

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

**DA CARNE SENSÍVEL À SINGULARIDADE ÉTICA:
A SENSIBILIDADE COMO CONDIÇÃO-GÊNESE DA
INDIVIDUAÇÃO NA FENOMENOLOGIA LEVINASIANA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Cristiano Cerezer

Santa Maria, RS, Brasil

2011

**DA CARNE SENSÍVEL À SINGULARIDADE ÉTICA:
A SENSIBILIDADE COMO CONDIÇÃO-GÊNESE DA INDIVIDUAÇÃO NA
FENOMENOLOGIA LEVINASIANA**

por

Cristiano Cerezer

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2011**

C414d Cerezer, Cristiano

Da carne sensível à singularidade ética : a sensibilidade como condição-gênese da individuação na fenomenologia levinasiana / por Cristiano Cerezer. – 2011.

185 p. ; 31 cm

Orientador: Marcelo Fabri.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
RS, 2011

1. Ética 2. Fenomenologia Levinasiana 3. Sensibilidade 4. Gênese 5. Individuação 6. Tempo 7. Sentido 8. Resposta I. Fabri, Marcelo II. Título.

CDU 1LEVINAS

Ficha catalográfica elaborada por Simone G. Maisonave – CRB 10/1733 Biblioteca Central da UFSM

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

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**DA CARNE SENSÍVEL À SINGULARIDADE ÉTICA:
A SENSIBILIDADE COMO CONDIÇÃO-GÊNESE DA INDIVIDUAÇÃO
NA FENOMENOLOGIA LEVINASIANA**

elaborada por
Cristiano Cerezer

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

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

Prof. Dr. Silvestre Grzibowsky – PUC-PR

Prof. Dr. Noeli Dutra Rosatto – UFSM

Santa Maria, 26 de agosto de 2011.

Borboleta face ao espelho

*Flanando, oscilando, golpeando, ziguezagueando
Impelindo-se em remadas, com esforço avançando
Lançando um pólen de asas frágeis, borboleteando
Um arco-íris que voa como um par de abanadores chineses,
Aqueles lendários, dos míticos kohans imortais, às vezes
Fonte de tempestades e tufões: leques mágicos, siameses!
Lagarta de outrora que é o claustro meditativo de acetinado casulo
E o desejo-poder de romper, como inquietação volante, o tecido nulo;
Voraz destruidora de folhas e flores, fome metamórfica, te engulo!
Sorvo tua imagem que flana no mundo etéreo de minha mente atenta;
Que mistério surreal das matemáticas do caos que, severa, apresenta:
Um borboletear num extremo do mundo culmina noutra um tufão: venta!
Semente voadora recém desperta, protótipo de águia em evolução,
Fragilidade afetiva sustentada sob tensão, reflexo de um coração,
Pétala de um jardim de espelhos que giram, caleidoscópio-furacão!
Lembro agora, com borbulhos na memória, do verso de Cecília _ era assim:
“...e pousada tranqüila entre o planeta e o Sem-fim,
A asa de uma borboleta.” _sou esta borboleta, enfim.*

CRISTIANO CEREZER

*aos infinitos Rostos que nos despertam em resposta
ao Deus que vem à Idéia passando pelo Coração
ao nó da encruzilhada à cujo enigma cada um responde*

AGRADECIMENTOS

À Deus, não importa o nome ou a teologia, pelos dons e pelos mistérios.

Aos meus pais, Antônio e Leonir, por meu nascimento e por tudo o que me foi dado e ensinado. À minha irmã Cristina, por me dar orgulho e me ensinar a responsabilidade de irmão mais velho. À meus avós, os desencarnados e os não, pela sabedoria destilada e pela fé cultivada.

Ao meu orientador e amigo, Marcelo Fabri, 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, aos mestres do curso de Filosofia, em especial aos professores Noeli e Marcelo. Aos órgãos financiadores, CAPES e CNPq.

Aos amigos, sobretudo aos mais próximos, pelo sabor que a amizade traz à vida como ingrediente fundamental da felicidade à conquistar. Ao Quarteto Estranho, pois ainda nos acham loucos mas sabemos que se trata de uma boa loucura. Aos irmãos que escolhemos e que nos escolhem.

À todas as pessoas que passaram por minha vida e deixaram um Vestígio indelével em minha alma, aos Mestres do caminho, aos Livros que virão, aos Sonhos que se realizarão.

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

Epícuro

“Quem acolhe um benefício com gratidão,
paga a primeira prestação da sua dívida.”

Sêneca

“A menos que você aceite com gratidão tudo o que a vida traz,
você está deixando escapar o sentido.”

Osho

EPIÍGRAFES:

"Conheço as faces, porque olho através
do véu que meus próprios olhos tecem,
e considero a realidade que está por debaixo"

G. KHALIL GIBRAN.

"O Humano busca-se a si próprio e cresce..."

TEILHARD DE CHARDIN

"O Coração guarda razões que
a própria Razão desconhece."

BLAISE PASCAL

"Oh, só para mim, por mim, ensimesmado,
Perto de um coração, nas fontes do poema,
Entre o vazio e o acontecimento puro,
Espero o eco da minha grandeza interna,
Amarga, sombria e sonora cisterna,
Soando na alma a nostalgia do futuro!"

PAUL VALÉRY

FATOS:

Na Segunda Guerra Mundial (1939-45), morreram mais de 60 milhões de pessoas. Cerca de 6 milhões de judeus morreram no Holocausto. Mais de 4 milhões de negros, ciganos e outros foram mortos na "purificação racial". Mais de 3 milhões de prisioneiros morreram nos "Goulags" soviéticos. Calcula-se que 815 milhões de pessoas passam fome no mundo, a maioria morre. Para além dos números, cada pessoa dessas é única.

IMAGINE:

Você está entre quatro paredes, num quarto vazio exceto por um detalhe: há outra pessoa nele. É um completo estranho e você não escolheu "estar-aí". Não há objetos para distração, nem instrumentos para qualquer tarefa a ser inventada. Não há multidão à qual se misturar e marchar calado. O recinto é branco como a neve, asséptico, exceto pela mancha vermelha que se expande com a hemorragia: diante de você está um estranho ferido, vulnerável, sangrando, que te olha nos olhos em súplica silenciosa. Consegues permanecer indiferente?

RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

DA CARNE SENSÍVEL À SINGULARIDADE ÉTICA: A SENSIBILIDADE COMO CONDIÇÃO-GÊNESE DA INDIVIDUAÇÃO NA FENOMENOLOGIA LEVINASIANA

Autor: Cristiano Cerezer

Orientador: Marcelo Fabri

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 26 de Agosto de 2011.

Nosso estudo pretende analisar a **questão da sensibilidade** no pensamento de Emmanuel Lévinas, tendo em vista seu papel fundamental na **individuação do sujeito** no seio de uma temporalização diacrônica que adquire uma significação ética. A sensibilidade será tomada como *condição genética* da subjetivação do eu que encontra na relação com o outro a *norma genética* da significação. Será precisamente seguindo a radicalização da fenomenologia do sensível, simultânea à crítica da representação e da ontologia, que encontraremos o campo de gênese da abordagem ética levinasiana. O pensamento de Lévinas é conhecido por defender o primado da ética sobre a ontologia tendo em vista uma subjetividade responsável antes da liberdade e que, por ser hospitalidade, é atravessada por uma referência à alteridade irreduzível de outrem. Mas tal relação é condicionada por uma *alteridade-a-si* e por uma *hiperestesia*. É possível que nossa “consciência moral” esteja entranhada em nossa carne, como a heteronomia da resposta? Como a sensibilidade se torna responsabilidade e então intencionalidade? De que maneira surge uma significação ética enraizada na individuação sensível do sujeito? Faremos uma análise preliminar da corporeidade na fenomenologia levinasiana, considerando sua recepção crítica do método fenomenológico e sua releitura ontológica e ética a partir da sensibilidade purificada de seus traços objetivantes. Esta será captada em dois registros: **fruição e vulnerabilidade**. Analisaremos a gênese da responsabilidade tomando como enfoque a afetividade descrita sob os traços do “sofrimento”. Este indica um regime subjetivo em que impera a passividade e cuja ambigüidade se situa na tensão entre o sentido inter-humano e o absurdo do anonimato. O “sofrimento por” ganharia sentido na proximidade inter-humana enquanto implica uma responsabilidade individual e inalienável. A passagem da carne sensível à singularidade ética pressupõe a sensibilidade como campo de uma intriga que entrelaça temporalização e individuação através da significação da responsabilidade: **UM-pelo-OUTRO**.

Palavras-chave: Sensibilidade. Condição/Norma Genética. Individuação. Temporalização. Significação Ética. Responsividade/Responsabilidade.

ABSTRACT

Master's Degree Dissertation

Program of Post-Graduate Studies in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

FROM SENSIBLE FLESH TO ETHICAL SINGULARITY: THE SENSIBILITY AS GENESIS-CONDITION OF INDIVIDUATION IN LEVINASIAN PHAENOMENOLOGY

AUTHOR: CRISTIANO CEREZER

ORIENTATOR: MARCELO FABRI

Date and Place of Presentation: Santa Maria, August 26th, 2011.

Our study aim describe the **question of sensibility** in the thoughtstream of Emmanuel Lévinas, keeping in mind the fundamental **role of individuation** of subjectivity inside the diacronical temporalization that acquire a ethical signification. The sensibility will be taking like *genesi's condition* of subjectivation of the I that find, into relation with the other, the *genesi's norme* of signification. Preciselly, follow the *radicalization* of phaenomenology of sensible (genetic way), simultaneous at the *critic of representation and ontology*, we'll find the *genesi's field of levinasian ethical point of view*. The philosophical thought of Lévinas use be known for defend the primacy of ethics upon ontology into the *dimension of sense*, looking at a responsible subjectivity before freedom whose, being hospitality, is crossed by a inner reference to the irreducible alterity of other man. But this relation is conditioned by a *self-alterity* and by a kind of *hiperestesy*. Could be possible that our “moral conciousness” are entrained in our living flesh, like the *heteronomy of response*? How sensibility becomes responsibility and so intentionality? What the manner that arrise the ethical signification as rooted in the sensible individuation of the Self. Making a preliminar analisis of *bodiness* inside levinasian phaenomenology, we'll folow your critical reception of phaenomenological method and your ontological and ethical reinterpretation since a non-objectivatible sensibility. That will be read in two registrations: **fruition**/enjoyment and **vulnerability**/suffering. Working a analisis of the genesis of responsibility, our focus is on the affectivity described under the traces of “suffering”, that seems indicate the *subjective rule of passivity* and ambigüiti that reigns under *tension* between the inter-human sense and the anonimouss non-sense. The “suffer for” receive sense into the interpersonal *proximity* while involves a individual and inalienable responsibility. The transition from sensible flesh to the ethical singularity presume the sensibility as a *mainfield of a enigmatic intrigue* interweaving temporalization and individuation throught the responsive signification: **Self-to-the-Other**.

Key-words: Sensibility. Genetical Condition/Norme. Individuation. Temporalization. Ethical Signification. Responsivity/Responsibility.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras do Autor:

AE – *Autrement qu'Être*.
DEHH – *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*.
DQVI – *De Deus que Vem à Idéia*.
EE – *Da Existência ao Existente*.
EI – *Ética e Infinito*.
EN – *Entre Nós*.
HOH – *Humanismo do Outro Homem*.
OqS – *Outramente-que-Ser* (De Otro modo que ser, tradução espanhola).
TI – *Totalidade e Infinito*.
TO – *O Tempo e o Outro*.
TIPH – *Théorie de l'Intuition dan la Phaenoméologie de Husserl*.

Obras de Comentadores Importantes:

CH – *Compreender Husserl*.
IEPL – *Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas*.
LdC – *Lucidité du Corps*.
LEDIU – *Lévinas Discourse between Individuation and Unversality*.
LeES – *Lévinas et l'Exception du Soi*.
LPh – *Lévinas Phénoménologue*.
TeE – *Transcendance et Éthique*.
TeI – *Transcendance et Incarnation*.
VdL – *Le Vocabulaire de Lévinas*.

Obras de Autores-Interlocutores:

EeJ – *Expérience et Jugement*.
FS – *O Filósofo e sua Sombra*.
FdP – *Fenomenologia da Percepção*.
MC – *Meditações Cartesianas*.
nEdF – *Na Escola da Fenomenologia*.
ScO – *O Si-mesmo como um Outro*.
SP – *Sobre a Síntese Passiva*.
ST – *Ser e Tempo*.
SN – *O Ser e o Nada*.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I - APROPRIAÇÃO CRÍTICA DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO E RADICALIZAÇÃO RUMO AO PARADIGMA DA SENSIBILIDADE.....	20-1
1. DA CRÍTICA DA RE-PRESENTAÇÃO AO RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE.....	24
1.1. A Fenomenologia Genética ou o “Campo do Sentir Originário”.....	25
a) Gênese e Estrutura: via genética e empirismo transcendental (25); b) Afetividade e Alteridade. Estesiologia e Alterologia (35); c) Corporeidade e Temporalidade (41).	
1.2. Radicalização da Fenomenologia Genética: da intencionalidade ao sentir.....	43
a) Quebra do Paradigma Objetivante. A Função Não-gnoseológica (43); b) Fenomenologia da Sensibilidade Pura e a Experiência como Alteridade (46); c) Antropologia fenomenológica da facticidade inter-humana (49).	
2. DA CRÍTICA DA COMPREENSÃO AO RESGATE ONTOGENÉTICO DO EXISTENTE SINGULAR E DA CRÍTICA DA ONTOLOGIA AO RESGATE (META)FENOMENOLÓGICO DA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO INDIVÍDUO SENSÍVEL.....	53
2.1. O problema ontológico e o primado da mundaneidade em Heidegger.....	53
a) Questão do ser e a gênese ontológica do sentido na relação tempo-mundo: hermenêutica da facticidade (53); b) Existência e Mundaneidade do Mundo: ser-aí como ser-no-mundo (56); c) Conjuntura referencial e significância: a estrutura de totalidade (60);	
2.2. Da Existência ao Existente: do “il ya” à gênese hipostática do Si.....	64
2.3. “A Ontologia é fundamental?” Crítica da ontologia e da totalidade.....	67
2.4. O eu e a totalidade.....	70
3. RESGATE DA SINGULARIDADE COMO SUBJETIVIDADE RESPONSÁVEL DESDE O CAMPO DA SENSIBILIDADE AFETADA PELO OUTRO.....	74
3.1. Unicidade e Renovação Ética do Eu.....	74
a) Profetismo versus Narcisismo. Autonomia e Heteronomia: Narciso e os Profetas (74); b) O conceito de Eu e o indivíduo não-conceitual (75-6); c) Enigma e Fenômeno: sobre a passividade corporal da proto-impressão (77); d) Alteridade e responsabilidade: o Rosto e a moralidade (78); e) Rosto como Enigma Vivo e a “sinngabung” ética de sua irrepresentabilidade: a consciência moral (80); f) Sobre a Unicidade: o Infinito como Responsabilidade Individual (82); g) A Substituição: O Si-mesmo como Um-pelo-Outro (84)	
3.2. Da Separação à Infinição: a subjetividade capaz da “Idéia do Infinito”.....	84
a) Concepção da subjetividade ética (84); b) A busca fenomenológica da concretude originária e da vida das significações (86); c) Da Transcendência imanente à intencionalidade transcendente: relações metafísicas (87); d) A facticidade que faz ruir a representação: corpo e tempo (88); e) A Subjetividade fundada na Idéia do Infinito (90); f) Metafísica e Transcendência (92); g) A Separação como condição da Infinição (93); h) O Desejo do Invisível instituindo afetivamente o sujeito como responsabilidade (95)	
CAPÍTULO II - OS REGISTROS FENOMENOLÓGICOS DA SENSIBILIDADE PURA E A SUBJETIVAÇÃO HIPERESTÉSICA.....	97-98
1. FRUIÇÃO: A CARNE QUE SE SENTE GOZANDO.....	101
1.1. A vida auto-afetiva no regime da fruição como ipseidade feliz.....	101
1.2. Redução do ser-no-mundo à fruição e hipóstase como auto-afecção proto-impulsiva.....	103

1.3. Separação: a corporeidade com nó tensional entre hipóstases e diástases...	104
2. VULNERABILIDADE: CARNE QUE SOFRE RESPONDENDO	108
2.1. Rumo à carne vulnerável	108
2.2. Posição e Ex-posição do Sujeito Encarnado	109
2.3. O Sofrimento (Des) Individuante e o acontecimento ético como traumatismo da transcendência	111
3. DA PROXIMIDADE: EXPERIÊNCIA DA CARNE RESPONSIVA ENTRE IPSEIDADE E ALTERIDADE	113

CAPÍTULO III - HORIZONTES GENÉTICOS DA CARNALIDADE NA INTRIGA ÉTICA: INDIVIDUAÇÃO EM RELAÇÃO COM A TEMPORALIZAÇÃO E COM A SIGNIFICAÇÃO.....115-6

1. INDIVIDUAÇÃO PRÉ-ÉTICA E ÉTICA	119
1.1. Afetividade como Ipseidade do Eu	119
1.2. A Resposta Individuante	120
a) Circuito de Ipseidade como Circuito de Responsividade (120); b) Do Ego ao Si: a eleição ética da ipseidade (121); c) A Responsabilidade como “Princípio de Individuação” (124)	
1.3. Felicidade e Responsabilidade como Individuações Sensíveis	128
2. INDIVIDUAÇÃO E TEMPORALIZAÇÃO	131
2.1. A Síntese Passiva: Auto-diferenciação e auto-identificação afetivas do “presente vivo”	131
2.2. Tempo como Intervalo, Fecundidade e Paciência	132
2.3. A Diacronia e o Dizer	134
a) A estrutura interna da relação com o Rosto e a instituição da subjetividade concreta (134); b) A diacronia como subjetividade segundo o estatuto do não-lugar e o enigma do pré-originário (138); c) Outro-no-mesmo: a forma da subjetividade (141)	
3. INDIVIDUAÇÃO E SIGNIFICAÇÃO	142
3.1. Afetividade Não-intencional como Ipseidade do Eu e Intencionalidade Afetiva: auto-afecção (fruição) e hetero-afecção (Desejo)	143
3.2. A heteronomia e a autonomia do “Quem”: obra, expressão e subjetividade. Signo, Vestígio e Enigma	154
3.3. O Dizer: o suporte transcendental da significação como expressividade na proximidade	158
a) Idealidade e significação (158); b) O Face-a-Face entre Singularidades sem Universalidade: proximidade assimétrica (160); c) A Linguagem e o Sensível: o sentido da proximidade como Dizer (161); d) Da Anarquia ao Desejo do Invisível: Consciência e Obsessão (163); e) O Signo e o Olhar do Outro: o Vestígio (165);	
3.4. Substituição: a significação da individuação	166
a) O Um-pelo-Outro: de Obcecado à Refém (166); b) A Recorrência na Transcendência: a encarnação ética da ipseidade responsiva (167); c) Tensionalmente e Singularmente: profetismo como assinatura-eleição e significação (171);	

CONCLUSÃO.....179

BIBLIOGRAFIA.....181

INTRODUÇÃO

A **individualidade** se estabeleceu como um valor atado à idéia 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*. O indivíduo é considerado responsável por seus atos e é definido por uma *liberdade* auto-consciente da qual derivaria esta *responsabilidade* mesma. Todavia passam a surgir questões sobre a gênese, a maneira e a finalidade dessa individualidade bem como sobre o quão 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*¹ ligado a uma proposta de *emancipação do sujeito*. É a idéia mesma de sujeito em suas múltiplas releituras e reformulações que acaba gerando expressões morais diversas² dessa individualidade. Contudo a questão de **como** nos tornamos seres singulares e valem como tais não pode ser respondida se permanecermos no terreno de uma egologia. Assim sendo, pensar a individuação do sujeito envolve uma consideração da subjetividade ligada à alteridade. Mas a individuação do sujeito está imbricada desde o início com certa moralização? O que há no sujeito que lhe permite vivenciar a si próprio como único e ao outro 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 definharam sob efeito da fome e da tortura. O século XX³ deixou cicatrizes profundas na humanidade, às quais pedem à filosofia uma resposta urgente e quiçá radical. A *moralidade* encerra o paradoxo⁴ de buscar valores universais e ao mesmo tempo salvaguardar a pessoa; a tomada de posição moral não tolera nenhuma abstenção ou neutralidade. Ela é o elemento mais controverso e mais exigente da filosofia, talvez sendo o primeiro problema filosófico. A moral será apenas uma farsa? Os jogos de poder e o

1 KLEIN, Zilvia. *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Paris, Sorbonne: J. Vrin, 1968.

2 RUSS, J. *La Pensée Éthique Contemporaine*. Paris: PUF, 1994.

3 DELACAMPAGNE, C. *História da Filosofia no Século XX*. RJ: Zahar, 1997.

4 JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O Paradoxo da Moral*. SP: Martins Fontes, 2008.

anonimato das massas assim mobilizadas calam o grito das vozes individuais que sofrem? A obra da Verdade têm o “direito” de engolir as Singularidades humanas? Essas são perguntas fundamentais que inquietaram nosso autor: **Emmanuel Lévinas**⁵.

A) O AUTOR.

O filósofo **Emmanuel Levinas (1905-1995)** é conhecido pela radicalidade com que concebe a ética à guisa de dimensão de sentido meta-ontológica. Sua preocupação fundamental é 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*. Este só teria *ocasião* entre individualidades absolutas cuja constituição sensível possibilitaria a acolhida e a resposta não-alérgica à alteridade, ou seja, uma abertura à heteronomia no seio da autonomia. Na verdade, 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. Assim, 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 moral.

Emmanuel Lévinas (1905-1995) foi formado na escola fenomenológica por Husserl e Heidegger; porém, a *questão do humano* (SUSIN, 1984, p.11-4) como produção do sentido e superação do não-sentido atravessa a reflexão de Lévinas, conduzindo-o a uma re-discussão das teses husserlianas e heideggerianas.

Parece-nos impossível avaliar a profundidade da obra de Lévinas quando se ignora sua permanente *interlocução* com Husserl e Heidegger; mas é preciso dimensioná-la. Existem 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 que escapam às categorias cunhadas por seus mestres, por

5 Utilizaremos uma forma de destacamento visual dos conceitos no interior dos parágrafos. Estarão em negrito os conceitos e definições mais importantes. Para os de importância complementar ou derivada utilizaremos o itálico. Isto facilitará ao leitor identificar o núcleo e o tópico frasal de cada parágrafo. Utilizaremos siglas para referir as obras do autor e dos principais comentadores.

fundamentarem-nas e precederem-nas.

B) A TEMÁTICA.

Esse posicionamento levinasiano surge, de início, como suspeita de que: **i.** A representação e a inteligência do ser não esgotam e sequer fundam a relação com o ente ou a produção do sentido; **ii.** na compreensão de sua essência o ente é ultrapassado na direção de um horizonte em cuja generalidade sua particularidade ou alteridade é dissolvida (EN, p. 23-8). Pelo contrário, a *singularidade do ente concreto* comportaria um “quanto a si” irrepresentável ou inobjetivável.

Essa dimensão irreduzível do ente ao fenômeno, seu “enigma”, seria sua vida interior. Para um existente concreto, que é um 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 da auto-referência do *cogito* ou da constituição objetiva (MURAKAMI, 2002, 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 ou do *cogito* constituinte. 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). Isso equivale a perguntar: 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 (COSTA, p.19). Por isso, a filosofia de Lévinas pode ser designada como uma *fenomenologia ética da facticidade humana* ou uma *antropologia fenomenológica do inter-humano* (MURAKAMI, 2002, p. 14-6, p.323-5). 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”. O particular, em Lévinas, será invocado numa *intriga ética*, que é enunciada como face-a-face entre indivíduos absolutos. Mas o que caracteriza a individuação que torna os “eus” irreduzíveis aos sistemas? Em que âmbito ou sob qual princípio a subjetividade produz e conserva o enigma de sua ipseidade? Sob que aspecto

o “indivíduo” rompe com a totalidade e significa por si mesmo? Estas são, desde cedo, questões centrais em Lévinas.

A obra deste autor pode ser dividida em quatro fases: **1ª.** (1928-32): caracteriza uma exegese crítica e instrumentação fenomenológica em que há intenso diálogo aproximativo e críticas internas dos sistemas heideggeriano e husserliano. Deste período são *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) e *Martin Heidegger et l'Ontologie* (1932). **2ª.** (1935-1960): há uma interlocução distanciadora e progressiva superação crítica da ontologia fundamental. Aqui se fazem presentes *De l'Évasion* (1935), *De l'Existence a l'existant* (1947) e *L'Temps et l'Autre* (1947-8). **3ª.** (1961-1973): ocorre a primeira grande síntese do pensamento levinasiano e a ética aparece como tema central enquanto modalidade de um sentido anterior ao ontológico. A obra destaque é *Totalité et Infini* (1961). **4ª.** (1974-1995): nesta fase a ética é entranhada na definição da subjetividade enquanto sensibilidade orientada para-o-outro; assim, a transcendência do sujeito é posta à maneira de pré-originariedade² e “des-inter-esse”. A obra-chave é *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Utilizaremos para uma análise preliminar os seguintes textos: *Da Existência ao Existente* (EE), *O Tempo e o Outro* (TO) e *Totalidade e Infinito* (TI). Nosso **texto-base** é, contudo, *Autrement Qu'être* (AE). Nele nossa temática surgirá principalmente no “Cap. III – Sensibilidade e Proximidade” (p.100-55), mas flui do capítulo antecedente (II) para se cristalizar no posterior (IV). Esta é a obra mais madura, densa e acabada de Lévinas, na qual ele retoma e desenvolve os escritos anteriores. Nela há o empenho de descrever a subjetividade sob o registro ético da sensibilidade e no qual, portanto, *individuação e temporalização* coincidem num evento pré-originário portador de uma *significação* ética. As noções de *substituição* e de *recorrência* formam aí o eixo central da argumentação que reunirá as categorias a seguir: **separação** (hipóstase +diástase) e **diacronia** (paciência + transcendência): ligadas a registros distintos da sensibilidade.

C) A PROBLEMÁTICA.

O *tema geral* (TG) de nossa pesquisa é a sensibilidade como o princípio/condição de individuação do sujeito. *Tema Específico* (TE): a relação da individuação com a temporalização e a significação à partir da sensibilidade na concepção levinasiana da subjetividade como encarnação de um sentido ético. O *problema filosófico* (PF) é precisamente: como a sensibilidade pode atuar a guisa de “princípio de individuação”? Âmbito geral de discussão: o debate filosófico acerca da individualidade-ipseidade do Eu e do

sentido de sua subjetividade a partir da análise da sensibilidade e da corporeidade. O problema central (PC) que nos guiará é: de que modo a sensibilidade atua como condição genética ou <<princípio de individuação>> no discurso levinasiano sobre a subjetividade? Deriva daí a seguinte sub-problemática:

SP¹: “Qual o ponto de partida de Lévinas, na sua recepção crítica da fenomenologia, que o conduz a uma nova leitura da sensibilidade e da individuação?”

SP²: “Sob quais *registros* originais a sensibilidade aparece dentro da escrita levinasiana, qual a relação entre eles e como evolui a ênfase dada a cada um no tocante a individuação?”.

SP³: “Quanto ao último registro da sensibilidade_ definido como “ético” _ de que modo nele se relacionam *individuação e significação* no seio da *temporalização (diacrônica)* do sujeito?”

D) HIPÓTESE E ABORDAGEM.

O nosso trabalho se inscreve nas pesquisas em *Fenomenologia*, na sua problemática *Genética e Ética*. Tratará de aspectos tais como sensibilidade, individuação, temporalização, corporeidade e a relação ipseidade-alteridade. Como o título sugere, o problema específico diz respeito à sensibilidade como princípio/condição de “individuação” no pensamento fenomenológico de Emmanuel Lévinas. Poder-se-á enquadrar tal discussão numa *antropologia fenomenológica* cujo foco é a compreensão da subjetividade humana em sua implicação sensível na intersubjetividade (MURAKAMI, 2002, p.321-25). Temos como pretensão de abordar o tema da sensibilidade no pensamento de 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 cujo foco é a subjetividade concreta (2002, p.17-8).

Assim, nossa leitura procurará destacar esse aspecto fenomenológico onde a descrição da sensibilidade fundamentará a tese de uma “subjetividade ética” (CIARAMELLI, 1991, p.83-91). Outra particularidade é a atenção dada à individuação ao tratar da sensibilidade e de seu vínculo com a temporalidade e a significatividade. Com isto acreditamos seguir de perto Y. Murakami (2002, p.11) segundo o qual Lévinas é fenomenólogo do início ao fim de sua carreira e que o aspecto ético de sua obra bebe seu sentido na fenomenologia do sensível (p.14-6). Igualmente, acreditamos estar de acordo com N. Depraz (2001, p.221-2, 2007, p.96-8) que apresenta o pensamento levinasiano como

radicalização da “via genética” da fenomenologia husserliana seguida de uma “conversão ética”. Aliás, Depraz e Murakami (2002, p.10) parecem concordar neste ponto.

O texto se orientou por hipóteses interpretativas que sintetizaram os percursos e resultados da pesquisa. Portanto, sustentou a seguinte hipótese geral: **(HG)**: A sensibilidade cumpre a exigência levinasiana de uma condição ou “princípio de individuação” irreduzível ao conhecimento e à diferença ontológica; ou seja, ela permitirá fundamentar a tese levinasiana da irreduzibilidade do indivíduo, e de sua relação com a alteridade, à ontologia.

Nossa pesquisa seguiu o seguinte percurso: 1. Em primeiro lugar, fez uma reconstrução preliminar do conceito de sensibilidade e da noção de individuação nas obras da segunda e terceira fases do itinerário levinasiano. Interessou-nos, sobretudo, sua interlocução com Husserl, mas também com Heidegger. Analisamos o ponto de partida do autor-objeto em sua recepção crítica das fenomenologias transcendental e hermenêutica no tocante ao sentido da subjetividade, tendo em vista o que o conduz a uma nova leitura da sensibilidade e de sua concepção de individuação **(I)**. 2. Num segundo momento, tal reconstrução avançou captando os registros em que se deu a descrição da sensibilidade e da individuação nas obras maduras de Lévinas. Buscamos apresentar os registros sob os quais essa “nova dimensão do sensível” aparece nas duas grandes obras maduras de Lévinas, com o intento de avaliar qual a relação entre os registros e como evolui a ênfase dada a cada um deles na compreensão da subjetividade e sua individuação **(II)**. 3. Por último, explicitamos o modo como é compreendida a imbricação da individuação com a temporalização do sujeito na passagem da ênfase do primeiro para o segundo registro da sensibilidade mediante uma significação ética; nisto será colocado o problema de como a “releitura do tempo” e do “problema do sentido” a partir da *sensibilidade ética* salvaguardaria a individualidade do Eu **(III)**.

Para cada fase do percurso correspondeu uma hipótese específica (H) ligada a um subproblema (SP). O que aparece assim: a. Como alternativa de resposta à **(SP¹)** sugeriu-se **H¹**: Lévinas contesta o primado do teórico e do ontológico na ordem do sentido e da gênese da subjetividade, urdindo uma *crítica radical da representação* efetuada a partir da “vida psíquica” que resiste e condiciona a estrutura noese-noema (releitura de Husserl) e dos limites da hermenêutica do Dasein (crítica à Heidegger). Isso o conduz a uma busca da individuação no âmbito pré-temático da *sensibilidade pura* ligada à corporeidade e da subjetividade como *consciência não-intencional*. b. Para dar conta do **(SP²)** levantamos a seguinte hipótese **H²**: a sensibilidade aparece no pensamento maduro de Lévinas sob dois *registros* que mantêm entre si uma *relação arquetônica*, não obstante a *passagem da tônica* do primeiro para o segundo registro devido a um *problema estrutural* na descrição da subjetividade, o que acarreta uma

re-significação não-excludente da *individuação do sujeito* sob os regimes distintos com prevalência do segundo. c. Sintetizando o que é requisitado por (SP³) restou **H³**: sob o registro da sensibilidade ética a temporalidade traduzirá tanto a *relação com a alteridade* quanto a *estrutura formal da subjetividade* fissurada e orientada para o outro. A *dia-cronia* será a obra de individuação levada a cabo na assimetria e na exposição entre os indivíduos. A sensibilidade enquanto vulnerabilidade será o entrelaçamento de individuação e temporalização na *proximidade inter-humana* cuja significação é ética. A “super-individuação” ética surge como *recorrência na transcendência*. O tempo será o índice da responsabilidade como “associação no des-inter-esse”.

**CAPÍTULO I – APROPRIAÇÃO CRÍTICA DO MÉTODO
FENOMENOLÓGICO E RADICALIZAÇÃO RUMO AO PARADIGMA
DA SENSIBILIDADE**

CAPÍTULO I – APROPRIAÇÃO CRÍTICA DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO E RADICALIZAÇÃO RUMO AO PARADIGMA DA SENSIBILIDADE

Os escritos de Lévinas tem sua origem num exercício de interpelação e explicitação⁶ 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”⁷ (MERLEAU-PONTY, 1975). Lévinas crítica 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 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

⁶ 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.

⁷ MERLEAU-PONTY, M. “O Filósofo e sua sombra”. In: *Textos Escolhidos*. SP: Abril Cultural, 1975. - (Pensadores, XLI): o impensado de Husserl seria o ainda-não-pensado apenas indicado e que convida a pensar novamente. Tal “sombra” estaria ligada à fenomenologia do sensível da via genética husserliana.

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* (EE, p.42) circunscreve a defesa de uma 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? 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 a noção de “Desejo do Infinito” vai intervir na crítica da ontologia/representação desde e contra Husserl e Heidegger?

1. DA CRÍTICA DA RE-PRESENTAÇÃO AO RESGATE FENOMENOLÓGICO DA SENSIBILIDADE

O primeiro movimento crítico do pensamento levinasiano é a denúncia 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 representação⁸ 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 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

8 Conforme Lévinas: “A representação é puro presente... idéia clara e distinta... desaparecimento daquilo que poderia chocar... A representação é o próprio projeto, como inventando o objetivo que, nos atos ainda tateantes, se oferecerá como conquistado a priori” (TI, p.108-110) e ainda: “Remissão do tempo e tensão da retomada... representação, isto é, distanciamento onde o presente da verdade é já ou é ainda... retenção e protensão... O todo se refletindo na parte é imagem” (AE, p.51-2).

fenomenólogo tanto pelos seus gestos metodológicos fundamentais, quanto pelos temas diretores de suas análises.

1.1. A Fenomenologia Genética ou o “Campo do Sentir Originário”

a) *Gênese e Estrutura*⁹: a via genética e o empirismo transcendental

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 (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). O problema do sentido¹⁰ o motiva. Seria portanto necessária uma atenção simultânea à *gênese dos sentidos* – à seu dinamismo originário – e às *estruturas de significação* assim geradas.

O primeiro gesto 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.

Basicamente há duas direções para onde vai o método reduutivo, 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”

9 DERRIDA, J. “Gênese e Estrutura e a fenomenologia”. In: *A Escrita e a Diferença*. SP: Perspectiva, 1971, p.83-105: o método fenomenológico possui dois modos de aproximação do sentido dos fenômenos, um ligado à estrutura das configurações estáticas, outro à abertura criadora da origem inaugural das significações. A exigência estática de uma estrutura funcional e a exigência genética de atenção ao dinamismo originário estão interligadas no método fenomenológico (p.84-5/104-5)

10 Conforme RICOEUR, P. Na *Escola da Fenomenologia*: “(...) Importa ressaltar que a primeira questão da fenomenologia é esta: o que significa significar? ... O ato primeiro da consciência é querer dizer... Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade (p.9)”

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” (p.439) através de sínteses que não se resolvem diretamente em objetivações (p.434) e que exigem, para que sua 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).

Nosso objetivo é 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. Seguimos.¹¹

A fenomenologia, método filosófico fundado por Edmund Husserl (1859-1938), 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

11 Relação de obras: *Totalidade e Infinito* [TI]; *Outramente-que-ser* [OqS]; *Descobrimo a Existência* [DEHH]; *Entre Nós* [EN]; *Compreender Husserl* [CH]; *Lucidez do Corpo* [LdC]; *Lévinas Fenomenólogo* [LPh]; *Meditações Cartesianas* [MC]; *O Filósofo e sua Sombra* [FS]; *Teoria da Intuição* [TIPH]; *Sobre a Síntese Passiva* [SP]

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”¹² (*gnôti s'auton*) grego (RICOEUR, p.14. DEHH, p.37-43/136)

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

A palavra de ordem da fenomenologia torna-se então o “de volta às coisas mesmas”, isto é, 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. “Coisas” não se refere aos corpos físicos ou às opacidades contingentes (*Dinge*), mas à “coisa” como problema (*Sache*), como questão que exige uma resposta ou revela um sentido, como aposta de um pensamento. 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*, e de seu critério interno, a intuição” (CH, p.28). Todo significado é vivificado por intuições cuja evidência é atestada “em primeira pessoa”. Trata-se de um pensamento que tenta se “apreender sem se exceder” (DEHH, p.139-42)

12 Husserl diz no Epílogo de MC: “...a via que conduz a um conhecimento dos fundamentos últimos... ciência filosófica... é aquela em direção a uma tomada de consciência universal de si mesmo, de início monádica e depois inter-monádica... conhecimento universal de si mesmo... abrange toda ciência autêntica, responsável por si mesma. O oráculo delfico *gnôti s'auton* adquiriu um novo sentido. A ciência positiva é uma ciência do ser, a qual se perdeu no mundo. É preciso de início perder o mundo pela *epoché*, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo. *Nola fora iras... in te redi, in interiore homini habitat veritas*” (p.170)

Também é importante marcar 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)

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 heideggerianos¹³, ou melhor, que a fenomenologia transcendental se orienta em direção a um *problema ontológico*. Ali está manifesto que toda atividade de conhecimento é regida por uma “intuição doadora originária”, 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 apodítico 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).

13 TIPH, pp.14-15.

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 afetiva¹⁴ e a passividade de um sujeito sensível que tem de se agarrar a uma espécie de “fé perceptiva¹⁵” (CH, pp.29-30).

Todavia é preciso definir com mais precisão o que é a fenomenologia enquanto metodologia. Ela pode ser definida 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 “facetras” 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 internamente¹⁶ (espacial e temporalmente). Tal atividade descritiva deve “não completar” e “ser o mais completo possível”, exigindo autenticidade e transparência consigo mesmo. Seus requisitos são: 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” (CH, pp. 29-33)

A “Redução”¹⁷ é o método primordial em fenomenologia. Ela implica que, a

14 Ver RICOEUR, P. “La Fragilité Affective”. In: *Finitude et Culpabilité – L’Homme Faillible*. Paris: Aubier/Montaigne, 1960, p.11-30/96-161: tanto a percepção quanto a felicidade seriam inacabadas pelo sentimento ontológico de incompletude que comportam e que traduzem a condição afetiva.

15 Ver MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e O Invisível*. SP: Perspectiva, 1971, p.97-126/135-9.

16 “Tempo e espaço como Princípios de Individuação”. In: SP, pp.92-4.

17 Lévinas está bastante consciente disso em TIPH, quando analisa os níveis ou etapas da redução desde a etapa psicológica até a etapa intersubjetiva (pp.209-15). Ele destaca que a Redução é uma atitude definitiva e radical (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 (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” (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 (216-7). A redução consiste em “se olhar viver” e a partir disto tornar-se “mais consciente ou lúcido” (221). Finalmente, é preciso remarcar que já nesta obra, ou seja, muito precocemente, Lévinas critica o intelectualismo 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-teóricas (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

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)¹⁸. 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).

Para se proteger 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 e simplesmente (222-23)

18 TIPH, pp.86-90. Sobre consciência objetivante, vivência intencional, percepção, identificação, constituição ou modos de *sinngebung*. Distinção entre “sentido” (*sinn*) e “núcleo-nó” (*kern*) na constituição noemática a partir da síntese predicativa e ante-predicativa de sua matéria sensível. Consciência = síntese (passiva + ativa)

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 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”¹⁹ que permitem dizer ou acessar reflexivamente aquilo que geralmente escapa ao olhar irrefletido. A fenomenologia é obrigada a efetuar “torções”²⁰ na linguagem e criar “tropos” para exprimir “experiências originárias” e “gêneses de sentido”. A instituição simbólica possui um papel dentro da “arquitetônica” da significação. 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”. 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”²¹. Este “salto significativo” entre campos vivenciais ou “deformação coerente”²² (expressão merleau-pontiana) é denominada, por Marc Richir, “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 (LPh, pp. 13-15)

A metodologia husserliana é uma doutrina de vias redutivas²³, a saber: **via estática** e **via genética**. A via estática, ou “via cartesiana”, busca um fundamento auto-evidente no *cogito* compreendido como ego intencional, seguindo a estrutura noese-noema

19 RICHIR, Marc. **L'Expérience du penser**. France: J. Millon, 1996. **Méditations Phénoménologiques**. France: J. Millon, 1992.

20 A fenomenologia levinasiana segue esta linha de “torção” e “deformalização” (SEBBAH, p.134-40)

21 Husserl, MC, §19-21, pp.61-70: horizontes intencionais implícitos e explícitos, objeto como guia transcendental, análise intencional, co-doação originária, potencialidades pré-traçadas: “Toda atualidade consciente implica suas potencialidades próprias. O conteúdo de tais potencialidades é potencialmente pré-traçado no seu próprio estado atual... Os espectros inatuais ou horizontes são potencialidades pré-traçadas pois cada ato intencional traz consigo todo um contexto de co-implicações e possibilidades indeterminadas, mas determináveis (p.62-3)

22 MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. SP: Martins Fontes, 1991, p.56/87-8.

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

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).

Mas como se ligam o nível apodítico e o nível presuntivo 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 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* que se desembaraça do noema e se volta para a *noesis* enquanto “vivência” (*erlebnis*). 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). A via genética (**VG**) parte da “via da psicologia” (**Vp**) passando pela “via do mundo-da-vida” (**Vmv**) e chegando à “via da pré-lógica” (**Vpl**):

Vp. 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 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;

Vmv. Interessando-se pela historicidade 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. “Crisol sensível da doação de sentido, o mundo tem por virtude concretizar o sujeito” como um mônada* temporal e habitual;

Vpl. 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 lógica²⁴ cujo tema-chave é o modo de engendramento do categorial a partir da esfera passiva dos afetos. O campo da “lógica pré-reflexiva” e da “experiência 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.

A Via Genética tem ainda 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

* Termo leibneziano retomado por Husserl para designar a unidade concreta e em devir, atravessada por hábitos, sedimentações de sua temporalização.

24 HUSSERL, E. *Expérience et Jugement*. (Trad. D. Souche). Paris: PUF, 1970: receptividade como campo de pré-donação 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 nenhuma participação ativa do sujeito” (p.33) – [tradução e grifos nossos]

esta via articula uma “teoria da subjetividade nativa” ligada a uma “teoria da alteridade” mediante uma “teoria do mundo sensível”. A *sensibilidade* é o “campo genético” por excelência. Teríamos aqui um **empirismo transcendental**²⁵ conectando *estesiologia*, *alterologia* e *ecologia fenomenológicas*. Sendo o corpo o eixo principal e primeiro das análises do sensível, pode-se chamar este caminho de “Via da Encarnação” por oposição da “via 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 propriocepção²⁶. 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 gêneses fundamentais”²⁷. A Carne possuiria um estatuto sensível difusivo ou não-local que serviria de suporte para a “localização originária” do sujeito. Husserl procede a uma tipologia das sensações: *empfindnisse*²⁸, cinestésias²⁹ (motrizes e pulsionais), etc. A sincronização carnal das sensações numa “unidade do sentir” implica uma consciência imanente incarnada.

A Carne³⁰ 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 revela 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”

25 DEPRAZ, N. “L'Empiricité Transcendentale de la Phénoménologie”. In: *Lucidité du Corps*. (p.205-29)

26 Percepção de si próprio mediante a “sensação interna” que iterativamente “se sente”, auto-afetivamente. Ela é dotada de um densidade hilética ou consistência material própria e se subjetiva numa gradual aquisição de lucidez. (CH, p.61). SP, pp.84-94.

27 MC, §38 – *Gênese ativa e passiva*. SP, Cap.4 – *Modalização ativa e modalização passiva*.

28 “Sensações de localização” que pressupõe um “sentir não-local” que anima globalmente a carne e, por uma iteração imediata, provocam a “localização da sensibilidade”.

29 “Sensações de movimento”. Implica uma mobilidade emocional ligada a uma motricidade corporal, em que as flutuações de sensação está ligada a um movimento e ao “Eu posso!” originário (CH, p.61-4)

30 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. França: NRF/Gallimard, 1972, p.173/235-79.

(*befindlichkeit*), mas “gênese/situação” do sujeito enquanto Sensciente/Sentinte (CH, pp.59-65)

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. 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. DEHH, p.51-55/144. OqS, p.78-83).

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. Tudo isso Husserl vislumbrou e Lévinas, talvez melhor e mais radicalmente, também.

b) Afetividade e Alteridade. Estesiologia e Alterologia.

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. Neste sentido,

Natalie Depraz em sua obra *Transcendence 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**.

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 (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)

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 ‘recuo’ 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)

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* (p.436-37). Certamente há proximidade pontual dos projetos merleaupontiano 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)

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 encarnação³¹ 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*.

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

31 CASPER, B. “La temporalisation de la chair”. In: E. Lévinas, **Positivité et Transcendance**. Paris: PUF, 2000. Sobre a relação entre carne e tempo na fenomenologia do sensível levinasiana.

constituente (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 conduíte 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 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 ecologia, 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).

O pensamento levinasiano desdobrará dois registros do que se denominou sensibilidade pura: **fruição e vulnerabilidade**. 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-outro inquieto. Depraz não se aprofunda muito nas implicações da fenomenologia ética levinasiana, mas salienta o *caráter hiperestésico e difusivo* da **sensibilidade pura** (*id.* p.31-32).

c) 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 *retrocendência*. (...) 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 (ILÉVINAS, 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 articulária 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” (*idem*, 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 soffro”. 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 articulária um transcendência corporal (LÉVINAS, *id.* 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 pintor³² 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 (1961, p.112-113).

1.2. *Radicalização da Fenomenologia Genética: da intencionalidade ao sentir*

a) *Quebra do Paradigma Objetivante. A Função Não-gnoseológica.*

Reiko Kobayashi³³, ao analisar a obra “Totalidade e Infinito” como uma releitura/radicalização da 5ª “Meditação Cartesiana”, afirma que Lévinas vai na direção das

32 MERLEAU-PONTY, M. *O Olho e o Espírito*. RJ: Grifo, 1ed, 1969, 112p: “...o corpo possui, por ele mesmo, a capacidade de ver, que a visibilidade o precede e que o universo é um campo aberto e o corpo o espelho no qual flutuam continuamente os aspectos das coisas (...) Na pintura o pintor entra com seu corpo... emprestando seu corpo ao mundo é que o pintor transforma o mundo em pintura (...) ...meu corpo se move. Ele não está na ignorância de si, nem é cego para si, irradia de um si... O enigma reside nisto... em que meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível” (p.13-35)

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

“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”(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 husserliana: intencionalidade da sensação, papel da corporeidade, análise da temporalidade, mundo da vida, intencionalidades não-objetivantes³⁴ (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

34 DUFRENNE, Mikel. “Intencionalidade e Estética”. In: *Estética e Filosofia*. SP: Perspectiva, 1998: “O sujeito como corpo... conduz o mundo em si como o mundo o conduz, ele conhece o mundo no ato pelo qual ele é corpo e o mundo se conhece nele. E esse pacto da intencionalidade vital só é rompido quando a dialética da percepção leva à representação, na qual o sujeito toma consciência de sua relação ao objeto...” (p.85)
 DUFRENNE, M. “Phénoménologie et esthétique”. In: TYMIENIECKA, A.-T. *Analecta Husserliana*, vol. V, 1976, p.241-46.

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*³⁵ produz uma interioridade em profundidade. Contudo, algo deve fazer este poço transbordar e tomar consciência do que está além e aquém de si. É pela vulnerabilidade, enquanto exposição à alteridade radical de outrem, 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 fruitiva” 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. Ênfase ética da corporeidade: **dor→dar**³⁶.

Lévinas não concorda com a redução da temporalidade à sincronização do fluxo, hipóstase da diástase, identificação na alteração, onde a retenção se torna

35 HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. França, Giraudon, Paris: Seuil, 2000, 365pgs. **Phénoménologie matérielle**. Paris: PUF, 1990, Épiméthée: passividade originária da impressão e afetividade transcendental da vida, carne como matéria fenomenológica da vida auto-revelante, estesiologia hilética...

36 A “ênfase da sensibilidade” é orientada por uma significação ética, em que a passividade se converte em responsividade e adquire sentido na responsabilidade. “Dor de Dar de Si na Paciência da Resposta”.

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 individualiza 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.

b) *Fenomenologia da Sensibilidade Pura e a Experiência como Alteridade.*

Lévinas frequenta incessantemente Husserl, não obstante esboça 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, 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).

Em TI (1961), 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, p.105-6).

Lévinas critica as idéias de mônada e de cogito como “origem de sentido/si” (*arqué*). 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, 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 análises levinasianas implicam uma crítica à ideia mesma de fenomenalidade (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-egóica (p.120-1)

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*³⁷. 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 sofro”, 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

37 “A fenomenologia levinasiana exige a *epoché* como interrupção radical e consiste integralmente no testemunho desta *interrupção* (...) A acentuação levinasiana, inversamente às de Husserl e de Heidegger, terá consistido em mostrar que o aparecer depende totalmente do Outro, que o *ser* depende totalmente de sua interrupção (mas, por consequência, em menor grau, ela terá mantido sempre, também, a recíproca) ... o que caracteriza Lévinas... Ele trabalha as noções; e, sob as significações sedimentadas, procura descobrir um sopro insuspeito ao *desformalizá-las* e ao torturar sua forma até o limite de levá-las a *se sublimarem*, liberando o que reprimiam, de preferência ao que deixavam de exprimir” (SEBBAH, p.134-40)

“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 (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. 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 (p.10-62)

A sensibilidade levinasiana é epidérmica³⁸, 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

38 BERNET, Rudolf. *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)*. In: **Revue Philosophique de Louvain**, Tome 95, n 1, Fev, 1997, p.437-56. *Levinas's critique of Husserl*. In: CRITCHLEY; BERNASCONI. **The Cambridge Companion to Lévinas**, C.U.P., 2004, p.82-99.

“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 (p.162-3)

c) *Antropologia fenomenológica da facticidade inter-humana.*

Em sua obra *Lévinas Phénoménologue*, Yasuhiko Murakami coloca de cara a seguinte questão: qual o estatuto da fenomenologia no pensamento levinasiano? (p.9). A resposta dada afirma que Lévinas não ultrapassa a fenomenologia em proveito da ética, nem a ética é uma mera consequência 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**³⁹ (p.11-13) é descrita sob dois pontos de vista: - 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; - 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. 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

39 Compõe-se de dois elementos: i. Coerência Arquitetônica (Kant) + Transposição Arquitetônica (Richir); - RICHIR, Marc. *L'Expérience du penser*. J. Millon, 1996.

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 (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 frutiva dos alimentos ou a alteridade anônima da materialidade ruidosa (*Il y a*).

Lévinas critica o primado do saber, do ontológico, do teorético e da representação que permaneceria em Husserl e Heidegger, apesar de todas as “sugestões opostas” que surgem deles (sobretudo Husserl) tais como: intencionalidades não-teoréticas, *Lebenswelt*, corpo próprio e *leiblichkeit*, o acento fundamental sobre a situação fundamental do sujeito-existente ligado à temporalidade e à afetividade⁴⁰, etc. 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).

40 FLORIVAL, G. “Phénoménologie de l’affectivité”. In: *L’Affect Philosophe*. Paris: Vrin, 1990, pp.87-110. “Vie affective et temporalité”. In: *Revue Philosophique de Louvain*, n 85 (1987), pp.198-224.

A *Questão do Corpo* atravessa e reúne os três eixos da fenomenologia levinasiana (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: - conjunto, coesão, ou estruturação dos “sistemas” simbólicos; - 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; - 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. 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** (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* (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 *apeíron* 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 *apeíron* 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 (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)

2. DA CRÍTICA DA COMPREENSÃO AO RESGATE ONTOGENÉTICO DO EXISTENTE SINGULAR E DA CRÍTICA DA ONTOLOGIA AO RESGATE (META)FENOMENOLÓGICO DA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO INDIVÍDUO SENSÍVEL

2.1. O problema ontológico e o primado da mundaneidade em Heidegger

a) *Questão do ser e a gênese ontológica do sentido na relação tempo-mundo: hermenêutica da facticidade*

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.

A proposta heideggeriana de *Ser e Tempo*⁴¹ é partir da *analítica da existência* (do ser-aí humano) para encontrar as estruturas de uma *ontologia fundamental*⁴². 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 tempo⁴³ 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.

A **questão do sentido** do Ser é formulada e respondida 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 distinção⁴⁴ entre a *existência* – modo

41 Doravante designado sob a sigla “ST”.

42 Conforme § 4 de *Ser e Tempo*, pp.38-41, onde Heidegger diz: “...o modo de ser deste ente (o homem), nós a designamos com o termo *pre-sença* [*Dasein*, ser-aí] ...se comparada a qualquer o outro, o [*Dasein*] é um ente privilegiado. [...] ...ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser *estar em jogo* seu próprio ser... ele se compreende em seu ser [...] A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do [*Dasein*]. O privilégio ôntico que distingue o [ser-aí] está em ele ser ontológico. [...] O [ser-aí] sempre se compreende a si a partir de sua existência... compreensão existencial... do que constitui a existência [...] ...a compreensão do ser, própria da *pre-sença*, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de 'mundo' e a compreensão do ser dos entes... É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial da pre-sença, a ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se” [grifos nossos].

43 Heidegger assim fala: “...o tempo é o ponto de partida do qual a *pre-sença* sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. ...o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser... temporalidade, como ser da *pre-sença*, que se perfaz no movimento da compreensão do ser” (p.45)

44 Por *ex-sistência* entendemos “ser-no-mundo” e por *disponibilidade* entendemos o “ser-simplesmente-dado”.

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”).

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 finitude⁴⁵, o que se revela na *angústia* e se traduz em *cuidado*⁴⁶. 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

45 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 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] (pp.107-09)

46 Lévinas diz ainda sobre cuidado e angústia: “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] (pp.94-5)

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.

b) *Existência e Mundanidade do Mundo: ser-aí como ser-no-mundo*

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 – afetivo⁴⁷ 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 *mundanidade* (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

47 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 afetado 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.

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 papel dos entes “intramundanos” 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* 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 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 solicitude, 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). Mas isso é apenas um desvio metafórico. 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 referências⁴⁸ do “ser para” (*um-zu*). A visão dessa subordinação

48 “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

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”⁴⁹ (*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 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*⁵⁰ 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

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)

49 “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.

50 “Ela não desaparece mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado”(ST, p.117)

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*⁵¹, 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). 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).

c) *Conjuntura referencial e significância: a estrutura de 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*⁵² apresentaria uma *dupla função de relação e implicação*, cujo caráter instrumental específico seria “mostrar”; neste

51 “O conjunto instrumental... se evidencia como... um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo” (ST, p.117)

52 “...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)

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 - funda-se no “ser-para” da referência; 2. a mostração 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 circunvisão. 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 estruturação da mundanidade do mundo, quer pela concreção de uma totalidade “em realização”, quer como interpretação 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 utensílio 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 constituição ontológica do ser-aí. Ser-no-mundo implica uma abertura prévia do mundo ao ser-aí bem como uma pré-compreensão do ser (1998, p.128)

A *conjuntura*⁵³ 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 compreensão do contexto de remissões. O fenômeno do mundo

53 A *Bewandtnis* teria a estrutura da “con-junção” e “ade-quação”, isto é, significa a concreção totalizante do existir do ser-aí enquanto ser-no-mundo. “Com” e “junto”, “além” e “dentro”.

seria o contexto “em quê” (*worin*) da compreensão referencial⁵⁴, como *perspectiva* (*woraufhin*) em que se processa a *conjuntura*. O mundo é horizonte de compreensão. 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-compreensão de suas possibilidades*⁵⁵. 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 abertura⁵⁶ 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. Significância⁵⁷ 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

54 “O fenômeno do mundo é o contexto em que (*worin*) da compreensão 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)

55 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.

56 *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”.

57 Modo da compreensão reenviar a si mesma nas e pelas relações “no” mundo, no “como” do ser-no-mundo.

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 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*⁵⁸ 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.

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 irreduzibilidade 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

58 *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”?

2.2. *Da Existência ao Existente: do “il ya” à gênese hipostática do Si*

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 “reco” 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 (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 (p.32-5/87-8)

O esforço é a gênese de um “presente vivente” em *atraso sobre si*⁵⁹, 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)

59 GIOVANNANGELI, D. “L’Affect et le Phénomène”. In: **Le Retard de la Conscience**. Paris/Bruxelas: Vrin/Ousia, 2001. pp.19-43: problema da gênese afetiva, a estética e a hilética do aparecer, redução da fenomenalidade à afetividade, implicação entre auto-afecção e auto-revelação da consciência, etc.

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 a 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 irreduzível 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* (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 (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” (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 (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 (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 (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).

2.3. “A Ontologia é fundamental?” - crítica da ontologia e ruptura da totalidade

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 pré-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 (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 (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 (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 irreduzibilidade 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/cumpra 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:

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.

2.4. *O eu e a totalidade*

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 (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 fruitiva**, 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-teoréticas ligadas à intencionalidades sensíveis ou afetivas (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 (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 “rosto”. 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)

Além disso, 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” (p.50).

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-gênico. A condição da *expressividade* pessoal do eu falante é a *descrição* 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”.

3. RESGATE DA SINGULARIDADE COMO SUBJETIVIDADE RESPONSÁVEL DESDE O CAMPO DA SENSIBILIDADE AFETADA PELO OUTRO

3.1. *Unicidade e Renovação Ética do Eu*

a) *Profetismo versus Narcisismo. Autonomia e Heteronomia: Narciso e os Profetas*

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 “irreduzível 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**⁶⁰ 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

60 Recordando o **Mito de Narciso** que encantado consigo mesmo encontra um fim trágico, lê-se aqui: sujeito absorvido em sua “imagem idealizada”, auto-afetado sob o risco de ser dissolvido num “êxtase solitário” que pode se tornar um “mergulho aniquilante” no anônimo. Sua “autonomia” se choca com sua “finitude” sob o risco de “absorção” no ser impessoal ou na expectativa de uma “totalização” que, na integração, anonimiza. Primado do Mesmo, Tautologia de Narciso, Maldição de Ulisses: o Mesmo que mergulha no mesmo até se dissolver, mal do retorno, prisão do definitivo, horror obsessivo do “Há” (*il y a*) que ameaça a auto-identificação.

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: 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 profético⁶¹ 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?

b) O conceito de Eu e o indivíduo não-conceitual

61 **Voz Profética:** individua-se por uma *vocação ética*, o seja, o eu é eleito e acusado ao “responder” a um *apelo heterônomo* anterior à qualquer decisão ou engajamento no ser. Tal *heteronomia* implica uma *hetero-afecção* que contém a *força (pro-)vocativa* do Outro; nessa “intriga” *o eu desperta no acusativo* a guisa de auto-escuta no “eco” de sua *responsabilidade* “in-finita” por outrem. **O Eu Profético é também o Eu Messiânico:** eleito pelo “Bem além do Ser”, tendo de “responder ao Infinito” - ao Deus Invisível que é “Voz no Deserto” - ele é “único” em sua responsabilidade, insubstituível em sua capacidade de **Substituição**, isto é, de “responder” enquanto “sofrer por” que pressupõe o extremo de “morrer por”. **Dor da Expressão, Prova do Inter-humano.** (Ver *Le prophétisme, Le messianisme et Le Témoignage*. IN: CIARAMELLI, F. *Transcendance et éthique*. Bruxelas: Ousia, 1989, p. 145-61)

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 afunilamento 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 (*erlebnis*) 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 (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?

c) *Enigma e Fenômeno: sobre a passividade corporal da proto-impressão*

Foi com Edmund Husserl e o método fenomenológico (*epoché e análise intencional*) que a consciência pôde revelar um pouco mais de suas profundezas 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. Também, 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*⁶² vivo 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?

d) *Alteridade e responsabilidade: o Rosto e a moralidade*

Como foi dito, 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 Rosto⁶³. 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**⁶⁴ 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

62 Ver REICHOLD, Anne. *A Corporeidade na ética de Emmanuel Lévinas*. IN: **A Corporeidade Esquecida**. RS: Nova Harmonia, 2006, p. 222-44, 264p.

63 Em geral utilizaremos Rosto (maiúsculo) para designar a categoria filosófica levinasiana para a expressão significativa da alteridade de outrem. Quando utilizarmos “rosto” (minúsculo), significa o rosto humano particular ou a repetição casuística do conceito filosófico. Nas citações os termos aparecem de forma indistinta, respeitando a escrita original.

64 Ver WALDENFELS, B. *Response and Responsibility in Lévinas*. IN: PEPPERZAK, A.T. **Ethics as First Philosophy**. NY/London: Routledge, 1995, 251pg, pp.39-52.

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”⁶⁵ 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 irredutíveis. Outrem como Rosto que expressa um enigma. “Todo falar é enigma” (LÉVINAS, 1998, p. 258). “A nudez do rosto exprimindo-se: ela interrompe a ordem” (p. 253) e “a discordância torna-se problema” (p. 250). “Daí uma diacronia que enlouquece o sujeito, mas que canaliza a transcendência” (p. 249). O indivíduo separado, exterior, é enigmático e heterônimo para seu interlocutor e, enquanto se manifesta como Rosto, transcende-se ao exprimir e gesticular, ao falar, retirando-se da sua “manifestação” como um “excesso” não contível. O *enigma*⁶⁶ transcende o *fenômeno*, pois, ao Dizer, ao expressar-se, “des-diz” seu *imago*, rompe a cápsula plástica de sua (re-) apresentação.

Seria o Eu 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*?

65 Seria preciso distinguir aqui: 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.

66 **Enigma**: maneira pela qual a *transcendência*, ela própria não-fenomenal, se anuncia na fenomenalidade e abre assim a dimensão da *significação* ao perturbar a visibilidade e orientá-la por/para um “além invisível”. Defasagem do visível, “presença na ausência”, modo de “revelar-se” preservando sua *alteridade* – separação absoluta – no seio mesmo do *vestígio* deixado nos fenômenos. *Interrupção* da ontologia através da *insinuação* da alteridade no fenômeno que abrem a *significação ética* como ordem inter-humana. IN: CALIN; R.; SEBBAH, J-F. **Le Vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002, p. 20-22, 63p. Doravante sob a sigla: VdL.

e) *Rosto como Enigma Vivo e a “sinnggebung” ética de sua irrepresentabilidade: a consciência moral*

“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 levinasianas fundamentais ao radicalizar as análises husserlianas do sensível: o sujeito humano, em sua irreducibilidade 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). Muito mais que isso, aponta para uma <<intersubjetividade radical>> – relação assimétrica entre o Mesmo e o Outro – pela qual o sentido emprestado à manifestação é ético. *Sinnggebung ética* (p. 163-4) que, concretamente, desperta o Eu no face-a-face com outrem.

A tese da irreducibilidade e da exterioridade do sujeito é enunciada magistralmente na obra-mór *Totalidade e Infinito* 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. Tal novidade envolve: 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*⁶⁷.

Essas seis micro-teses afirmam 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

67 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 infinidade 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]”

qual se imprimiu o *vestígio*⁶⁸ 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)

Em primeiro lugar 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.” (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 infindição 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 idéia 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>>” (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).

68 **Vestígio:** modo como o Infinito se anuncia na fenomenalidade ao desarranjá-la; manifestação como perturbação, “presença ausente”. Maneira como o Rosto afeta o eu antes de qualquer iniciativa, como ele “se grava” no visível como o “sulco” ou a “ferida” de um traumatismo inassumível e pela qual flui e reflui a significação. É pelo Vestígio que o Rosto significa como Apelo ao remeter a um “passado imemorial” e abrir ao “futuro imprevisível” entre os quais se produz uma *significação diacrônica*. (VdL, pp.58-9)

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): Desejo e transcendência.

f) *Sobre a Unicidade: o Infinito como Responsabilidade Individual do Eu*

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]

Enfim, 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.

g) *A Substituição: O Si-mesmo como Um-pelo-Outro*

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) .

3.2. *Da Separação à Infinição: a subjetividade capaz da “Idéia do Infinito”*

a) *Concepção da subjetividade ética*

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*”⁶⁹ (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*⁷⁰ 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 (Infiniçã), 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 significativo” 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

69 Doravante aparecerá sob a sigla: TI.

70 Diferente tanto da metafísica enquanto “onto-teologia” quanto daquela fenomenologicamente renovada como uma “nova ontologia”. Ver BATISTA DE SOUZA, J.T. *Ética como Metafísica da Alteridade em Lévinas*. POA: Tese de Doutorado em Filosofia, PUC-RS, 2007.

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*⁷¹ 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 “transcendente” 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”.

A relação interpessoal seria, pois, assimétrica⁷²; 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”?

b) *A busca fenomenológica da concretude originária e da vida das significações*

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_

71 “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).

72 **Assimetria do Interpessoal:** Separação + Infinição. “Relação na Separação”, “Separação Ligante” e “Absolução na Relação”.

pressupostos esquecidos, porém vivos_ 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* levinasiano⁷³. 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* (IeM⁷⁴, p.167), mesmo que em nível irrefletido ou pré-reflexivo. A **noção de intencionalidade** parece-nos central neste sentido.

c) *Da Transcendência imanente à intencionalidade transcendente: relações metafísicas*

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 (IeS⁷⁵, 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*⁷⁶. O *fundamento ontológico e intersubjetivo* da experiência objetiva é anterior a esta e é o que, por permanecer *pré-reflexivo*

73 Ver: i. KOBAYASHI, R. “Totalité et Infini” et la cinquième “Méditation Cartésienne”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.100, n.1-2, 2002, pp.149-85; ii. STRASSER, S. *Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas*. In: **RPL**, T.75, 1977, pp.101-25.

74 LÉVINAS, E. *Intencionalidade e Metafísica*. In: **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Doravante sob a sigla: **IeM**.

75 LÉVINAS, E. *Intencionalidade e Sensação*. In: **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Doravante sob a sigla: **IeS**.

76 Que 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*.

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” (IeM, 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*.

Antes de avançarmos, é preciso fazer notar um contínuo no itinerário do pensamento de Lévinas que irá desembocar na sua primeira grande obra: *Totalidade e Infinito*. Não iremos nos perder em detalhes. O que importa por hora é o que se segue.

d) *A facticidade que faz ruir a representação: corpo e tempo*

Em *A Ruína da Representação*⁷⁷, 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 (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*⁷⁸ estariam, assim, intimamente conectados no esquema de transcendência das relações metafísicas: uma

77 Presente em **Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger [DEHH]**, seguirá sob a sigla: **RR**.

78 Ver REICHOLD, Anne. **A Corporeidade Esquecida**. RS: Nova Harmonia, 2006, pp.210-50.

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*⁷⁹ (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-experiência⁸⁰. 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. O *conceito de hipóstase*⁸¹ 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: *cumpra 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 (Veritas⁸², 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*⁸³ da hipóstase, tal impulso retorna ao instante que deve ser assumido, sem passado nem futuro.

79 *Da Existência ao Existente* = EE. *O Tempo e o Outro* = TO.

80 Relacionada à psicose e ao tédio, dissolução ou estagnação de si (MURAKAMI, pp.104-20).

81 A Hipóstase (auto-identificação) se articula com a Diástase (auto-diferenciação), tendo como núcleo a corporeidade individual (MURAKAMI, pp.23-4/80-3)

82 SUSIN, Luis Carlos. “Lévinas e a reconstrução da subjetividade”. In: *Véritas*. Porto Alegre, R.S.: EDIPUCRS, V.37, nº 147, 1992.

83 “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)

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*⁸⁴. 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 *Totalidade e Infinito* (1961) e nela consta sua concepção de subjetividade ética. Qual é e o que ela implica?

e) *A Subjetividade fundada na Idéia do Infinito*

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” (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 (p.9-10). Neste contexto 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 *imediata e meta-física*⁸⁵. O conceito de

84 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)

85 “Meta-Física”: quer dizer, para além do nivelamento num horizonte correlacionante ou da totalização, seja em nome do Mundo, da História ou da Natureza (*phísis*). Sentido como “transcendência”, “ruptura da totalidade”, aquém das mediações e além das correlações.

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 (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*⁸⁶ *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 infinito”⁸⁷ de inspiração cartesiana (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 infinição, 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

86 Esta “epifania da alteridade” seria precisamente **Rosto** (*visage*), significação individual/individuante que faz-face como Apelo à Responsabilidade do Eu.

87 Fato 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 **Infinição** 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”.

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); iiiii. Se cumpre na *relação ética* em que outrem se revela, como Rosto, significando no “ultrapassamento de sua imagem”.

f) *Metafísica e Transcendência*

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*⁸⁸ (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 (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.

88 “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**.

g) *A Separação como condição da Infinição*

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 afetivamente⁸⁹. 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* (pp.96-100/104). O sentido ou clímax dessa individuação – que descreve o “princípio sensível” dessa singularização frutiva – é a **Felicidade** (p.98-101). O psiquismo enquanto sensibilidade – no gozo egoísta – traz em si seu fator individualizante (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. Trata-se aqui de algo “anterior e irreduzível”, ou seja, do eu em seu “estatuto de

89 A **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)

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 (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*⁹⁰. 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 (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 (pp.132-4): a) que a interioridade mantenha sua irredutibilidade, 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 *significação positiva* (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).

90 Ver MURAKAMI (pp.188-190/198-209) e CIARAMELLI (pp.90-6/180-6).

h) *O Desejo do Invisível instituindo afetivamente o sujeito como responsabilidade*

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 infinição 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**⁹¹, do mesmo modo que uma Resposta surge face uma Questão prévia. A facticidade (trans-)possível⁹² 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 “fratura⁹³” ou uma “diacronia mínima” pela qual o *sentido transcendente* 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 “infinidade do infinito”. A desmedida marcada pelo Desejo é o Rosto como revelação do outro. “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável” (p.48-

91 Ver 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.

92 Ver MURAKAMI (pp.273-89)

93 A 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.

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.

CAPÍTULO II
– OS REGISTROS FENOMENOLÓGICOS DA SENSIBILIDADE
PURA E A SUBJETIVAÇÃO HIPERESTÉSICA

CAPÍTULO II – OS REGISTROS FENOMENOLÓGICOS DA SENSIBILIDADE PURA E A SUBJETIVAÇÃO HIPERESTÉSICA

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. 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 (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 irredutíveis 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.

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.

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 responsabilidade, 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 arquitetônica**. 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.

1. FRUIÇÃO: A CARNE QUE SE SENTE GOZANDO

1.1. A vida auto-afetiva no regime da fruição como ipseidade feliz

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* (p.47-8). A sensação teria uma espessura material acessada afetivamente como sabor, no gozo (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 (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...” irredutível 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 (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 (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* (p.131).

1.2.Redução do ser-no-mundo à fruição e hipóstase como auto-afecção proto-impulsiva

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 (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* (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 hiperestesicamente a “encarnam” num corpo individual. Na iteração do sentir – em sua hiperestesia – o sujeito adquire a primeira impressão de si mesmo (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 (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)

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)

1.3.Separação: a corporeidade como nó tensional entre hipóstases e diástases

Em 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 com 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 nomeia “Há” (*il y a*) ao fato nu e cru da existência anônima (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*. 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 (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 (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). 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 (1947, p.85-6/89-90). É a reiteração do começo na “estância do instante”.

O corpo seria, segundo Lévinas, da ordem do *evento* (*id.*, 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 da 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**⁹⁴. 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 (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 (p.100-3).

O corpo articula tais ambiguidades (*idem*, p.102/12-4/145-6): necessidade e alimentação, dependência e independência, defasagem e plenitude, fome e satisfação, sujeição e posse, materialidade e sensibilidade. 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 acríica (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. A individuação na *felicidade* e no gozo é pré-categorial, produzindo um absoluto irrepresentável, cujo enigma irreduzível é sua vida interior (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 (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

94 VANNI, M. “La separación chez E. Lévinas”. In: *Alter*, n.6, 1998.

atividade e passividade na satisfação, fricção e alimentação, exaltação e contração, mergulho “em” e separação “do” elemental. Ambiguidade, 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 (p.146-7).

A vida se tece enquanto corporeidade. 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* (1961, p.147-8). Entretanto a sensibilidade que leva à cabo a posição de si, traz ao fundo a possibilidade de ex-posição aos outros.

2. VULNERABILIDADE: CARNE QUE SOFRE RESPONDENDO

2.1. Rumo à carne vulnerável

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 morte⁹⁵ 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 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 (p.112-18)

Em 1961, numa obra em que predomina o registro da fruição, a vulnerabilidade

95 CHORON, J. *La Mort et La Pensée Occidentale*. Paris: Bibliothèque Scientifique, 1969.

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 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, 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]

2.2. Posição e Ex-posição do Sujeito Encarnado

É na obra *Autrement Qu'Être ou Au-Dela de L'Essence* (1974) que surge explicitamente o **registro da vulnerabilidade**⁹⁶. Lévinas defende que a subjetividade concreta traz uma passividade de fundo inassumível, 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 (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.

[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, 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]

96 Ver BERNET, Rudolf. “Deux... Vulnérabilités de la Peau”. Relação Husserl-Lévinas sobre corporeidade e intersubjetividade, estranheza e empatia. Ele interpõe as duas interpretações (empática e heteropática) da vulnerabilidade corporal.

A subjetividade, nos **modos da corporeidade**, seria a *sensibilidade enquanto vulnerabilidade* (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 encarnada⁹⁷, 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 *individuação ética* do sujeito que responde ao ponto de dar a vida em reposta 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 (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 ex-posição 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 (*id.* 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 (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 são: i. “para o outro”; ii. “a seu pesar”; iii. “a partir de si”. A sensibilidade seria, portanto, vulnerabilidade ao fundo da 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 (p.110-111).

A análise da sensibilidade em Lévinas parte, portanto, da fruição (do saborear e

97 Ver CALIN, Rodolphe e REICHOLD, Anne. A corporeidade teria um papel fenomenológico chave.

do gozar) e se aprofunda até a vulnerabilidade (sofrer por e dar), descobrindo o caráter ético do sensível (*id.* 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 ético. Tal sensibilidade só pôde ser descrita segundo os modos da corporeidade a ela referidos conforme o registro.

2.3.O Sofrimento (Des) Individuante e o acontecimento ético como traumatismo da transcendência

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. 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 á “resistência ética” de sua vida expressa no Rosto. 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. 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 (individuações) e diástases (desindividuações) 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). 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, 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 discricção (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.

3. *A PROXIMIDADE: EXPERIÊNCIA DA CARNE RESPONSIVA ENTRE IPSEIDADE E ALTERIDADE*

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 “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 (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).

**CAPÍTULO III – HORIZONTES GENÉTICOS DA CARNALIDADE NA
INTRIGA ÉTICA: INDIVIDUAÇÃO EM RELAÇÃO COM A
TEMPORALIZAÇÃO E COM A SIGNIFICAÇÃO**

CAPÍTULO III – HORIZONTES GENÉTICOS DA CARNALIDADE NA INTRIGA ÉTICA: INDIVIDUAÇÃO EM RELAÇÃO COM A TEMPORALIZAÇÃO E COM A SIGNIFICAÇÃO

Na fenomenologia levinasiana a sensibilidade pode ser interpretada como o *campo genético da subjetivação* aquém da objetivação. Os modos da subjetivação ligados à carnalidade (constituição sensível) são a *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*⁹⁸ 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

98 MURAKAMI, Y. “Horizons de l’affectivité: L’hyperbole comme méthode phénoménologique de Lévinas”. In: *Studia Phaenomenologica*, 2006, vol.6, pp.17-30, 14p.

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 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*⁹⁹ 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 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

99 Há em Lévinas, pelo menos desde sua obra *Da Evasão* (1935), a noção de que há 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.

(p.217-8). Há uma “paciência da transcendência”, por assim dizer.

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*¹⁰⁰ (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**¹⁰¹ vai se enraizar e estabelecer uma significação é a sensibilidade pró-ética¹⁰² 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 *sensibilidade ética*. Na proximidade de outrem eu “me sinto” responsável in-finitamente. Dito de outra maneira, é por “estar respondendo”

100 BECKERT, Cristina. **Subjetividade e diacronia no pensamento de Lévinas**. Liboa: UNILIS, 1998.

101 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.

102 O “pró” se refere ao fato de a vulnerabilidade ser o registro da afetividade no qual a ética “se inscreve”.

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 irredutíveis 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. INDIVIDUAÇÃO PRÉ-ÉTICA E ÉTICA

1.1. Afetividade como Ipseidade do Eu

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.

1.2.A Resposta Individuante

a) Circuito de Ipseidade como Circuito de Responsividade

Do mesmo modo que Sartre caracteriza como *circuito de ipseidade*¹⁰³ 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).

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*¹⁰⁴. Lévinas várias vezes declara que a afetividade é a ipseidade do eu e o faz

103 SARTRE, J.-P. "O Eu e o Circuito da Ipseidade". In: *O Ser e o Nada*. RJ: Vozes, 1997, p.155-7.

104 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,

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.

b) *Do Ego ao Si: a 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* – 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 irreversível 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 desordem, 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. 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)

c) *A Responsabilidade como “Princípio de Individuação”*

Propondo uma 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 *rostos*. 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 (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” (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” (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.

Além disso, 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 “sombras” nos “jogos de luz”. Pela responsabilidade o eu se destaca ou se arranca da essência – da *quididade* – 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 *Outramente 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 equivocação – 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?

1.3. *Felicidade e Responsabilidade como Individuações Sensíveis*

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 **individuação 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 “imediatez” 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).

Lévinas 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 imediaticidade 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 significativo” 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, descobrem – 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 imediaticidade 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 in-quietude, 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.

2. INDIVIDUAÇÃO 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-afeção 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.

2.1.A Síntese Passiva: Auto-diferenciação e auto-identificação afetivas do “presente vivo”

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: LeP¹⁰⁵, 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?

2.2. *Tempo como Intervalo, Fecundidade e Paciência*

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

105 “Linguagem e Proximidade”. In: **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**.

existente passa a ser dependente da *temporalização* pela qual ele pode se renovar (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 (p.111-4).

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)

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 (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* (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.

2.3. *A Diacronia e o Dizer*

a) *A estrutura interna da relação com o Rosto e a instituição da subjetividade concreta.*

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 (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 (subjetiva) 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 subjetivo 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 (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 assignado. **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 heterônomo* (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 imanentes” 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, irredutível 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** (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 *re-ocorrência in-finita da respons-abilidade* que esse re-encontro suscita. A estrutura da proximidade é a *transpassibilidade ao outro* homem como *advento traspassível* (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 *apeíron* (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* irredutível 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 arquetônico* 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 (p.142-5)

b) *A diacronia como subjetividade segundo o estatuto do não-lugar e o enigma do pré-originário. U-topia e An-arquia.*

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 arquetônica. A diacronia é irredutível 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 arquetônica) em direção a uma dimensão não-fenômica. 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 arquetônico* onde emerge a subjetividade. A passividade é a modalidade da subjetividade que não aparece no ato intencional (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 (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*¹⁰⁶ 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 (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,

106 CIARAMELLI, F. “The Riddle of Pre-original”. In: PEPPERZAAK, A.T. *Ethics as First Philosophy*. N.Y./LON: Routledge, 1995, p.87-94.

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)

c) *Outro-no-mesmo: a forma 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. 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* (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 arquitetônica*. 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* (p.146-7)

Lévinas utiliza “tropos”¹⁰⁷ 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 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.

3. INDIVIDUAÇÃO 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.

107 Maneira, modo, feito. “Torção categorial da linguagem”

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 irreduzível 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.

3.1. *A Afetividade Não-intencional como Ipseidade do Eu e Intencionalidade Afetiva: auto-afecção (fruição) e hetero-afecção (Desejo).*

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**¹⁰⁸: i. Afetividade não-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 (Jung¹⁰⁹ 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

108 Também podemos nomear isso de outra maneira, dizendo que há em Lévinas uma *afetividade não-intencional* e uma *afetividade intencional*.

109 JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente*. RJ: Vozes, 2000.

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 “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 (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 inatural? E o intencional com o afetivo?

No tocante à **intencionalidade afetiva**, ela parece ter dois momentos. Segundo Ricoeur¹¹⁰, o sentimento é “uma afecção mais uma intenção”, onde primeiramente há um

110 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 estabelecerá 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.

“ser-afetado” (afecção) e imediatamente há uma “resposta afetiva” (intenção). O primeiro pressupõe uma afetabilidade – Lévinas ira dizer “susceptibilidade” - 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.

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.

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 transcendentalmente 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” 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 intencionar). 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 (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-apresentação, 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”¹¹¹. 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 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 frutiva” 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 *hiperrestesia* 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 frutiva 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, “sentimos 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).

3.2. A heteronomia e a autonomia do “Quem”: obra, expressão e subjetividade. Signo, Vestígio e Enigma.

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 irreduzibilidade. 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 quididade 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, pp.159-60)

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)

3.3. *O Dizer: o suporte transcendental da significação como expressividade na proximidade*

O **Problema da Linguagem**¹¹² 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.

a) Idealidade e significação.

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

1. 112 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.

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 (LeP, 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” (LeP, 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” (LeP, p.268). Todavia, nessa anúncio 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 (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” (LeP, 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?

b) O Face-a-Face entre Singularidades sem Universalidade: proximidade assimétrica

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* irreduzíveis. 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” (LeP, 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” (LeP, 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” (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?

c) 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” (LeP, 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 caráter 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” (LeP, 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” (LeP, p.277). Nele 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” (LeP, 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 (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 arquitetonicamente “mais originária”. Consequentemente, na ordem fenomenológica, é a proximidade que se “transpõe” em Dizer; trata-se, pois, de uma transposição arquitetônica 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)

d) Da Anarquia 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” (LeP, 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” (LeP, 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” (LeP, 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 *arquê* 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)

E 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).

e) 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” (LeP, 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 (LeP, 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* (LeP, 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. 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 *revelação e in-visibilidade*. 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; ii. o rosto como vestígio do infinito (MURAKAMI, p.174-5)

A individualidade e a individuação dos sujeitos irredutíveis, 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?

3.4. Substituição: a significação da individuação

a) O Um-pelo-Outro: de Obcecado à Refém

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 (LeP, 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 (LeP, 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 (LeP, 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 (LeP, 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 responsável e significação. Na *proximidade 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)

b) *A Recorrência na Transcendência: a encarnação ética da ipseidade responsiva*

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 me 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**¹¹³ 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 reagente) 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. 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 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 Substituição¹¹⁴ 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 irreduzibilidade do tempo à manifestação. Assim, a proximidade em que o Rosto significa é uma *inaturalidade que concerne* ao presente (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*. A responsabilidade significa a expressividade carnal como excesso de proximidade do ser revelando a assimetria da individuação. A inspiração investe a separação produzindo a

113 CIARAMELLI. “The Riddle of Pre-original”.

114 MALONEY, Philip J. *Levinas, substitution, and transcendental subjectivity*. In: *Man and World*, nº 30, pp.49-64, 1997.

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)

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 *heterônimo 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. 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 despossessão/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. 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]

c) *Tensionalmente e Singularmente: profetismo como assinação-eleição e significação*

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. 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, irredutibilidade) 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* “eisme”. O registro sobre o qual o imperativo ético toca a subjetividade é a sensibilidade concebida como “suscetibilidade 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 *assinção* 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 significante* 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 significante*. É o Infinito que supostamente institui esta *estrutura de “encaixe”* (p.178-9). Diante de outrem “eu respondo” ao Infinito.

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 pertencem a registros diferentes, mesmo que ambas reenviem a um passado/futuro absolutos, cada qual ao seu modo. 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 arquitetonicamente distinto da “instituição primária” (lógica transcendental) se substitui a dimensão arquitetônica 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 (p.180-2)

Haveria uma vocação ética de cada indivíduo em que o sujeito do Dizer expressa a significância universal de sua indizível particularidade¹¹⁵. 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 (CIARAMELLI, LEDIU, p.86). A subjetividade dita “pré-originária” - “em paciência mais do que não-livre” - precede

115 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)

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** (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 “arqué”, está a **condição genética da significação ética**¹¹⁶. Trata-se de uma liberação não-ontológica ou trans-ontológica do sentido da singularidade de cada um, a qual Lévinas chama “extração do ser” (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 (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. 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 eclipse; 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

116 “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)

lado da resposta. Afim de que, na responsividade, haja uma *recorrência a si* 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 é a conjunção da *gênese individuante* (singularização subjetiva) e da *estruturação significativa* (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. 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). “Eis-me aqui!” significante, respondente a um apelo transcendente.

CONCLUSÃO

Como considerações finais, queremos ressaltar o percurso que fizemos. Em primeiro lugar analisamos a apropriação crítica que Lévinas faz do método fenomenológico indo rumo ao *paradigma da sensibilidade* (Cap. I). 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.

Em segundo lugar, buscamos descrever os *registros fenomenológicos da sensibilidade* purificada de seus traços objetivantes (Cap. II). 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.

Por último, 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 (Cap. III). Nisto mostramos como 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 individualizaria 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*.

Todavia, nosso trabalho apenas esboçou caminhos e dimensionou problemas para uma tarefa posterior: estabelecer como as condições genéticas da significação ética podem abrir caminho para uma ética fenomenológica, 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. 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? 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? Essas são algumas questões que podemos levantar.

BIBLIOGRAFIA

Primária:

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: Papirus, 1998. [EE]. **De L'Existence a L'Existant**. Paris: Fontaine, 1947, 147p.

_____. **El Tiempo y el Otro**. 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]

Secundária:

Sobre o autor:

AGUILAR LOPES, Jose Maria. **Transcendencia y Alteridade – Estudio sobre E.Lévinas**. Espanha: EUNSA, 1992.

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/Brga: FCT, 2006, p.155-64. – (Acta 2)

BECKERT, C. “A Túnica de Nesso ou a subjetividade impossível”. In: **Lévinas entre Nós**, 2006, p.103-12.

BERGO, Bettina. **Levinas between Ethics and Politics**. Dordrecht/Boston: Kluwer A.P., 1999, 305 – (in: *Phaenomenologica*; 152)

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]

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]

COSTA, Márcio L. **Lévinas_ uma introdução**. R.J: Vozes, 2000, 239p.

DAVIS, Colin. **Levinas: an introduction**. Notre Dame: UND, 1996.

DERRIDA, J. “Violence et métaphisique: essai sur la pensée d’E. Lévinas”. In: **L’Écriture et la différence**. Paris: Du Seuil, 1967.

DRABINSKI, John E. **Sensibility and Singularity: the Problem of Phenomenology in Levinas**. S/l: SUNY Press, 2001.

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.

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.

GREEF, Jean de. “L’affectivité chez Levitas”. In: FLORIVAL, G. *Figures de la Finitude, Études d’Anthropologie Philosophique*. S/l: s/n, 1988.

HAYAT, Pierre. **Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas**. Paris: Éditions Kimé, 2^aed, 1997, 130p. - (“Philosophie-épistémologie”). [IEPL]

LIBERTSON, J. “La récurrence chez Levinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.79, 1981, p.212-51.

MARCOS, M.L. “Tensionalmente. Singularmente”. In: **Lévinas entre Nós**, p.113-21.

MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas Phenomenologue**. Vaucanson, France: Ed. Jérôme Millon, 2002, 323p. [LPh]

PELLIZZOLI. M.L. **Lévinas e a reconstrução da subjetividade**. POA: Edipucrs, 2002.

PEREZ, Félix. **D’une Sensibilité à l’Autre dans la Pensée d’Emmanuel Levinas**. France, Paris: L’Harmattan, 2001.

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.

RICOEUR, P. **Outramente**: leitura de “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” de Emmanuel Lévinas. RJ: Vozes, 1999, 55p.

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.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. (Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira). SP: Estação Liberdade, 2009, 248pg. – (Figuras do Saber; 24)

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)

SUSIN, Luís Carlos. **O Homem Messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. RS/RJ: ESTSLB/Vozes, 1984, 484p.

STRASSER, Stephan. “Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.75, 1977, p.101-25.

TALLON, Andrew. “Non-intencional Affectivity, Affective Intentionality and Ethical in Levinas's Philosophy”. In: **Ethics as First Philosophy**, pp. 107-121.

VANNI, Michel. **L'impatience des Réponses – L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique**. Paris: CNRS Éditions, 2004.

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.

Sobre o problema e o tema na fenomenologia:

ALVES, Pedro. **Subjectividade e tempo na fenomenologia de Husserl**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?**. SP: Ed.Moraes, 3ed, 1992.

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]

_____. **Comprender Husserl**. (Trad.: Fabio Santos). RJ: Vozes, 2002. [CH]

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (Parte I). Petrópolis: VOZES, 1998.

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]

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]

PAISANA, J. **Fenomenologia e Hermenêutica**. Lisboa: Presença, 1992.

PATOCKA, Jan. **Introduction à la phénoménologie de Husserl**. Vaucanson, France: Jérôme Millon, 2002, 179p. –(IN: <<*Krisis*>>).

RICOEUR, Paul. “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]

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement**. Hague/Boston/London: Nijhoff, 1982, 800pgs, p.425-677, p.612-50. – (PHAENOMENOLOGICA; 5/6).

STEIN, E. **Seis Estudios sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VISKER, Rudi. **Truth and Singularity**. D./B./London: KLUWER A.P. - (Phaenomenologica; 155)

WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida** – Introducción a la fenomenología. (Trad.: Wolfgang Wegscheider). Barcelona/BuenosAires/México: Paidós, 1ed, 1997.

WELTON, Donn (Ed., Org.). **The Essential Husserl**: basic writings in transcendental phenomenology. Indianapolis: IUP, 1999. - (Studies in Continental Thought)