anterioridade absoluta” da ética não equivale simplesmente à sua universalidade (MURAKAMI, p.181).

As duas temporalidades diacrônicas (fenomenológica e simbólica) pertencem a registros diferentes, mesmo que ambas reenviem a um passado/futuro absolutos, cada qual ao seu modo. Apesar da *não-sincronia* em que operam, há uma *tensão* entre os dois momentos da *diacronia*, segundo Murakami, mas também uma mútua *instauração*.

Em geral, o *sentido fenomenológico* (diástase e diacronia) se manifesta através da “instituição secundária” (ética) e não diretamente na “instituição primária” (*Leiblichkeit, lebenswelt*). À dimensão de sentido se fazendo arqueteticamente distinto da “instituição primária” (lógica transcendental) se substitui a dimensão arquetônica da “instituição secundária” (lógica da ambigüidade). O mundo-da-vida é atravessado por uma diacronia fenomenológica que “reenvia” para o registro da diacronia simbólica como “modificação ética” do vivido diacrônico (MURAKAMI, p.180-2)

Haveria uma vocação ética de cada indivíduo em que o sujeito do Dizer expressa a significância universal de sua indizível particularidade. Eis o aparente paradoxo do discurso ético levinasiano: “ele só tem uma significação universal e absoluta se estiver enraizado na extrema particularidade de minha própria resposta à transcendência” (CIARAMELLI, LEDIU, p.91).

Assim a ética seria o testemunho profético de um eu inspirado pelo infinito. Sua

ipseidade seria o “nó” e a “intriga”, a fissão e a assinação, a substituição na separação, a eleição na paciência. A particularidade do sujeito é “indizível” porque “excede” o dito e implica o Dizer. A situação e eleição éticas particulares não podem ser generalizadas ou recusadas. O profetismo seria a declaração da *vocação messiânica de cada indivíduo*, feita por cada indivíduo ao dizer Eu se acusando na resposta à alteridade. O Dizer dessa responsabilidade excede e transcende cada dito; o imperativo da substituição é individuante ao exigir cada indivíduo como único (LEDIU, p.83-4/p.91-8).

A obra levinasiana é a busca pela *significância da ética* e da *experiência de moralidade*, a qual significa a assinação anárquica do particular (sujeito concreto) para a moralidade mediante o apelo do outro (LEDIU, p.85).

A ética se torna a base de todo questionamento e de toda produção de sentido. Toda *obrigação moral* provém imediatamente da singularidade posta em situação moral a qual implica os sujeitos porque os exige e os exalta imediatamente, singularmente.

A lógica levinasiana afirma a distinção entre a “obrigação moral” e a “experiência da lei”, sendo que a primeira é uma ordem que possui autoridade em si mesma sem recorrer a um princípio universal impessoal. A repulsa levinasiana da *arqué* e do ser como fonte de significação acarreta uma inversão do privilégio da ontologia e do conhecimento. Ao focar a significância original da obrigação imediata do sujeito no face-a-face, dá-se conta de certa “universalidade” no concernimento de cada indivíduo em cada situação moral. O poder prescritivo do “apelo do outro”, o *imperativo ético* do Rosto, concerne a cada sujeito em cada intriga inter-humana (p.85-6)

A renúncia da ontologia no discurso levinasiano é inseparável de uma revisão profunda do que se entende por responsabilidade e por individualidade. A qual é tomada como a unicidade própria da ipseidade e como a substituição pelo outro (LEDIU, p.86).

A subjetividade dita “pré-originária” - “em paciência mais do que não-livre” - precede a liberdade e a própria intriga do face-a-face. Se a “individuação do ego em mim” antes da identidade é completada ou reforçada através da responsabilidade, então a *passividade radical* insinua uma “estrutura metafísica” irreduzível ao próprio *contexto ético* da relação com outrem. A interpretação da subjetividade como *exposição* e como *substituição* traduz a primordial **gênese da significação** (LEDIU, p.86-7).

A verdadeira fonte da subjetividade é o que Lévinas chama de **pré-originário**: a afetividade não-intencional, passividade aquém da liberdade. Neste ponto a ética ainda não

está constituída. Nesta “subjetividade nascente”, antes de toda “arquê”, está a **condição genética da significação ética**¹²⁶. Trata-se de uma liberação não-ontológica ou trans-ontológica do sentido da singularidade de cada um, a qual Lévinas chama “extração do ser” (LEDIU,p.87).

Essa liberdade ética fundada na responsabilidade possui uma determinação positiva proveniente do *apelo* do outro – exigência e acusação – que requisita uma compreensão inteiramente novas do que é “irreduzivelmente próprio” (ipseidade) na subjetividade. A *liberdade ética*, em sua “liberação” do ser e “determinação” positiva pelo outro, coloca o problema da individuação na responsabilidade como uma aceitação de uma vocação à qual somente “eu” posso responder (LEDIU, p.87-8)

A **questão da subjetividade** em Lévinas se liga à idéia de *irreversibilidade* como caráter próprio do movimento de subjetivação. O infinito seria a *normatividade* constituinte da subjetividade desde seu *campo de gênese sensível*. O estatuto da relação de alteridade se estabelece num circuito de responsividade em que a resposta significativa é condicionada pela demanda (DURANTE, p.261-65).

Neste *regime de alteridade* cada demanda traz uma “sobrecarga de sentido” em que, por produção do outramente-que-ser no ser, o dever-ser é produzido como *norma genética* da subjetividade acusada antes mesmo da elevação deontológica do subjetivo por participação no universal. A implicação da subjetividade na alteridade envolve relação, abertura e elipse; nunca uma participação pura e simples. A relação inter-humana teria em Lévinas a *assimetria* por estatuto e a *associação* por forma. Ao colocar o **problema da gênese** – desde Husserl – Lévinas pergunta: através do que a subjetividade pode ser constituir como tal? Ao que responde o processo de constituição? (DURANTE, p.261-71)

A desconstrução progressiva da noção de subjetividade convida a pensar o problema de sua gênese. A subjetividade não é um atributo de um eu substancial, mas o resultado aberto e re-ocorrente de uma operação constitutiva, de um *processo de subjetivação*. Esta subjetividade *responde às condições* que presidem sua constituição, isto é, ela é acessada do lado da resposta (DURANTE, p.261-6).

¹²⁶“A significação precede a essência (...) Substituição é significação (...) Substituição como subjetividade... unicidade do eu... na responsabilidade... o des-inter-esse suspende a essência...” (OqS, p.58, AE, p.29)

Afim de que, na responsividade, haja uma *recorrência a si*¹²⁷ para além do mero preenchimento de um vazio, é preciso que a resposta contenha mais do que a demanda. A resposta deve estar em relação não só com a demanda específica mas com uma *sobrecarga de sentido* (*surenchère du sens*) à qual ela deve obedecer.

Ao nível das *condições constituintes* da subjetividade a *norma genética* deve estar ligada a uma relação assimétrica entre a questão e a resposta, onde um excesso rompe com o regime da correlação.

A unidade de sentido ou a *significação como orientação* se retraça ao longo de uma elipse cujas fontes são o UM e o OUTRO, ligados por uma relação cujo *estatuto assimétrico e forma associativa* remontam a um *fundo sensível alterológico*. Assim, a subjetividade seria uma implicação que não se realiza como “presença” do ser-aí num horizonte que se ilumina, mas se efetua no *vestígio* de uma “ausência” afetante: ela é elipse, “in-finição”, *heteronomia do si* no “desvio” de sua exposição à alteridade (DURANTE, p.261-8)

A fraternidade ou o inter-humano significa que o destino do UM é necessariamente uma tomada para SI do destino do OUTRO. Uma vez que o **ser-para-a-morte** de outrem é “não-presente” ou é apenas acessível como *vestígio*, o Rosto que é expressão reveladora de sua alteridade (de sua vida que passa) instaura de modo pré-originário uma “in-finição”.

A única maneira de assumir o destino – ou a morte – do outro para si é **ser-para-o-outro**, numa *relação de in-finição* (ser para além da morte) em que a *ipseidade* não se refere à “minheidade”, mas está desde já implicada na *alteridade*. Na responsabilidade a *estruturação da subjetividade* se mede não pela *autonomia* do eu (*moi*) mas pela *heteronomia* do si (*soi*), no fato deste ser exigido infinitamente ao ter de responder aos outros (DURANTE, p.268-9/272-4).

A capacidade de resposta implica a capacidade de **Substituição** cujo estatuto de significação implica uma temporalidade diacrônica onde a afetabilidade se torna obsessão e onde a não-indiferença marca um movimento irreversível. A irreversibilidade da subjetivação

127 “...o *quem* ou o *uno*... termo irreduzível à *relação* e não obstante em *recorrência* – O Eu em si-memso como um som que ressoa no seu próprio *eco*; nó de uma ondulação que não é novamente consciência. O termo em *recorrência* será buscado mais-além, ou antes, da consciência e seu jogo, *mais-além ou mais-aquém do ser* que ela tematiza, fora do ser e, então, *em si como em exílio*; sob o efeito de uma expulsão – da qual convém explicitar a *significação positiva*; sob o efeito de uma tal *expulsão fora do ser*, *em si*; expulsão na qual ela *me assinala* antes que *me mostre*, antes que *me instale*: eu sou assinalado sem recurso, sem pátria, desde já *reenviado à mim-mesmo*, mas sem poder me ter – constringido antes de começar” (AE, p.162-63) – [Tradução e grifos nossos] – Lévinas deixa claro aqui que a *recorrência a si* na *transcendência* da responsabilidade pressupõe uma *tensão* no fundo mesmo que possibilita a *relação*, fundo o qual é, como defendemos, a *sensibilidade*.

é a conjunção da *gênese individuante* (singularização subjetiva) e da *estruturação significante* (universalização normativa); mas é também o caráter das relações de alteridade pelas quais a subjetividade emerge.

Atravessada pela transcendência, a subjetividade surge a partir da irreversibilidade e da imediaticidade do sensível; isto acaba determinando as relações intersubjetivas. Por isso, a *proximidade* interrompe a consciência transcendental que se toma por origem de si. A recorrência subjetiva se dá como uma “falta de origem”, como uma ausência de fundo comum no coração do contato. O eu (*moi*) e o si (*soi*) permanecem num contato que é separação, uma fissão e uma diástole, *ser-SE-em-resposta*. Esse acesso ao outro em sua alteridade – na resposta – é o interdito (“Não matarás!”) e esta interdição é fundadora (p.271-74). De certo modo, o “inter-dito” desenha a subjetividade (“Dizer”).

Minha liberdade não é mais correlativa de outra liberdade, mas de uma *mortalidade* cujo mistério, a “hora incerta”, *me interroga* antes de eu a interrogar. Essa interrogação deforma e amplifica o campo de minha própria responsabilidade que cresce à medida que toda apropriação desta “reenvia” à uma nova demanda (DURANTE, p.278).

A transcendência surge como a norma genética e o evento constitutivo da subjetividade (p.283). Diacrônica, a subjetividade ética não é mais pensada como poder, mas a partir de uma “impossibilidade” de ordem moral ou de uma “limitação do poder”. Impossibilidade de coincidir consigo mesmo e de permanecer indiferente ao outro – *transcendência-a-si* como sentido do inter-humano.

Do ponto de vista genético – da subjetivação e emergência de sentidos na vivência sensível – a subjetividade se constitui na resposta à alteridade do real como *diacronia do sentido*; isto instaura a irreversibilidade da relação de alteridade como caráter originário do subjetivo.

Neste processo subjetivante – logo, desobjetivante – não se trata mais da intencionalidade como “transcendência na imanência” tal como ela é acessada pela redução fenomenológica. Aqui a redução é confrontada com seu próprio limite, com seu processo de infinição, que a abre para um mais-além do campo transcendental. Essa limitação ou torção do método redutivo implica que *a subjetividade é uma noção quase-fenomenológica*, isto é, que significa – no “limiar” do regime da sensibilidade – algo “entre” o transcendental (fenomênico) e o ético (enigmático) – (DURANTE, p.281-4)

Essa é a aventura da subjetividade em Lévinas porque, por *recorrência* o eu se

descobre insubstituível na responsabilidade pelo outro; cada um sendo insubstituível na substituição do outro em sua dor, até ao dever de expiação desse sofrimento. Passivamente, tensionalmente e singularmente. Pois há uma *alteridade constitutiva* na subjetividade, um campo de afetividade não-intencional, que se abre hetero-afetivamente a uma *alteridade radical* enquanto carne responsiva. Este modo de ser-em-resposta-ao-outro só pode se inscrever no fundo de uma passividade radical que se transcende ao se tornar responsabilidade.

A *gênese da ipseidade* do eu resulta do modo como este é afetado pelo outro, “atirado” de encontro a si mesmo até ficar colado à própria pele, retirada em si que é um exílio em si, sem fuga possível. Sem fissura espacial ou intervalo temporal para tomar consciência da afecção sofrida, *a ipseidade é esta afetividade* e esta afecção mesma. É-se “eu” na medida que “se dá” em resposta ao outro, *heteronomia*, mas também *unicidade* que garante a substituição: que “eu” seja tu por ter sido eleito (por ti) o único para te substituir.

A noção de **substituição** (*Substitution: l'un-pour-l'autre, signifiante de la signification, unicité dans la responsabilité*) integra, desde a sensibilidade, uma significação ética que implica uma individuação relacional sobre uma temporalização diacrônica. Ou seja, uma *orientação responsiva* vinculada à uma *tensão individuante*, cuja possibilidade se assenta na sensibilidade aberta à relacionalidade, à interação/interafecção com a alteridade.

Desde *a sensibilidade como condição genética* de toda individuação e significação éticas, a subjetividade é tensionalmente e singularmente profética e messiânica (BECKERT, 2006, p.107-12).

A *subjetividade ética* é recorrência na transcendência, substituição na separação, sensibilidade animada pelo infinito das responsabilidades, hospitalidade e desejo da alteridade. A pessoa humana é uma singularidade investida de humanidade na relação assimétrica, na proximidade diacrônica. Ser eu é responder. “Eis-me aqui!” significante, respondente a um apelo transcendente.

CAP. 5 – O PARADIGMA DA SENSIBILIDADE ÉTICA E A ÉTICA DA ALTERIDADE

Subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade (TI, p.14)
[O] essencial da ética está na sua intenção transcendente...
A ética, já por si mesma, é uma ótica...da transcendência (TI, p.16)

E. LÉVINAS

5. O paradigma da sensibilidade ética – ou a sensibilidade como condição paradigmática da ética da alteridade

Procuramos mostrar, ao longo de análises variadas, como a filosofia levinasiana se assenta sobre um *eixo* que une *sensibilidade e alteridade* através da *significação ética*. Por sua defesa da ética como “filosofia primeira”, Lévinas redefine a *metafísica* a partir da noção de transcendência. Não obstante, esta transcendência pressupõe o contato entre *singularidades*, entre individualidades irreduzíveis mas suscetíveis de relação. O que garante todos estes ingredientes – singularidade, alteridade, relação, transcendência – é a sensibilidade.

Nossa tese, baseada na leitura de Lévinas – e de comentadores como Murakami, Strasser, Depraz, Reichold, Calin, Waldenfels, Ciaramelli, Sparrow, Lingis, Schnell, Richir, Bernet e outros – é que a *sensibilidade funciona como paradigma e condição* para a *gênese da subjetividade ética*, ou seja, para o pivô central de uma ética da alteridade ou de uma metafísica da transcendência. Procuramos fazer ver, dispersa e reiteradamente mas ganhando consistência, é que a *elaboração ético-metafísica* em Lévinas pressupõe uma *radicalização da fenomenologia do sensível*, precisamente porque somente uma *teoria da sensibilidade radical* permitiria costurar uma *teoria da alteridade* e uma *teoria da subjetividade* e, portanto, uma *teoria da significação*, que rompessem com a ontologia.

Por *paradigma*¹²⁸, podemos entender um modelo exemplar ou crítico de (re) elaboração conceitual que permite a seleção, associação, combinação e ordenação dos

128 Sendo uma representação do padrão de modelos a serem seguidos. É um pressuposto filosófico matriz, ou seja, uma teoria, um conhecimento que origina o estudo de um campo científico; uma realização científica com métodos e valores que são concebidos como modelo; uma referência inicial como base de modelo para estudos e pesquisas. Na filosofia grega, paradigma era considerado a fluência de um pensamento, pois através de vários pensamentos do mesmo assunto é que se concluíam as idéias, seja ela intelectual ou material. Após a realização dessa idéia surgiam outras idéias, até que se chegasse a uma conclusão final. Intrega problematização, inspiração, quadro referencial e tendência de raciocínios.

elementos teóricos explicativo-compreensivos confrontados com certo aspecto problemático da realidade. Tratar-se-ia de uma *meta-teoria*, padrão de orientação, *pressuposto* filosófico matriz, referência de base, ponto de partida. Seja como abordagem que inaugura um campo de estudos, seja como conjunto de métodos e valores que guiam a interpretação, seja como uma “fluência instauradora” de significado, a *função paradigmática* se caracteriza como aquilo que sustenta e torna compreensível todo um conjunto de esforços teóricos.

Ao dizermos que *a sensibilidade é paradigmática*, entendemos o seguinte: i. ela está presente desde o início da filosofia levinasiana e marca uma tendência que se aprofunda; ii. ela acompanha e mesmo motiva o esforço de radicalização da fenomenologia; iii. a radicalização da fenomenologia do sensível sustenta os ingredientes básicos e a interpretação dominante do discurso levinasiano acerca tanto de uma *subjetividade ética* quanto da ética como “filosofia primeira”. Se removermos a *teoria do sensível*¹²⁹ todo edifício cai ou se torna incompreensível, todas as descrições perdem consistência e referência.

Por *condição*, podemos entender tudo aquilo que serve de base instauradora de processos, aquilo que estabelece um campo de possibilidades e já certos limites fundamentais. Na filosofia levinasiana, paradigmaticamente situada no esforço de radicalização da fenomenologia para resgatar a sensibilidade e a singularidade e a relacionalidade, o condicional se refere tanto ao *originário* quanto ao *itinerário* da experiência sensível. Recuperando certo empirismo¹³⁰, este se configuraria simultaneamente “radical” e “transcendental”. Radical porque *se aprofunda aquém* da representação e da conceituação, forçando os limites da descrição fenomenológica. Transcendental porque mantém um ponto de acesso e sustentação, recorrendo à noção de *condicionamento mútuo* entre o interior e o exterior, entre o ipse e o alter, no seio de uma “impressão originária” (LLEWELYN, p.90-130, SCHNELL, p.23-37).

Para Lévinas, o problema fenomenológico central parece ser o *problema da gênese*: da

129 Pode-se situar Lévinas – apesar de sua posição singular e idiossincrática na filosofia contemporânea – nos debates atuais de meta-ética não-analítica e das teorias da sensibilidade moral. O pensamento levinasiano comportaria certa tese de *resposta-dependência não-essencialista do sentido moral* como operador fundamental de toda significação possível. Isto se daria porque a *sensibilidade* condicionaria e ligaria as noções-chave de *responsividade, relacionalidade e significatividade*.

130 “The phenomenological attitude, assuming there is only one, lies between these extremes. This is the interval where Levinas’s absolute empiricism is accomplished, absolved both from matters of confessional faith and from matters of naturalistic fact. This is the space which allows eidetic phenomenology to claim to be more empirical than classical empiricism for which synthesis is purely psychological association. This is the ‘everyman’s land’ by occupying which Levinas’s empiricism can claim to be truer to the Facts Themselves (the *Sachen selbst*) than eidetic phenomenology because it faces the non-phenomenological presentation of the face of the Other” (LLEWELYN, p.105-6)

subjetividade e do sentido. Acessar e recuperar as *condições genéticas* do surgimento da singularidade/alteridade e da relação/sentido estruturando a subjetividade, eis um empreendimento filosófico de peso. A filosofia levinasiana irá progressivamente reconhecer a sensibilidade como *condição de gênese da subjetividade* implicando os processos de temporalização, individuação e significação a ela ligados.

Também é importante lembrar que a *mudança paradigmática* contida no pensamento levinasiano implica uma *crítica radical* tanto da egologia quanto da ontologia como *modelos da significação*, ou seja, há uma recusa da metafísica do ser. O caráter revolucionário deste esforço se assenta numa “supeita” ou na percepção de uma “anomalia/indequação” no modelo ontológico: ele neutraliza a alteridade, ignora aspectos irreduzíveis da experiência e reduz o significativo a um esquema questionável. O esforço levinasiano vai mais longe e, precisamente, se “aprofunda” na experiência sensível da alteridade “acessando” um *significativo* aquém e além da ontologia. Portanto, a ruptura com os modelos objetivantes e ontologizantes conduz, ousadamente, a um novo campo de inteligibilidade/significatividade, à *metafísica da alteridade* compreendida segundo o *paradigma da sensibilidade ética*.

O paradigma da sensibilidade ética, que daria conta da *gênese da subjetividade* moralmente condicionada por um sentido transcendente, conteria uma *teoria da significação* ética com dois elementos: i. orientação responsiva; ii. tensão individuante. A *condição sensível* sustentaria ambos dado que o sujeito, em sua carnalidade ou corporeidade, vivencia uma individuação ressignificada na relação, identificação na alteração convertida em resposta, singularidade exigida e elegida na tensão com aquilo que a transcende orientando-a.

A racionalidade originária contém *ética e sensibilidade*, é aberta à e pela *alteridade*, possui um coração que pulsa pelo infinito, sensivelmente e relacionalmente, tensionalmente e singularmente. Lévinas indica isto através de noções como assignação, eleição e substituição, ou em figuras como o messianismo e o profetismo.

A subjetividade não existe na perfeição do universal ou por sua participação num sistema. Sua finitude carnal lhe abre o infinito ético, sua *condição material* lhe abre o *espiritual*, sua resistência ao anonimato lhe oportuniza uma existência singular além-de-si mesma, no face-a-face do inter-pessoal.

Somos seres totais e perfeitos? Dificilmente. A fragilidade, incompletude e imperfeição parecem nos caracterizar, marcas de nossa finitude, nos tornando tanto defectíveis quanto perfectíveis. Existimos como totalidade interna ou apenas numa totalidade

externa a nós? Ou nossa *existência* é atravessada e orientada por uma *significância* que rompe com a totalidade por se instalar *aquém* e evocar o *além* desta?

Se existimos como *auto-referência* interior, somos como que separados do ser em geral e dos outros. E se esta existência separada for uma *interioridade absoluta*, estas vidas interiores são *exterioridades absolutas* umas para as outras, portanto irreduzíveis em si, entre si e a um sistema comum que as engloba – são *alteridades*, não fazem sistema, não entram em nenhuma contabilidade.

A própria noção de *alteridade radical* implicará uma *indiscernibilidade lógica e inintercambialidade contextual*. A *finitude* dos termos absolutos dotará de um sentido *in-finito* e *an-árquico* toda eventual re-l(ig)ação entre tais. Um sistema se totaliza na atualização de sua potência-princípio (*arché*) numa efetivação final (*telos*) sincronizando todos os elementos numa estrutura coerente. Tal *totalidade* acarreta indiferença entre seus termos absorvidos no esquema final. A noção de *infinito*, pelo contrário, mantém a abertura relacional e possibilita a não-indiferença à diferença.

Lévinas opõe à *idéia de totalidade* a *idéia de infinito*¹³¹. Mas para sustentar a diferença entre a totalidade e o infinito, o pensador reelabora o problema ontológico levando-o ao limite. Em primeiro lugar, *não-ser* e *ser* não seriam radicalmente distintos, pois ao fundo da negação da totalidade dos entes (*ser*) restaria o ruído de uma verbalidade anônima, de uma indeterminação elemental – o *apeíron* – o ser sem objetos como puro “Há” (*il y a*).

A questão da passagem do não-ser para o ser não pode ser respondida ao nível ontológico, pois a determinação do ser implicaria a sua polarização num ente e a relação entre entes abriria a dimensão do *sentido*. A diferença entre *ser* e *ente* não se resolveria na direção do ser, mas do ente.

A passagem *Da Existência ao Existente* (1947) implicaria a produção de um ente pessoal, isto é, radicalmente individuado ou cuja individuação operaria incessantemente, e, portanto, capaz de relações que não esgotam, mas o evocam em sua individualidade (FRANCK, p.23-32).

O primeiro nível de *singularização do ente* como *resistência ao ser* será radicalizado,

131 Ver em **Totalidade e Infinito**, pp.192-94: “O Eu desprende-se da relação, mas no âmbito da relação como um ser separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. *Ouvir* a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em *colocar-se como responsável*, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. (...) [A individualidade] funda-se, sem dúvida, na infinitude do outro que só pode realizar-se produzindo-se como *idéia do Infinito* num ser separado. O Outro invoca, por certo, o ser separado, mas essa invocação não se reduz a apelar um correlativo. (...) *Supõe um eu*, um ser separado [que ouve e acolhe outrem]”

ao longo do discurso levinasiano em torno do *sentido da transcendência* ou da *transcendência como sentido*, de modo a ir além da anfibiologia de *ser* e *ente*, desenvolvendo, portanto, as implicações de uma nova anfibiologia: a de *ser* e *outramente-que-ser*, da totalidade e do infinito, do dito e do Dizer.

A *ordem do sentido* se constituiria numa nova dimensão distinta da *ordem do ser*, isto é, um terceiro excluído (*tertium non datum*) que não se reduziria nem à diferença entre *Ser* e *Não-ser*, nem a entre ser e ente (*diferentia ontologica*).

Lévinas chama *Otramente-que-Ser* (1974) esta ordem de sentido instaurada pela relação inter-pessoal como *salto de transcendência* dobrando a imanência segundo o peso de uma exigência ética (LÉVINAS, 1987, p.45-47/60-64).

A diferença entre *Totalidade* (ordem ontológica) e *Infinito* (ordem ética) é desdobrada por Lévinas em diversas análises que vão desde o modo como toda a Verdade supõe a Justiça, o conhecimento supõe a crítica e a justificação, todo o Dito (*dit*) supõe o Dizer (*Dire*).

O mundo significado como plexo de referência ou totalidade depende da “propositividade” de um discurso ou da “posicionalidade” intersubjetiva; o desvelamento do ser no/como mundo – sua *compreensão* – dependeria da *interlocução* entre existentes que se põem em questão e propõe respondendo uns aos outros. Toda semântica do mundo depende da *significação ético-performativa*¹³² implicada na relação inter-humana expressando a responsabilidade um-pelo-outro.

O problema da *gênese do sentido*, da “questão da questão”, da “significação da significação”, da significância anterior aos significados, se revela criticamente como sendo tanto meta-ontológico quanto meta-ético.

Meta-ontológico porque o esforço levinasiano parte da descrição dos limites e desdobra uma superação da ontologia por recurso à ética. Mas não se trata de um discurso moralizante ou de códigos normativos ou referência axiológicas, mas sim de determinar a “possibilidade de sentido como moralidade” e as “condições da moralidade em geral”. Resgatando a sensibilidade como algo aquém tanto da ontologia quanto da ética, é a partir do sensível que o meta (“além”) significa. A *teoria da sensibilidade* serviria criticamente de meta-teoria tanto da ontologia quanto da ética.

A *meta-ética* visa descrever e avaliar as condições e os limites da moralidade, isto é,

132 Distinto do acúmulo de significados em *ditos* que se somam e totalizam – ontologia referencial – a ética seria uma significação radical e dinâmica como ação responsivo-comunicativa (*Dizer*) implicada na relação inter-humana, mas irreduzível às proposições veiculada (LÉVINAS, 1987, p.48-52/97-103)

da valoração, da normatividade e da orientação inter-humana. A *psicologia moral* em questão é fenomenológica, ela tenta levar em conta os modos gênese e estruturação subjetiva pelos quais a surge a consciência de moralidade (liberdade e responsabilidade). Abordar o *fenômeno moral* implica a análise das intencionalidades e das disposições da subjetividade como contendo uma lógica transcendental emergente de e simultaneamente estruturante do sentido de humanidade contido em cada um.

Por psicologia moral queremos dizer também uma análise dos sentimentos-base da moralização, tais como culpa/vergonha ou simpatia/respeito; contudo, na base de todos, talvez esteja o *sentimento de responsabilidade*. Por lógica transcendental entendemos a organização originária da afetividade como sendo uma “experiência de significação”.

As dimensões da moralidade são simultaneamente afetivas e intelectivas, afeto-motivantes e ideadoras, pelo que se pode falar da moralidade como sendo originariamente uma *significação afetiva*.

Tal ótica nos permitirá visualizar a *passagem* do egoísmo para o altruísmo, assim como da afetividade para a significatividade. Talvez o “fenômeno moral” seja o nó da confusão e da emergência originária de todos os sentidos, talvez a ética seja a filosofia primeira. Tal parece ser a hipótese levinasiana.

Todavia, para além da psicologia moral fenomenológica, e para além do esforço cruzado de uma meta-ontologia e de uma meta-ética, interpretar Lévinas como assumindo a *sensibilidade como condição paradigmática* nos ajuda vislumbrar para o que aponta a *ética da alteridade*: i. denúncia dos processos de anestesia moral, de esquecimento do outro e de anonimização; ii. resgate e ressensibilização moral para a complexidade e pluralidade inter-humanas, como revalorização das singularidades acessadas em suas responsabilidades, como revalidação da relação pessoal contra toda banalização ou indiferença.

Há potencialmente toda uma crítica cultural contida no escopo do paradigma ético-sensível trazido pela filosofia levinasiana. Desde a *sensibilidade ética*, a *ética da alteridade* é uma *ética pática* (HISASHIGE, 1993) ao invés de lógica ou formal, toca o coração da moralidade como fonte do significativo, convida à *ressensibilização moral*, à revisitação da experiência de alteridade como todo risco e com toda riqueza que abarca.

A *subjetividade ética* é sensibilidade atravessada pela responsabilidade, hospitalidade e desejo, sujeito descentralizado na assimetria e na proximidade do contato interindividual, sujeito sensível, aberto e exposto mas “incapaz de desaparecer” precisamente

por causa da *decentralização* que, ambigualmente, é também sua *singularização*. Contra toda forma de anestesia moral, a filosofia levinasiana reabilita a sensibilidade e a afetividade lidas como passividade e responsividade, filosofia da *hiper-esthesia* moral. Chamando a atenção para a subjetividade sensível, falante porque respondente, é impossível permanecer em silêncio após Lévinas. Seu pensamento nos inquieta, nos faz falar (VISKER, p.116-24/134-42). Assim, toda inscrição prática ou compreensão teórica pressupõem uma *tensão individuante* e uma *orientação responsiva*, uma significação primeira instalada numa afetividade radical. Com isso Lévinas desestabiliza o discurso universalizante e ontologizante, mas permanece o desafio da passagem do *afeto* ao *ato* através da *resposta*, da reinscrição prática¹³³ do sentido ético e suas implicações múltiplas (VANNI, p.227-36)

Se a ética é uma “ótica”, se ela nos faz “ver”, num processo que é mais “sentir” do que “pensar”, isto se dá por seu potencial de instauração crítica de sentido, de investimento das liberdades de um senso de justiça mais do que busca da verdade, de uma responsabilidade que nos salva do anonimato aos nos fazer encarar e acolher, pessoalmente, a pluralidade de entes singulares que nos afetam e que nos orientam precisamente pelo choque e pela tensão que produzem. Somos despertos, animados e inspirados no estranhamento e no acolhimento que dão vida e lucidez ao espírito humano.

E se, como disse certa vez Husserl, a subjetividade é uma intersubjetividade, para Lévinas isto significa: *subjetividade ética como sensibilidade responsiva à alteridade*, guiada por seu sentido transcendente, num entrelaçamento sensível contendo uma tensão individuante a dar voz e vez a cada singularidade, ao passo que esta se singulariza na relação. Uma socialidade emergente da e impressa na sensibilidade cujo sentido a moralidade expressa. Sentido que nos demanda, num redespertar a cada encontro. Para além das máscaras, fazer-face, acolher o Rosto.

133 “O que perturba totalmente, é que a *sensibilidade do sujeito* levinasiano não se inscreve simplesmente no campo material do corpo como *entrelaçamento*, na carne do mundo. Ao contrário, se trata de uma *defasagem ou escoamento* que desfaz toda inscrição, ferida que *crece no coração* de toda participação mundana para a esvaziar e interromper: hemorragia do Dizer. E este escoamento sensível, o *se* Dizer exposto, não se prolonga jamais em retorno ao mundo e sua carnalidade partilhada, não religa o sujeito a um horizonte para reinscrevê-lo nele, mas orienta primordialmente na direção de outrem. Temos aí duas faces do movimento de *afecção ou exposição*. Na primeira, o afeto desfaz ou *rompe* toda participação, desinscrevendo o sujeito do mundo para elegê-lo à *responsabilidade*. Mas na segunda, este afeto *orienta* o sujeito eticamente para outrem. E nossa tarefa é precisamente... analisar as modalidades dessa *orientação*, nas suas possibilidades de prolongamentos práticos. Nós nomearemos agora esse movimento de *reinscrição do afeto* no *campo prático*, concebido como campo de investigações plurais” (VANNI, 2004, p.235) – [Tradução e grifos nossos]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emmanuel Lévinas é um filósofo contemporâneo ousado que arcou com o desafio de renovar a *questão da alteridade*, esquecida sob a questão do ser, e com isto propor uma nova teoria da subjetividade redefinida sob o *paradigma da sensibilidade ética*.

O esquecimento da ética é um esquecimento da transcendência que atravessa e define o humano na e para além da imanência do mundo. A dobra tensa que, no mundo, abre espaço para a relação e a significação é um nó de *subjetivação na intersubjetividade*, o enlace e o desenlace de uma *subjetividade ética*.

O coração da ética pulsa no nó da relação, no sujeito que se descobre e redescobre responsável. Apontou-se e descreveu-se aspectos fundamentais do pensamento levinasiano, sobretudo no tocante às noções de *sensibilidade, alteridade e hospitalidade*. Por fim, procurou-se esboçar sob quais aspectos o *paradigma levinasiano* procura repensar a ética segundo uma orientação hospitaleira desde uma base sensível.

A questão do humano nos concerne enquanto sujeitos. A crise do humanismo denuncia um fracasso do projeto moderno, mas não deve ceder a um indiferentismo ou anestesia moral. É preciso buscar o humano, não mais na ontologia apenas, tampouco em uma natureza ou sociedade tomadas como sistemas de forças anônimas.

A subjetividade é ética, sensibilidade animada por responsabilidades, somos constituídos um-para-o-outro, não-indiferença à diferença. Eis a demanda de Lévinas. A humanidade só se mantém na pluralidade, e a relação, entre singularidades. Não virar o rosto, encarar o outro, estender a mão, doar de si um gesto ou uma palavra ou o pão da própria boca; o risco da relação é melhor do que a indiferença que é o “congelamento da alma”, o “naufrágio do coração” no anonimato de um verbo de ninguém. Ser humano é ter rosto, voz e nome próprio. Responder é já ter dito “sim” ao encontro, ter “acolhido” o outro e desperto moralmente para a intersubjetividade, como subjetividade ética singularizada.

Lévinas põe a fenomenologia em tensão consigo mesma, para levá-la além de seus limites formais iniciais, abrindo novas possibilidades. Ele também põe a ontologia em tensão com a ética, revelando a “interrupção instauradora” ou “limite condicionante” ou

“complemento fundador” pela qual a ordem-do-sentido se instala na ordem-do-ser. Finalmente, Lévinas põe teoria e prática em tensão, revelando um campo fundamental anterior à distinção entre o prático e o teórico.

Antes do teórico e do prático, antes da reflexão e da ação, da contemplação e da escolha, há a concretização através da sensação e há a relação desde a afecção. A sensibilidade, como *conditio sine qua non* de toda abertura e relação, é o campo fundamental da subjetivação atravessada por uma significação profunda. Esta última está estruturada por dois elementos fundamentais: a) Tensão individuante; b) Orientação responsiva.

Todo desenho do sentido relacional, segundo Lévinas, se dá a partir de um campo tensional posto que, no efeito de empuxo das auto-afecções e hetero-afecções, a sensibilidade se redobra e desdobra como interioridade e exterioridade, ipseidade e alteridade, na abertura relacional cuja infinição se alimenta da irreduzibilidade dos termos relacionados. Relação sob tensão, orientação e individuação, condicionadas pelo sentir originário.

Dessa maneira, a sensibilidade apareceria, no pensamento levinasiano, como *condição paradigmática*. Ou seja: 1) Fenomenologicamente, como condição de gênese da subjetividade; 2) Filosoficamente, como horizonte significativo mais amplo a partir do qual é possível estabelecer a ética como *proté philosophia*.

Somente assumindo, simultaneamente, a sensibilidade como condição e paradigma, Lévinas poderia satisfazer as exigências básicas implicadas na maneira como ele apresenta sua tese da ética como filosofia primeira enquanto responsabilidade encarnada pelo outro transcendente. Tais exigências são: a) Heteronomia desperta Autonomia; b) Auto-afecção e hetero-afecção estão ambigualmente entrelaçadas; c) Anterioridade em relação ao ontológico e ao epistemológico; d) Unicidade compatível com irreversibilidade temporal e pluralidade interpessoal.

Além disso, a tese levinasiana da proto-filosofia como *ética da alteridade* depende do *paradigma da sensibilidade* por mais um motivo, que é o arranjo das quatro premissas básicas do discurso de Lévinas, a saber: 1) Sem Sensibilidade não há Singularidade; 2) Sem Singularidade não há Alteridade; 3) Sem Alteridade não há Relação; 4) Sem Relação não há Sentido. A *gênese do sentido* e a *gênese da subjetividade*, sensibilidade e alteridade, estão profundamente interligados na filosofia do inquieto judeu franco-lituano.

Sensibilidade é aquilo que conecta as categorias de Singularidade, Alteridade, Relação e Sentido. Somente na articulação destas noções será possível falar de liberdade e

responsabilidade, de pessoa e comunidade, de hospitalidade e Desejo, etc, como elementos de uma moralidade originária ou de qualquer ética possível.

Destarte, a reflexão levinasiana é composta de dois níveis e quatro momentos básicos.

1) Nível Fenomenológico: a) *Genético* – lidando com as condições de gênese da subjetividade desde a sensibilidade e implicando processos de temporalização e individuação; b) *Hiperbólico* – ressaltando a experiência de alteridade que obriga a fenomenologia à entrar em tensão consigo mesma ampliando seus limites e aprofundando suas análises em direção ao enigmático, aos seus vestígios no fenomênico; 2) Nível Ético-Metafísico: c) *Proto-Ético* – tenta estabelecer as condições da significação enquanto moralidade e esboçar a ética como “filosofia primeira” d) *Meta-Ética/Meta-Ontologia* – instaura um processo crítico de alternância entre o ético e o ontológico, mostrando as condições e ocasiões em que se limitam e se promovem, numa tensão permanente.

Analizamos a apropriação crítica que Lévinas faz do método fenomenológico indo rumo ao *paradigma da sensibilidade*. Mostramos como o autor se inscreve em e radicaliza a via genética husserliana e a hermenêutica da facticidade heideggeriana. Mostramos também o movimento de recusa do primado da ontologia que começa na crítica da representação e vai na direção de um resgate fenomenológico da sensibilidade pura a qual será o campo de gênese da ética como novo paradigma da significação.

Buscamos descrever os *registros fenomenológicos da sensibilidade* purificada de seus traços objetivantes. Fizemos isto tendo em vista os *modos de subjetivação* de cada registro lidos conforme a *chave da hiperestesia*, auto e hetero-afetivamente. Mostramos como Lévinas desloca sua atenção progressivamente do registro da *fruição* para o registro da *vulnerabilidade*, descobrindo neste último a condição para a significação ética, a qual ele chamará *proximidade* pelo aspecto de tensão imediata que comporta, ligada ao inter-humano.

Tentamos mostrar os eixos fenomenológicos fundamentais dos horizontes da sensibilidade abertos por Lévinas segundo a idéia de carnalidade do sujeito como sua condição sensível originária animada por uma “espiritualidade ética”, por um entusiasmo imbuído de responsabilidades.

Nisto mostramos como a sensibilidade coordena em si, tensionalmente, individuação,

temporalização e significação. A individuação pode ser lida segundo seus momentos fenomenológicos pré-ético e ético, os quais estão imbricados, e de que modo o processo individuante envolve uma releitura conjunta tanto da temporalização quanto da significação.

Trata-se de uma interpretação do sentido ético da individuação como *Substituição* que se inscreve sobre a e como *Diacronia* do sujeito, a saber, sua estrutura de diferenciação e não-indiferença.

O movimento levinasiano de radicalização da fenomenologia vai se desdobrar numa *via hiperbólica* que descobre a *significação* como a desconstrução da essência ligada à *expressividade* mesma pela qual o ser pode *ser* dito a partir da tensão com o *outramente-que-ser* ocasionado pela *relação com a alteridade*.

Seria enquanto sentido ético enraizado na *encarnação sensível* do sujeito, que a responsabilidade individuaria cada pessoa como uma singularidade que vale positivamente – e universalmente – a cada relação interpessoal.

O paradoxo e a riqueza do discurso levinasiano está nisso, que a significação universal da humanidade está enraizada na extrema particularidade de cada um respondendo à transcendência de cada outro. A humanidade inteira está no Rosto que “me” interpela e pelo qual eu sou único e insubstituível, ela está inscrita na e como *singularidade ética*.

Nosso trabalho esboçou estabelecer, minimamente, como as condições genéticas da significação ética podem abrir caminho para uma ética (*quasi/meta*)fenomenológica de tipo alterológico, isto é, de que maneira a descrição da gênese sensível da moralidade pode lançar luz sobre os *princípios* do agir humano segundo suas significações mais originárias. Este “mais originário” sobre o qual se inserem ou do qual emergem os “primeiros princípios” é, segundo Lévinas, “pré-originário”. Aquém da auto-consciência no *cogito* e além da auto-referência compreensiva do *dasein*, a *sensibilidade é condicionante* da gênese da alteridade e do sentido, isto é, da subjetividade orientada pela relação, na exposição responsiva e na tensão individuante pelas quais as singularidades “falam”, isto é, significam “umas para as outras”. Filosoficamente, a *sensibilidade é paradigmática*, servindo de meta-modelo para uma releitura tanto do sujeito como “constituído moralmente pela hetero-afecção” quanto da ética como “filosofia primeira”; servindo, também de viés crítico da ontologia, estabelecendo a base para um resgate da singularidade e da transcendência na descrição do significativo.

Qual a importância de Lévinas para a fenomenologia? Ele radicaliza a fenomenologia via sensibilidade para exprimir o encontro com a alteridade, dado que “seguir o sentido” da *transcendência* na base da *consciência* implicaria desconstruir os “modelos do significativo” de tipos idealista ou ontológico. Esta desconstrução passa pela radicalização da *via genética* rumo a uma *hipérbole ética* da sensibilidade relacionada à alteridade, do sentido operante ao nível da afetividade, na *afecção da relação* ou *relação na afecção*. Portanto, um novo tipo de fenomenologia é gestado, o qual recebe prefixos e adjetivos tais como “quasi”, “trans”, “meta”, “hiper”, “pós” ou “limítrofe”, conforme o intérprete. Através da deformalização, flexibilização, tensionamento e aprofundamento do método fenomenológico, a filosofia levinasiana reabilita a sensibilidade, resgata a singularidade e ressalta a alteridade por trás da subjetividade e do sentido.

Qual a contribuição de Lévinas para os debates éticos? Em primeiro lugar, por um tipo de *meta-ética crítica* que repensa a gênese, a possibilidade e o sentido da moralidade, de modo radical, contestando os modelos tradicionais, na maioria ontológicos em sua base. Em segundo lugar, por estabelecer a *ética como metafísica da transcendência*, como “filosofia primeira” não-ontológica. Em terceiro lugar, por *reabilitar a heteronomia* através de uma *ética pática da alteridade*, cujos elementos seriam a ressensibilização moral, a racionalidade como hospitalidade, a humanidade como significação, o humanismo da diferença, o pluralismo como paz, a justiça como direito à voz e vez, o ensino da acolhida, a revalorização do encontro, a proteção contra o anonimato, a desconstrução dos rótulos, a denúncia da totalização, a reativação do sentido concreto da responsabilidade inter-pessoal, etc.

Numa época em que os mendigos são confundidos com a paisagem de grafites nas ruas e amuradas, em que o consumismo individualista reproduz a indiferença por excesso de excitação, em que a propaganda é a alma do negócio, em que o namoro virtual transformou a carícia em bites, onde o fanatismo e a demagogia retornam em meio a uma democracia em crise, em que se olha as nuças ao invés de encarar os rostos, em que o acesso à informação não fornece o tempo para a afecção e reflexão profundas, em que morrem mais pessoas de fome do que em guerras, guerras estas que se encontram escondidas no cotidiano ou manipuladas pela mídia... Que época é esta? A nossa. Ela possui seus pontos positivos, seu fascínio e seu instrumental. Não obstante, por trás da “liquidez” e “complexidade” hodierna talvez se esconda um novo tipo de “indiferença”, de ruído de fundo como um rádio mal-

sintonizado, como um vulto indefinido no espaço de neon. Há algo aí a se denunciar, a se repensar, a se refundar. Não teríamos esquecido algo importante, soterrado nas distrações e nas excitações, nas funções e nas convenções?

Por tudo isso, e muito mais, Lévinas permanece atualíssimo e sagaz em suas considerações. Contra a totalização dos entes num sistema ele opõe a aproximação das pessoas no convívio, contra o mascaramento das diferenças ele propõe o acolhimento das singularidades, contra a anestesia moral ele nos ajuda a recordar que somos sensibilidades éticas, contra a indiferença e a ansiedade ele convida a vivenciar a não-indiferença da responsabilidade, o exercício da paciência e da hospitalidade. O outro nos ensina nossa humanidade, nos desperta porque nos incomoda e desaloja. A filosofia é “sabedoria do amor” antes de “amor à sabedoria”, ela é inquietude que deseja o infinito, que percorre a tensão e a imensidão do sentido, responde aos enigmas que acolhe no advento de suas questões.

Permanecem ainda muitas questões, a serem exploradas e aprofundadas em trabalhos vindouros. Algumas podem ser aqui meramente anunciadas.

Como tensionam significação idealizante e significação individuante, dito e Dizer, totalização e singularização? De que maneira compreender e conciliar estes paradoxos da significação?

Ontologia e ética – qual o estatuto de sua relação? Se limitam, se instauram, se alternam ou se atravessam mutuamente? É possível uma ontologia da complexidade compatível com a ética da alteridade? Seria possível reler a filosofia levinasiana através de um contraponto com a teoria dos sistemas complexos, o holismo crítico e a ontologia diferencial?

O que significa dizer que a verdade supõe a justiça e o que o testemunho do infinito condiciona a compreensão do ser? Que impacto o pensamento levinasiano tem tanto na fundamentação epistemológica quanto na ética, tanto na compreensão dos paradoxos quanto dos dilemas que a alteridade introduz na filosofia?

De que maneira a singularidade significa e por que? De que modo individuação e significação se coordenam no fenômeno moral? Por que a temporalização é um aspecto tão fundamental e como ela se relaciona com a ideação dentro da produção de sentido?

No tocante à gênese significativa da subjetividade, quais são e como se desdobram seus

estágios? Como se dá a passagem do estético para o erótico e então para o ético, deste para o econômico e então para o político e epistemológico? O que está implicado?

É possível fazer uma fenomenologia do erotismo ou uma erótica filosófica a partir de Lévinas? Qual a importância de analisar a sensibilidade partindo do fruir, da tensão afetiva, da carícia, da fecundidade e da paciência? Como dor e prazer se relacionam no “gozo para outrem”? Que aspectos da subjetivação estão contidos no fenômeno do orgasmo e no cuidado erótico de si e de outrem?

Há possibilidade de convergência entre a filosofia levinasiana da sensibilidade ética e as pesquisas recentes de neurofenomenologia da moralidade (Depraz, Varela, Thompson, Maturana, Damásio), de inteligência emocional (Goleman, Maffesoli) e de comunicação não-violenta (Rosenberg, Krznaric)?

Seria pertinente coletar material antropológico que comprove a dimensão ética da sensibilidade inter-humana e analisá-lo segundo a perspectiva levinasiana? O estudo levinasiano de dados antropológicos da alteridade e da responsabilidade (como fazem parcialmente Lingis e Depraz) é útil para dar consistência a uma nova ética filosófica? Noções encontradas em várias culturas – tais como Ho'oponopono, *kathekon*, *heqi shengtao*, *adsum*, *bhakti*, *ubuntu*, *sawabona*, *shikoba*, *chante-ishta*, etc – não apontariam para uma experiência originária da alteridade como conexão tensional e responsabilidade?

Qual a filiação e relação de Lévinas com as filosofias dialógicas (Marcel, Buber, Rosenzweig), com os neoempirismos franceses (Biran, Bergson, Condillac, Delleuze) e com a psicanálise/psicologia profunda (Lacan, Bataille, Jung)?

É possível conceber uma filosofia da arte, uma teoria econômica, terapêutica, cultural ou jurídica de inspiração levinasiana? De que maneira o paradigma da sensibilidade ética inspira ou pode inspirar releituras significativas nos mais diversos campos?

Como Lévinas conjuga uma fenomenologia da linguagem com uma fenomenologia da moral? Quais as implicações disto na fundamentação da ética e na teoria da verdade? Como, dentro do processo de significação, se relacionam Verdade e Singularidade?

Qual a profundidade da inscrição de Lévinas na fenomenologia e sua atualidade nos debates morais? Por que a ética da alteridade exige o paradigma da sensibilidade e como este paradigma modifica os debates atuais na área? Como aplicar e desdobrar o método e a ótica levinasiana na filosofia e além desta?

ÍNDICE ANALÍTICO

INTRODUÇÃO.....14

Contexto Filosófico: o sentido do humano como encruzilhada moral (14) - O Autor: Emmanuel Levinas (1905-1995) – Acolher o Rosto (20) - A Temática: sensibilidade, alteridade, o sentido moral do sujeito (22) - A Problemática: a gênese da subjetividade ética (23) – Itinerário (27)

SEÇÃO I – FILOSOFIA PRIMEIRA E FENOMENOLOGIA RADICAL.....28

CAP.1 - LÉVINAS É UM FENOMENÓLOGO?30

1.1. O que é fenomenologia? (34) - 1.2. Limites da fenomenologia e suas possibilidades ocultas (45) - 1.3. Fenomenologia e Antifenomenologia (54): Strasser, p.54, Drabinski, p.58, Richir e Depraz, p.62, Murakami, p.71, Schnell e Franck, p.76, Lingis e Sparrow, p.85 - 1.4. Metafenomenologia e trans-ontologia (96)

CAP. 2 - O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE99

2.1. Recusa do Idealismo e Crítica da Representação (102) - 2.2. Via Estática e Via Genética (103) - 2.3. A Fenomenologia Genética (107) - 2.4. Radicalização da Fenomenologia Genética (115): Antropologia fenomenológica a facticidade inter-humana, p.127 - 2.5. Subjetivação Hiperestésica: a ênfase ética da sensibilidade pura (130): Fruição, p.144, Vulnerabilidade, p.153 - 2.6. A Proximidade (160): Passividade e Responsividade, p.162.

CAP. 3 - O RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SINGULARIDADE.....165

3.1. O Problema Ontológico e o Problema da Individuação (165) - 3.2. Heidegger e a Ontologia Fundamental (166) - 3.3. Crítica da Ontologia: a ontologia e fundamental? (177) - 3.4. Ontogenese do Existente Singular (185)

CAP. 4 - A FILOSOFIA PRIMEIRA.....187

4.1. Racionalismo e Empirismo: criticidade (189) - 4.2. A Metafísica (192) - 4.3. Sensibilidade e Singularidade (196)

SEÇÃO II – A SENSIBILIDADE E O CORAÇÃO DA ÉTICA.....199

CAP.1 - A CARNALIDADE E SUA ESPIRITUALIDADE: HORIZONTES DA GÊNESE SENSÍVEL DA SUBJETIVIDADE NA INTRIGA ÉTICA200

A Razão e o Coração da Ética (204) - 1.2. Reabilitação da corporeidade nas teorias éticas e ontológicas da pessoa (206)

CAP.2 - SENSIBILIDADE E INDIVIDUAÇÃO: SINGULARIDADE ÉTICA212

2.1. O Problema da Individuação (212) - 2.2. Individuação: Nível Pré-Ético e Nível Ético (213) - 2.3. A Afetividade como Ipseidade do Eu, o singular não-totalizável (214) - 2.4. A Resposta Individuante (220) - 2.5. Individuação na/desde a Sensibilidade: Felicidade e Responsabilidade (229)

CAP.3 - SENSIBILIDADE E TEMPORALIZAÇÃO: DIACRONIA E SUBJETIVIDADE234

3.1. O que é o tempo segundo Lévinas? (234) 3.2. A Temporalidade e a Estrutura de Passividade (236) 3.3. O Tempo como...atraso...intervalo...fecundidade...paciência... (237) - 3.4. A Diacronia e o Dizer (239)

CAP.4 - SENSIBILIDADE E SIGNIFICAÇÃO: SUBJETIVIDADE ÉTICA E DIZER SINGULARIZANTE.....250

4.1. A Consciência Moral: a vida desperta como racionalidade ética (sentido e responsabilidade), (251) - 4.2. Afetividade Não-intencional e Intencionalidade Afetiva (262) - 4.3. O Dizer e o Dito (278) - 4.4. A Substituição: a significação da individuação e a subjetividade ética, uma racionalidade sensível hospitaleira (287)

CAP. 5 – O PARADIGMA DA SENSIBILIDADE ÉTICA E A ÉTICA DA ALTERIDADE.....317

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....324

ÍNDICE ANALÍTICO.....331

BIBLIOGRAFIA.....333

BIBLIOGRAFIA

Primária ou Principal:

LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl** (1930). Paris: Jean Vrin, 1970, 223p. [TIPH]

_____. **De L'Evasion**. Montpellier, France: Fata Morgana, 1982, 122p. [DE]

_____. **Da Existência ao Existente** (1947). SP: Papyrus, 1998. [EE]. **De L'Existence a L'Existant**. Paris: Fontaine, 1947, 147p.

_____. **El Tiempo y el Outro**. Trad.: J.L.P. Tório. Barcelona\Buenos Aires: Paidós, 1993, 1ed, 139p. [TO]. "Le Temps et L'Autre". In: **Cahiers du Collège Philosophique: Le Choix, Le Monde, l'Existence**. Paris: Arthaud, 1948.

_____. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, 288p. [DEHH]. **En Découvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: J. Vrin, 1994, 5ed, 234p.

_____. **Totalidade e Infinito** (1961). Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000, 287p. [TI]. **Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité**. La Haye: Nijhoff, 1974, 4ed.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, 132p. [HOH]

_____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. [EN]

_____. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Trad.: Antonio Pintor-Ramos). Salamanca: Sígueme, 1987. [OqS].

_____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** (1974). La Haye: Nijhoff, 1974. Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1991, 283p. [AE]

_____. **Ética e Infinito** (1982). Trad.: João Gama. Lisboa: Ed.70, 1988, 116p. [EI]

_____. **De Deus que vem à Idéia** (1982). Trad.: FABRI; PELIZZOLLI; KUIAVA. RJ: Vozes, 2002, 238p. [DQVI]

_____. **Difficile Liberté**. Essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963.

_____. **Heidegger: Essais nouveaux**. Paris: Vrin, 1974.

_____. **Noms propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset, 1993.

_____. **Liberte et commandement.** Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. **Altérité et transcendence.** Paris: Fata Morgana, 1995.

_____. **Transcendência e inteligibilidade.** Lisboa: Ed. 70, 1991.

_____. “The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas” In: **The Provocation of Levinas, Rethinking the Other.** Ed. Robert Bernasconi and David Wood, Routledge, London, 1988.

Secundária ou Complementar:

A

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia.** V. 5. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

ABRAHAM, Ben. **Holocausto.** SP: WGCP, 1976, 160p.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia** – reflexões a partir da vida danificada. 2 ed. São Paulo: Ática, 1993.

AGAMBEN, G. **Lo abierto: el hombre y el animal.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.

AGUILAR LOPES, Jose Maria. **Transcendencia y Alteridade – Estudio sobre E.Lévinas.** Espanha: EUNSA, 1992.

ALVES, Marcos Alexandre. “Da inteligibilidade teórica à racionalidade ética em Lévinas”. In: **ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p.353 - 366, Dez. 2015.

ALVES, Pedro. **Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

ARAGUREN, J.L. **Ética.** Madrid: Bibliografía Nova, 1997.

ARANGUREN, L. ; ORTEGA, P.S. **De la tolerancia a la interculturalidade:** un processo educativo em torno a la diferencia. Madrid, 1998.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Buenos Aires: Sudamericana, 2000.

ARLT, Gerhard. **Antropologia Filosófica.** RJ: Vozes, 2008.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX.** RJ: Unesp, 1994.

ATTERTON, Peter. “From Transcendental Freedom to the Other: Levinas and Kant”. In: **NEW, Melvin. In proximity: Emmanuel Levinas and the 18th century.** Texas: Texas Tech

University Press, 2001, p. 327-354.

AUBENQUE, Pierre. **Le problème del être chez Aristote**. Paris: PUF, 1977.

AUGÉ, Marc. **O Sentido dos Outros** – atualidade da antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.

B

BADIOU, Alain. **Ética, um ensaio sobre a consciência do mal**. Trad. Antônio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

BAILHACHE, Gerard. **Le Sujet chez Emmanuel Lévinas: fragilité et subjectivité**. Paris: PUF, 1994.

BARATA, A. “Da Alteridade como Experiência à Experiência como Alteridade”. In: BECKERT, C. **Lévinas entre Nós**. Lisboa/Braga: FCT, 2006, p.155-64. – (Acta 2)

BATAILLE, Georges. **A Experiência Interior**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **O Erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.

_____. **Teoria da Religião**. São Paulo: Ática, 1993.

BATISTA DE SOUZA, José Tadeu. “A impugnação da liberdade em Levinas”. In: **Ágora filosófica**, Recife, v. 1, n. 1, (jan.-jun 2001), p. 140-157.

_____. “Subjectividade e intersubjetividade em Husserl e Levinas”. In: SUSIN, L.; FABRI, M.; PIVATTO, P.; SOUZA, R. **Éticas em diálogo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.291-336.

_____. **Ética como Metafísica da Alteridade**. POA: PUCR-RS, Tese, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **La transparence du mal: essai sur les phénomènes extremes**. Galilée, Paris, 1990.

BAUMANN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECKERT, C. “A Túnica de Nesso ou a subjectividade impossível”. In: **Lévinas entre Nós**, Lisboa/Braga: FCT, 2006, p.103-12.

_____. **Subjectividade e diacronia no pensamento de Levinas**. Lisboa: UNILIS, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política** – Obras Escolhidas vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGO, Bettina. **Levinas between Ethics and Politics**. Dordrecht/Boston: Kluwer A.P., 1999, 305 – (in: *Phaenomenologica*; 152)

BERGSON, Henri. **Introducción a la metafísica y la intuición filosófica**. Buenos Aires: Siglo XX, 1966.

_____. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: PUF, 1988.

BERNET, Rudolf. "Levinas's critique of Husserl". In: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. "Deux interpretations de la vulnerabilite de la peau". *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 95, N° 1, Fevrier, 1997.

BICEAGA, Victor. **The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology**. New York: Springer, 2010.

BLACKHAM, H. S. **Seis pensadores existencialistas**. Barcelona: Oikos-Tau, 1967.

BLANC, Mafalda de Faria. **Introdução à ontologia**. Lisboa: Piaget, 2011.

BLANCHOT, Maurice. **L'Écriture du Désastre**. Gallimard, Paris, 1980.

BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. 1ª ed. São Paulo, Edusp; Porto Alegre, Zouk. 2007.

_____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. SP: Papyrus, 1996.

BRITO, J. H. Silveira de. "O Sentido para lá do Ser", in **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 48, n.º 3, 1992.

BRYANT, L. **Difference and Givenness - Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence**. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Moraes, 1977.

_____. **Do Diálogo e do Dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. New York: Fordham U.P., 2005, 160p. Tradução espanhola: *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

C

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (org.). **História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004. (Coleção Idéias, 12).

CALIN, Rodolphe. "Passivité et profondeur_ l'affectivité chez Lévinas et M. Henry". In: **Les Études Philosophiques**, Paris, n.3, p.333-54, juil-sep, 2000.

_____. **Levinas et l'Exception du Soi: Ontologie et Éthique**. Paris: PUF, 2005. [LeES]

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **Le Vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002, 63p. - (In: "Vocabulaire"). [VdL]

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas: do Sujeito ético ao Sujeito político - Elementos para**

pensar a política outramente. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem**. Lisboa: Guimarães, 1995.

CASPER, B. “La temporalisation de la chair”. In: **E. Lévinas, Positivité et Transcendance**. Paris: PUF, 2000.

CELAN, Paul. “Lob der Ferne”, in “Mohn und Gedächtnis”. In: **Sete rosas mais tarde. Antologia poética**. (Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y.K. Centeno). Lisboa: Cotovia, 1996.

_____. “Hermetismo e Hermenêutica”. In: **Paul Celan - Poemas II**. (Introdução, Tradução, Comentários e Organização de Flávio R. Kothe). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Instituto Hans Staden, 1985, pp 18-19.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHALIER, Catherine. **Lévinas, a utopia do humano**. Lisboa: Piaget, 2008 (1996), 190p.

CHALIER, C. ; ABENSOUR, M. (Ed.,Org.). **Herne – Emmanuel Lévinas**. Paris: Ed. de l'Herne, 2006 (1991), 520p.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

CHERRY, Colin. **A comunicação humana**. Cultrix: São Paulo, 1973.

CHOPLIN, Hugues. **De la Phénoménologie à la Non-Philosophie**: Lévinas et Laruelle. Paris: Kimé, 1997.

CHORON, J. **La Mort et La Pensee Occidentale**. Paris: Biblioteque Scientifique, 1969.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. “Le Corps et le Toucher”. In: **L'Appel et la Réponse**. Paris: Minit, 1992.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et éthique**. Essai sur Lévinas. Bruxelles: Ousia, 1990.
_____. “Levinas Ethical Discourse Between Individuation and Universality”. In: **Re-reading Levinas**. (Ed.: Bernasconi, R.; Critchley, Simon). EUA: Indiana University Press, pp.83-105.

_____. “Introduction: le paradigme levinasien”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, v.100, n.1-2, pp.1-3, fev, 2002.

_____. “The Riddle of the Pre-original”. In: PEPPERZAK, A. **Ethics as First Philosophy**. London: Routledge, 1995, p.87-94. [TeE, LEDIU]

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário Filosófico**. SP: WMF/Martins Fontes, 2011.

_____. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. SP: Martins Fontes, 1999.

CONDILLAC, E. B. de. **Traité des sensations**. Paris: Corpus/Fayard, 1984.

COSTA, Márcio L. **Lévinas_ uma introdução**. R.J: Vozes, 2000, 239p.

COSTA, Vincenzo. *Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality...* IN: DEPRAZ, N. ; ZAHAVI, D. (Ed.). **Alterity and Facticity**. Berlin/Dordrecht: Springer/Kluwer, 1998, 234p, p.9-28.

CRAIG, M.V. “Le Corps et l'Autre”. In: **Exercices de la patience – Lévinas**. Paris: Obsidiane, Cahiers de Philosophie, n.1, 1980, pp.33-41.

CRITCHLEY, Simon (Org.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge University Press, 2002.

D

D’AGOSTINI, F. **Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

DALLE NOGARE, Pedro. **Humanismos e Anti-Humanismos: Introdução à Antropologia Filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DAMÁSIO, Antonio R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

_____. **O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentidos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?**. SP: Ed.Moraes, 3ed, 1992.

DAVIS, Colin. **Levinas: an introduction**. Notre Dame: UND, 1996.

DE GREEF, Jean. “Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.68, 1970, pp.507-20.

DEKENS, Olivier. “Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendentalisme éthique”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T. 100, n.1-2, fev-mai, 2002, p.108-28.

DELACAMPAGNE, C. **História da filosofia no século XX**. RJ: Zahar, 1997.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELRUELLE, E. **Metamorfoses do sujeito**. Lisboa: Piaget, 2004.

DEPRAZ, Nathalie. **Transcendance et incarnation**. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl. Paris: Vrin, 1996. [Tel]

_____. **Lucidité du corps: de l’empirisme transcendantal em phénoménologie**. Dordrecht:

Kluwer A.P., c2001, xii, 249p. – (in: *Phaenomenologica*; 160). [LdC]

_____. **Compreender Husserl.** (Trad.: Fabio Santos). RJ: Vozes, 2002. [CH]

DEPRAZ, N. ; ZAHAVI, D. (Ed.). **Alterity and Facticity.** Berlin/Dordrecht: Springer/Kluwer, 1998, 234p.

DERRIDA, J. “Violence et métaphisique: essai sur la pensée d’E. Lévinas”. In: **L’Écriture et la différence.** Paris: Du Seuil, 1967.

_____. “Gênese e Estrutura e a fenomenologia”. In: **A Escritura e a Diferença.** SP: Perspectiva, 1971.

_____. **Adeus a Emmanuel Levinas.** Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl.** Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

DESCOMBES, Vincent. **Le Même et l’Autre** – quarente-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Minit, 1979.

DI CASTRO, Raffaella. **Un'estetica implicita - saggio su Levinas.** Milao: Guerini Scientifica, 1997.

DONDEYNE, Albert. “La différence ontologique chez M. Heidegger”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.56, 1958, pp.35-62.

DRABINSKI, John E. **Sensibility and Singularity:** the Problem of Phenomenology in Levinas. S/l: SUNY Press, 2001, 250p. - [SeS]

DUPORTAIL, Guy-Felix. **Intentionalite et Trauma.** Paris: L'Harmattan, 2005.

DUPUIS, Michel. **Pronoms et Visages – Lecture d’Emmanuel Levinas.** KLUWER Academic Publishers, 1996, 228pg. - (IN: *Phaenomenologica*, 134).

_____. **Lévinas em contrastes.** Bruxelas: De Boeck Université, 1994.

DURANTE, M. “La notion de subjectivité dans la phénoménologie d’Emmanuel Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.104, n.2, 2006, p.261-87.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação:** crítica à ideologia da exclusão. 3ªed., Trad. Georges. I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Ética da Libertação** na Idade da Globalização e da Exclusão. São Paulo: Vozes, 2002.

E

EAGLETON, Terry. “Cap.9 – Lévinas, Derrida e Badiou”. In: **O Problema dos Desconhecidos – um estudo da ética.** RJ: Civilização Brasileira, 2010, pp.308-68, 462p.

F

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia:** subjetividade e sentido ético em Lévinas.

POA: Edipucrs, 1997, 219p.

_____. “Finitude e inquietude: a função estratégica do conceito de intencionalidade no enunciado levinasiano de “Outramente que ser””. In: **Veritas**, POA, v.49, n.2, p.305-16, jun, 2004.

_____. “Motivação e sensibilidade”. In: **Fenomenologia e Cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar**. POA: Edipucrs, 2007, pp.143-50.

FARIAS, André Brayner de et ali (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

FERON, Etienne. **De l’idée de transcendance a la question du langage**. L’ itineraire philosophique d’Emmanuel Levinas. Vaucanson, Grenoble, France: Jerome Millon, 1992, 346p. –(IN: <<KRISIS>>).

FÉRRY, Luc. **O Homem-Deus ou o Sentido da Vida**. Porto: Asa, 1997.

FIGUEIREDO, L. C. “Apresentação – Lévinas, o contemporâneo e as psicologias”. In: FREIRE, José Célio. **O lugar do outro na modernidade tardia**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002. p. 11-13.

FINKIELKRAUT, Alain. **La sagesse de l’amour**. Paris: Gallimard, 1984.

FLORIVAL, Ghislaine. “Structure, origine et affectivité – quelques réflexions a propos de la corporeité”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.77, 1979, pp.196-218.

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

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FRANCK, Didier. **L’un-pour-l’autre: Levinas et la signification**. Paris: Épipimétgée/P.U.F., 2008.

FROMM, Erich. **El miedo a la libertad**. Buenos Aires: Paidós, 1971.

FURROW, Dwight. **Ética**. POA: Artmed, 2007.

G

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do homem**. RJ: Civilização Brasileira, 1965.

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 1996.

GIBBS, Robert. **Correlations in Rosenzweig and Levinas**. Princeton University Press, 1992.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, EDUSP, 1989.

GIOVANNANGELI, Daniel. **Le retard de la conscience**: Husserl, Sartre, Derrida. Bruxelles: Ousia, 2001.

GODDARD, Jean-Christophe. **Le Corps**. Paris: Vrin, 2005.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência Emocional**. RJ: Objetiva, 2012.

GOTTO, T. A. **Introdução à psicologia fenomenológica**: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo : Paulus, 2008.

GREEF, Jean de. “L’affectivité chez Levitas”. In: FLORIVAL, G. *Figures de la Finitude, Études d’Anthropologie Philosophique*. S/l: s/n, 1988.

GREINER, Christine. **O corpo**: pistas para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume, 2005.

GRELET, Gilles. “Antiphénoménologie”. In: **Revue Philosophique de la France Et de l’Etranger**, 2004, 194 (2):211-224.

GRZIBOWSKI, S. **Passado Imemorial e Não-Intencionalidade**: um estudo a partir do tempo em Husserl e Levinas. Revista Thaumazein. Santa Maria, Ano V., n. 10, 2012. Disponível em . Acesso em: 20 maio 2015.

_____. **Transcendência e ética**: um estudo a partir de Emmanuel Levinas. São Leopoldo: Oikos, 2010

GUIBAL, Francis. “Emmanuel Lévinas: Felicidade, Bondade, Partilha”. In: CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART (Org.). **História Argumentada da Filosofia Moral e Política**. RS: EDUNISINOS, 2006.

H

HAAR, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* In: coll. Perspectives critiques, Paris, PUF, 1999.

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**. Coimbra: Almedina, 2004.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. SP: Martins Fontes, 2000, 540p.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. RJ: Tempo Brasileiro, 2003.

HADDAD, Hubert. **Du visage, et autres abîmes**. Bêgles: Zulma, 1999.

HAMLIN, D. W. **Uma História da Filosofia Ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

HANSEL, Joëlle. “Autrement que Heidegger: Levinas et l’ontologie à la française”. In: HANSEL, Joëlle (org.). **Levinas. De l’Être à l’Autre**. Paris: PUF, 2006, p.37-53.

HARMAN, Graham. "Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human". In: **Naked Punch**, n.9, 2007, pp.21-30.

HARTMANN, Nicolai. **Ontologia**. México: Fondo de Cultura Económico, 1986, Vol. I, II, III, IV

HAYAT, Pierre. **Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas**. Paris: Éditions Kimé, 2^aed, 1997, 130p. - ("Philosophie-épistémologie"). [IEPL]

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito** – Tomo I. RJ: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (Parte I). Petrópolis: VOZES, 1998. **Ser e Tempo** (Edição completa bilingue). SP/RJ: EdUnicamp/Vozes, 2012.

HENRY, M. **L'Essence de la manifestation**. PUF, collection "Epiméthée", 1963.

_____. «Quatre principes de la phenomenologie». In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1991), pp.3-26.

_____. HENRY M. **Phénoménologie matérielle**. Paris, PUF, 1990.

_____. **Incarnation: une philosophie de la chair**. Franca, Giraudon, Paris: Seuil, 2000, 365pgs.

HERNÁNDEZ, F. J. H. **De Husserl a Levinas**. Un camino en la fenomenología. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 2005.

HISASHIGE, T. "Pour une éthique pathique – em referência à la pensée d'Emmanuel Lévinas". In: GREISCH, J.E. ; ROLLAND, J. **Emmanuel Lévinas – l'Éthique comme Philosophie Première**. Paris: CERF, 1993.

HOFMEYR, Benda (Aut.; Org.). **Radical Passivity: rethinking Ethical Agency in Lévinas**. Netherlands/Pretoria: Springer, 2009, 161p – (LIBRARY OF ETHICS AND APPLIED PHILOSOPHY; v. 20)

HUME, D. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

HUSSERL, E. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**. (Trad.: Henri Dussort). Paris: PUF, 6 ed, 2002.

_____. **Expérience et Jugement**. Paris: PUF, 1970, 484p.

_____. **Meditações Cartesianas**. (Trad.: Frank de Oliveira). SP.: Madras, 2001. [EeJ, MC]

_____. **A Crise das Humanidades Europeias e a Fenomenologia Transcendental**. RJ: Forense Universitária/Gen, 2012.

_____. **Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic**. Translated by Anthony J. Steinbock. Carbondale, Illinois: Kluwer Academic Publishers, 2001.

I

INGARDEN, Roman. **Time and Modes of Being**. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas, 1964.

_____. **Lo que no sabemos de los valores**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

J

JAUQUET, Chantal. **Filosofia do Odor**. RJ: Forense Universitaria, 2014.

JAMES, W. **Pragmatismo e outros textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os pensadores).

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Curso de Filosofia Moral**. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2008.

_____. **Quelque part dans l'inachevé**. (Entrevista por Beatrice Berlowitz). Paris: Gallimard, 1978.

_____. **O Paradoxo da moral**. SP: Papyrus, 1991.

JANICAUD, Dominique. **Le tournant théologique de la phénoménologie française**. Paris: L'Eclat, 1991.

_____. **La phénoménologie dans tous ses états**. França: Folio-essais, 2009.

JASPERS, Karl. **Iniciação filosófica**. Lisboa: Guimaraes, 1979.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre**. 4. ed. Pref. Delfim Santos; Trad. Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1975.

JONAS, Hans. **O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. RJ: Vozes, 2004

JUNG, C.G. **Os Arquétipos e o Inconsciente**. RJ: Vozes, 2000.

K

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkain, 1997

KAPLAN, Aryeh. **From Messiah to Christ**. New York: Orthodox Union, 2004.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. **Husserl**. Trad. Joaquin João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

KIERKEGAARD, Sören. **O desespero humano**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.

_____. **O conceito de Angústia**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

KING, Peter. "The Problem of Individuation in the Middle Ages". In: **Theoria**, v.66, 2000, p.159-84.

KOBAYASHI, Reiko. <<*Totalite et Infini*>> et la cinquieme <<*Meditation Cartesienne*>>. In: **Revue Philosophique de Louvain**, Tomo 100, pp.149-85.

KRZNDARIC, Roman. **O Poder da Empatia**. RJ: Zahar, 2015.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. SP: Perspectiva, 2011, 10ed.

_____. "A tensão essencial: tradição e inovação na investigação científica". In: **A Tensão Essencial**. Lisboa: Edições 70, 1989.

KUIAVA, E. "Consciência transcendental e transcendência ética". In: SUSIN, L.; FABRI, M. *et alii*. **Éticas em diálogo**. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

L

LACAN, J. **O seminário. Livro 14. A lógica da fantasia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. (Trabalho original publicado em 1966-1967)

LACOSTE, Jean. **A Filosofia do Século XX**. Campinas, SP: Papyrus, 1992. (Filosofar no Presente).

LANDGREBE, L. "Husserl, Heidegger, Sartre: trois aspects de la phénoménologie". In: **Revue de Métaphysique et Morale**, 1964.

LARRUELLE, F. **Textes pour Emmanuel Lévinas**. Paris: J.M. Place, 1980.

LAUR, Elred. **Die Prophetennamen des Alten Testaments**. Freiburg: Universitaets-Buchhandlung, 1903, pp.14-38.

LATOUR, B. **A esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001.

LAWLOR, L. **Derrida and Husserl: the basic problems of phenomenology**. Indiana, Indiana University Press, 2002.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Editora Vozes; 2006, 104 pp.
 _____ . **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes; 2011. 407p.

LIBERTSON, J. “La récurrence chez Levinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.79, 1981, p.212-51.

LINGIS, Alphonso. **Sensation – Inteligibility in Sensibility**. New Jersey: Humanities Press, 1996, 120p.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Sociedade Pós-Moralista**, o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos, Trad. Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005a.
 _____ . **A Era do Vazio**, ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

LLEWELYN, John. **The Genealogy of Ethics: Emmanuel Lévinas**. London/N.Y.: Routledge/Taylor&Francis, 2005 (1995), 242p.

LOPARIC, Zeljko. “Ética da finitude”. In: OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 65-77.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
 _____ . **Le Différend**. Paris: Minuit, 1983.
 _____ . **The Inhuman: reflections on time**. Cambridge: Polity, 1991.
 _____ . **La Phénoménologie**. Que sais-je? Paris: PUF, 9ed, 1982 (1954), 128p.
 _____ . **A fenomenologia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

M

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus – comunhões emocionais**. RJ: Gen/Forense, 2014.

MALKA, Salomon. **Lire Lévinas**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1989.

MALONEY, Philip J. “*Levinas, substitution, and transcendental subjectivity*”. In: **Man and World**, nº 30, pp.49-64, 1997.

MARCOS, M.L. “Tensionalmente. Singularmente”. In: **Lévinas entre Nós**, Lisboa/Braga: FCT, 2006, p.113-21.

MARCEL, Gabriel. **Diário Metafísico**. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
 _____ . **El Hombre Problemático**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.
 _____ . **El Misterio del Ser**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

MARCUS, Paul. **Being for the Other: Emmanuel Lévinas, Ethical Living and Psychoanalysis**. Wisconsin: Marquette U.P., 2008, 279p – (Studies in Philosophy; 65)

MARÍAS, Julián. **Historia de la Filosofía**. Madrid: Revista de Occidente, 32ed, 1980, 530p.

MARION, J.-L. **Étant donné**: essais d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 2005 (1997).

_____. **Réduction et donation**. *Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF, 1989.

MATTÉI, J.-F. “Levinas e o retorno da ética”. In: HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito**: ensaios sobre Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2006.

MÈLICH, J. C. **Lógica de la crueldad**. Barcelona: Herder, 2014.

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

MERLEAU-PONTY, M. “O filósofo e sua sombra”. In: **Pensadores**, XLI. SP/RJ: Abril-cultural, 1975, pp.429-50. [FS]

_____. “O Corpo”. In: **Fenomenologia da Percepção**. SP: Martins Fontes, 1999, 2ed, 670p, pp.103-270. [FdP]

_____. **Fenomenologia da Percepção**. SP: WMF/Martins Fontes, 2011.

_____. **A Estrutura do Comportamento**. SP: Martins Fontes, 2006.

MONTAVONT, Anne. **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: P.U.F./Épiméthée, 1999.

MORGAN, M. **Discovering Levinas**. New York: Cambridge University Press, 2007.

MOSÈS, S. Mosès, S. **Más allá de la guerra**. *Tres estudios sobre Levinas*. Barcelona: Riopiedras, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos**. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1963

MÜNSTER, D'Arno (Org.). **La différence como non-indifférence – Éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas**. Paris: Ed. Kimé, 1997.

MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas Phenómenólogo**. Vaucanson, France: Ed. Jérôme Millon, 2002, 323p. [LPh]

N

NANCY, Jean-Luc. **El Sentido del Mundo**. Buenos Aires: Marca, 2003.

_____. **La pensee finie**. Galilee: Paris, 1990.

_____. **Etre singulier pluriel**. Paris: Galile, 1996.

_____. « Les différences parallèles. Deleuze et Derrida ». In: BERNOLD, A. PINHAS, R. **Deleuze épars** : approches et portraits. Paris : Hermann Éditeurs, 2005. p.7-19.

NASIO, J.-D. **Mon corps et ses images**. Paris: Payot, 2007.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. SP: Nova Cultural, 2000.

_____. **A genealogia da moral**. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.

NIKULIN, Dmitri. **On Dialogue**. Oxford: Rowman and Littlefield, 2006.

NODARI, P. “Liberdade e proximidade em Levinas”. In: **Veritas**, Porto Alegre, v.51, n.2, julho 2006, p.89-96.

O

OLSON, Robert. **Introdução ao Existencialismo**. S. Paulo: Brasiliense, 1970

OUAKNIN, M.-A. **Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas**. Paris: Ballard, 1992.

P

PAISANA, J. **Fenomenologia e Hermenêutica**. Lisboa: Presença, 1992.

PATOCKA, Jan. **Introduction à la phénoménologie de Husserl**. Vaucanson, France: Jérôme Millon, 2002, 179p. –(IN: <<*Krisis*>>).

PARK, Woosuk. “Haecceitas and the Bare Particular”. In: **The Review of Metaphysics**, V.44, n.2, 1990, pp.375-97.

_____. “Understanding the Problem of Individuation”. In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. **John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics**. ING/ITA/ALE/FRA: E.J. BRILL, 1996, p.273.

PASCAL, Blaise. **Les pensées**. (Org.: Francis Kaplan). Paris: Cerf, 2005. **Pensamentos**. SP: Nova Cultural, 1999.

PELLIZZOLI, M.L. **Lévinas e a reconstrução da subjetividade**. POA: Edipucrs, 2002.

PEPERZAAK, A. **To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas**. Indiana: Purdue University Press, 1993.

PEREZ, Félix. **D’une Sensibilité à l’Autre dans la Pensée d’Emmanuel Levinas**. France, Paris: L’Harmattan, 2001.

PERPICH, Diane. “Freedom called into question: Levinas' defense of heteronomy”. In: **NEW**, Melvin. **In proximity: Emmanuel Levinas and the 18th century**. Texas: Texas Tech University Press, 2001, p. 303-326.

PETERS, John Durham. **Speaking into the Air: a history of the idea of communication**. EUA: Chicago Press, 1999.

PETITDEMANGE, Guy. **L’un ou l’Autre – La querelle de l’ontologie: Heidegger-Lévinas**. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3: Lévinas, textes rassemblés et présentés par

Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984.

PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. SP: Círculo do Livro, 1982

PETROSINO, S. ; ROLLAND, J. **La Verite Nomade**. Paris: La Decouvert, 1984.

PIVATTO, P. S. “A etica de Lévinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos”. In: **Veritas**, Porto Alegre. v. 37, n. 147, p. 325-363, setembro, 1992.

_____. “Ser Moral ou Não-Ser Humano”. In: **Veritas**, Porto Alegre. v. 44, n. 2, p. 325-363, junho 1999.

PLOURDE, S. **Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité**. Col. La Nuit Surveillée, Paris, 1966.

POE, E. A. **Ficção Completa, Poesia & Ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: essai et entretiens**. Saint-Armand-Montrond: Babel, 2006.

PORÉE, Jérôme. “Souffrance et Temps – un esquisse phénoménologique”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.95, 1997, pp.103-129.

Q

QUEIROZ, E. F. (2007). **Trama do olhar**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

R

READER, Soran. “Distance, relationship and moral obligation”. In: **The Monist**, n86, 2003, pp.367-82.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990. 3.v.

REICHOLD, Anne. **A Corporeidade Esquecida: sobre o papel do corpo em teorias ontológicas e éticas da pessoa**. (Trad. Dischinger, D. ; Sidekun, A.). São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2006, 264p.

REQUENA TORRES, I. “Sensibilidad y alteridad em Emmanuel Lévinas”. In: **Pensamiento XXXI** (1975), p.125-149.

REY, J.-F. **La Mesure de l'Homme: l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas**. Paris: Michalon, 2001, 350p.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. RJ: Vozes, 2013.

RICHIR, Marc. “Phénomène et Infini”. In: **Cahiers de L'Herne – Emmanuel Lévinas**. Paris: Ed. Herne, 1991.

RICOEUR, P. **Outramente**: leitura de “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” de Emmanuel Lévinas. RJ: Vozes, 1999, 55p.

_____. “La Fragilité affective”. In: **Finitude et culpabilité** (Tomo I: *L’homme faillible*). Paris: AUBIER/Ed. Montaigne, 1960, 499p, pp.97-148.

_____. “A respeito de que ontologia?”. In: **O si-mesmo como um outro**. SP: Papyrus, 1991, 432p, pp.347-414. [ScO]

_____. **Na Escola da Fenomenologia**. RJ: Vozes, 2009, 358p. [nEdF]

_____. “In Memoriam Emmanuel Lévinas”. In: **Philosophy Today**, n.40, 1996, p.331-33.

_____. (Ed.) **Répondre d’ Autrui: Emmanuel Lévinas**. Neuchâtel: La Baconnière, 1989.

RIESSEN, Renee D. N. van. **Man as a Place of God: Levinas Hermeneutics of Kenosis**. Springer, 2007.

ROJAS, Pedro. “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”. In: **Revista de Filosofía**, 3ª época, vol. XIII; núm. 23, págs. 35-60. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense. Madrid, 2000.

ROLLAND, Jacques; *et alii* (Org.). **Emmanuel Lévinas: L’Ethique comme Philosophie Première**. Paris: Cerf, 1993.

_____. “Une logique de l’ambigüité”. In: **Autrement que savoir: Emmanuel Lévinas**. Paris: Osiris, 1988.

_____. “Sortir de l’être par une nouvelle voie”. In: LÉVINAS, Emmanuel. **De l’évasion**. Paris: Fata Morgana, 1982.

_____. “Surenchère de l’éthique”. In: LEVINAS, E. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998, p.11-63.

_____. “Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu’être”. In: **Rue Descartes**. Paris: PUF, 2006, p.39-54.

ROSENBERG, Marshall B. **Comunicação Não-Violenta**. SP: Ágora, 2006.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. Salamanca: Sígueme, 1997.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1999.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “A ética como prática de subjetivação: esboço de uma ética e estética da alteridade”. In: PIVATTO, Pergentino (org.). **Ética: crise e perspectiva**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, 182).

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999. – (Coleção filosofia em questão).

_____. **La pensée éthique contemporaine**. Paris: P.U.F., 1994.

S

SABROVSKY, E. “La crítica de Lévinas a Heidegger en Totalidad e infinito”. In: **Ideas y valores**, Bogotá, n. 145, abril 2011, p. 55-68.

SAFATLE, Vladimir. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. SP: WMF/Martins Fontes, 2012.

SAINT-SERNIN, Bertrand. **A Razão no Século XX**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora UNB, 1998.

SALAS, R. **Ética Intercultural**. Chile: UCSH, 2003.

SALANSKIS, J.-M. **Husserl**. (Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

_____. **Heidegger**. SP: Estação Liberdade, 2011.

SALVIOLI, M. “Oltrepassare il segno: Derrida e Ricoeur lettori di Husserl”. In: **Rivista Segnie e Compresione**, Lecce, v. XVI, n. 45, p. 26-42, 2002.

SANTOS, Luciano Costa. **O Sujeito é de Carne e de Sangue**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. (Tese de Doutorado_ PUC-RS). Porto Alegre: 2007, 274p.

_____. **O sujeito encarnado**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Unijuí, 2009.

SARAMAGO, José. **O Conto da Ilha Desconhecida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SARTRE, J.-P. **A transcendência do ego** seguido de Consciência de si e conhecimento de si. Trad. e Introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. **La transcendence de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1988.

_____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 8. ed. Trad. e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. 2. ed. Trad. e notas Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1970.

_____. “O Eu e o Circuito da Ipseidade”. In: **O Ser e o Nada**. RJ: Vozes, 1997, p.155-7.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix. 1969.

SAYÃO, Sandro Cozza. “Sobre a Excelência do Humano: questões sobre ética e sentido em *Totalidade e Infinito* e *Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Lévinas”. In: SUSIN, Luiz Carlos et. al. (orgs.). **Éticas em diálogo** – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. 43-63.

SCHELER, Max. **El puesto del hombre en el cosmos**. Barcelona: Alba Editorial, 2000.

SCHNELL, Alexander. **En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité.** Paris: J. Vrin, 2010, 194p. - [eFdE]

SCHIFFER, Daniel Salvatore. **La philosophie d'Emmanuel Levinas – métaphysique, esthétique, éthique.** Paris: P.U.F., 2007.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania (1831 – 1933).** Trad. Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SCHÜES, Christina. *Conflicting Apprehensions and the Question of Sensations.* IN: DEPRAZ, N. ; ZAHAVI, D. (Ed.). **Alterity and Facticity.** Berlin/Dordrecht: Springer/Kluwer, 1998, 234p, p.139-62.

SCHWAB, M. “The rejection of origin: Derrida’s Interpretation of Husserl”. In: **Revista Topoi**, Netherlands, n. 5, p. 163-175, 1986.

SEBBAH, François-David. **Lévinas.** (Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira). SP: Estação Liberdade, 2009, 248pg. – (Figuras do Saber; 24)

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** SP: Cia das Letras, 2000.

SPARROW, Tom. **Levinas Unhinged.** UK/USA: Zero Books, 2013, 153p. - [LU]

STEFANI, P. “Pensar e crer depois de Auschwitz”. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998, p. 617-630.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1977. V.1 e 2.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história – Lévinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental.** POA: EDIPUCRS, 1999. - (Coleção Filosofia; 92)

SPARROW, Tom. **Levinas Unhinged.** UK/USA: Zero Books, 2013, 153p. - [LU]

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement.** Hague/Boston/London: Nijhoff, 1982, 800pgs, p.425-677, p.612-50. – (PHAENOMENOLOGICA; 5/6).

SUSIN, Luís Carlos. **O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas.** RS/RJ: ESTSLB/Vozes, 1984, 484p.

SUSIN, Luiz Carlos *et alii* (Orgs.). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces.** EDIPUCRS, Porto Alegre, 2003.

SUSKIND, Patrick. **O Perfume.** SP: Circulo do Livro, 1994 (1985).

STEIN, E. **Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”.** Petrópolis: Vozes, 1988.

STRASSER, Stephan. “Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.75, 1977, p.101-25.

_____. **Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie**. Paris: Nijhoff/Haag/Springer Netherlands, 1978, (Phaenomenologica 78)

T

TALLON, Andrew. “Non-intencional Affectivity, Affective Intentionality and Ethical in Levinas's Philosophy”. In: **Ethics as First Philosophy**, pp. 107-121.

TAMINIAUX, J. “The presence of *Being and Time* in *Totality and Infinity*”. In: HANSEL, J. **Levinas in Jerusalem: phenomenology, ethics, politics and aesthetics**. Springer: Amsterdam, 2009, p. 05-06.

TANIZAKI, Junichiro. **Em louvor das sombras**. (Tradução: Leiko Gotoda). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

THOMPSON, E. ; VARELA, F.J. **Radical embodiment**. In: Trends Cognit Sci, 2001, v.5(n.10), p.418-425 .

THOREAU, H. D. **A Desobediência civil**. POA: L&PM, 2011.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **Pensar de outro modo**. Lisboa: Piaget, 2007.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa. **THE SELF AND THE OTHER: THE IRREDUCIBLE ELEMENTIN MAN - PART I (The 'Crisis of Man')**. Berlin: Springer, 1977. – (ANALECTA HUSSERLIANA, Vol. VI)

U

UNAMUNO, Miguel. **Del Sentimiento Trágico de La Vida**. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

V

VALÉRY, Paul. “El Cementerio Marino”. In: **Revista EtCaetera** , Números 17 y 18, tomoV, oct.1955, Guadalajara, Jal.

VANNI, Michel. **L'impatience des Réponses – L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique**. Paris: CNRS Éditions, 2004.

_____. “La separation chez E. Levinas”. In: **Alter**, n.6, 1998.

VASSELEU, Cathryn. **Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty**. London/ny: Routledge/Taylor&Francis, 2002 (1998).

VARELA, Francisco J. *Neurophenomenology: a methodological remedy to the hard problem*.

In: **J Consc Studies**, 1996, v.3, pp.330-350.
 _____ . *Dasein's brain: phenomenology meets cognitive science*. In: AERTS D (ed) **Einstein meets Magritte: the white book**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp.185-197.
 _____ . **Etica y Accion**. Santiago do Chile: Dolmen Ediciones/Granica, 1996.
 _____ . *O reencantamento do concreto*. In: PELBART, P. P.; COSTA, R. (Org.) **Cadernos de subjetividade: o reencantamento do concreto**. São Paulo: Hucitec, 2003. P. 71 - 86.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **De Cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana**. Barcelona: Gedisa, 1992.

VATTIMO, Gianni. **The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in PostModern Culture**. Cambridge: Polity Press, 1988.

_____. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1996.

VILA-CHÃ, J., "Enigma da Transcendência", in **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 47, n.º1, 1991.

VISKER, Rudi. **Truth and Singularity**. D./B./London: KLUWER A.P. - (Phaenomenologica; 155)

W

WAHL, Jean. **Tratado de Metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida – Introducción a la fenomenología**. (Trad.: Wolfgang Wepscheider). Barcelona/BuenosAires/México: Paidós, 1ed, 1997.

_____. "Response and Responsibility in Lévinas". In: PEPPERZAAK, Adriaan T. (Org.). **Ethics as First Philosophy**. New York/London: Routledge, 1995, 251 p, pp.39-52.

_____. "L'Autre et L'Etranger". In: RICOEUR, P. **L'herméneutique à l'école de la phénoménologie**. Paris: Beauchesne, 1995, p.327-44.

_____. "La responsivita del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty". In: **Kainós**, nº 2, 4/7/2007, 23pg.

_____. "Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva". In: **Daimon**, nº 14, 1997, p.17-26.

WALTON, Roberto J. "La subjetividade como respuesta y centramiento. La multiplicidad y unidade em las figuras del yo". Conicet, Argentina. IN: **Natureza Humana**, 3 (1), pp.9-49, jan-jun, 2001.

WEBER, Elisabeth. **Verfolgung und Trauma**. Zu Emmanuel Levinas's Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence. Alemanha: Passagen Verlag, 1990, p.20.

WELTON, Donn (Ed., Org.). **The Essential Husserl: basic writings in transcendental phenomenology**. Indianapolis: IUP, 1999. - (Studies in Continental Thought)

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Sao Paulo: Abril Cultural, 1975. (Colecao "Os Pensadores")

WOLFF, Ernst. **De l'éthique à la justice**: Langage et politique dans la philosophie de Lévinas. Dordrecht : Springer, 2007.

WOLLHEIM, Richard. **On The Emotions**. Glasgow: New Haven and London, 1999.

WYSCHOGROD, E. **Emmanuel Lévinas. The problem of ethical metaphysics**. Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.

Z

ZAGURY-ORLY, Raphael. **On Election: Levinas and the Question of Ethics as First Philosophy**. In: International Journal of Philosophical Studies, 2012, v20 (n3): pp.349-361.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

_____. *Self-awareness and Affection*. IN: DEPRAZ, N. ; ZAHAVI, D. (Ed.). **Alterity and Facticity**. Berlin/Dordrecht: Springer/Kluwer, 1998, 234p, p.205-227.

ZIELINSKI, Agata. **Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas: le corps, le monde, le autre**. Paris: P.U.F., 2002.

ZIZEK, S.; DALY, G. **Arriscar o impossível**. SP: Martins Fontes, 2006.

ZUBIRI, X. **Inteligencia Sentiente** (Inteligencia y Realidad). MADRID: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1991, 285 pp

_____. **Inteligencia y Logos**. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, 398 pp.

_____. **Inteligencia y Razón**. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, 354 pp.