

MARCELO FABRI

ÉTICA E DESSACRALIZAÇÃO:

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universi-
dade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Dr.
Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde
à redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

15/09/95

Banca:

Prof.(a) Dr.(a)

Marcos L. Müller

Prof.(a) Dr.(a)

Julio J. J. J.

Prof.(a) Dr.(a)

Hugo Assis

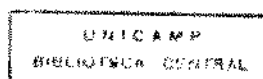
Prof.(a) Dr.(a)

Percevalina Pinheiro

Prof.(a) Dr.(a)

João Carlos Aguiar

Setembro de 1995



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA:	T/UNICAMP
	F114e
V.	Ex.
TOMBO BC/	26.409
PROC.	6671.96
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	13/01/96
Nº CPD	

CM-00082875-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Fabri, Marcelo

F114e **Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Levinas / Marcelo Fabri. -- Campinas, SP: [s.n.], 1995.**

**Orientador: Marcos Lutz Müller.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Ética. 2. Metafísica. 3. Ontologia. 4. Filosofia judaica.
I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

MARCELO FABRI

ÉTICA E DESSACRALIZAÇÃO:
A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

UNICAMP

SETEMBRO DE 1995

Dedico este trabalho ao amigo Rogério Miranda de Almeida.

Agradecimentos:

- Ao Prof. Marcos Lutz Müller, com quem aprendi a admirar e a respeitar a escrita rigorosa e difícil de Levinas, agradeço pela disponibilidade e serviço durante toda caminhada.
- Aos meus filhos, Ana Sophia e Marcelo, pela alegria que me têm proporcionado; com eles aprendi o significado daquilo que Levinas chama sabedoria do amor.
- A minha esposa Carla Valéria, pelo carinho, compreensão e apoio permanentes.
- Aos meus pais, minha gratidão por tudo o que fizeram para que eu chegasse até aqui.
- Ao Rogério, a quem dedico este trabalho; com ele descobri a beleza e o valor da vida intelectual e nela mergulhei; a ele meu muito obrigado.
- Ao César Alencar, a quem devo muitas descobertas da literatura sobre Levinas, agradeço pela permanente proximidade e disponibilidade.
- Ao Hugo Assmann, com fraternura.
- Ao CNPq, pela ajuda financeira necessária, sem a qual a realização deste trabalho seria muito mais difícil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I. EVASÃO E TEMPORALIDADE COMO ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE	24
1) Finitude e Aprisionamento no ser.....	26
2) Evasão e élan vital	31
3) Evasão e Náusea: Sartre e Levinas	37
4) Hipóstase e Il y a: O surgimento da consciência	41
5) A Subjetividade como presente e temporalidade	47
II. POR UMA SUBJETIVIDADE ANTI-IDOLÁTRICA	54
1) Levinas e a Tradição Biraniana: A realidade originária do Eu como ateísmo do ser separado	58
2) Separação e Dessacralização	64
3) A "Vida Econômica" como recusa do enraizamento na terra	72
4) Sensibilidade e Desencantamento	78
III. A SUBJETIVIDADE COMO RESISTÊNCIA À LÓGICA DO SER	83
1) O Para-o-Outro da Consciência em Totalidade e Infinito.....	86

2) Subjetividade e Linguagem: Levinas e Hegel	91
3) Conhecimento Teórico, Linguagem e Dessacralização	100
4) O Averso da Linguagem e a sua desmistificação	106
5) Eros, Fecundidade e Subjetividade	111
IV. O PARADOXO DA DESSACRALIZAÇÃO E O DESENCANTAR DA ESSÊNCIA	116
1) Participação Mística: a Subjetividade como Dependência	117
2) O Paradoxo como condição da transcendência	121
3) A Idolatria do Mesmo e o Paradoxo da Dessacralização	125
4) Dizer, Des-dizer, Desencantar	128
5) O Dizer como Desencantamento da Musicalidade Poética da Essência.....	135
6) Temporalidade e Subjetividade	143
7) Hermenêutica e Dessacralização.....	148
7.1) Hermenêutica da Solicitação	149
7.2) O Sentido Ético do Texto	151
7.3) Hermenêutica, Símbolo e Dessacralização	152
V. A SUBJETIVIDADE ENTRE A IDOLATRIA E A SUBSTITUIÇÃO	155
1) O Enfeitiçamento da Aparência	158
2) Metafísica e Idolatria.....	162
3) A Subjetividade para além da Idolatria: a Sensibilidade.....	167
4) Do Ontológico ao Ético: a Substituição	173
5) Messianismo e Secularização	177
6) O Sentido do Testemunho	181

VI. IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS E DIFICULDADES DA ÉTICA LEVINASIANA.....	185
1) Fechamento no Ser e Unicidade do Uno.....	186
2) Dessacralização e Corporeidade.....	194
3) Entre o Universal e o Particular: A Subjetividade como núcleo da Ética da Dessacralização.....	200
4) Entre o Dizer e o Dito: Escutar o Outro.....	205
 CONCLUSÃO	 208
 BIBLIOGRAFIA	 218

LISTA DAS ABREVIACÕES

As obras de Levinas para as quais utilizamos abreviaturas so as seguintes:

Totalité et Infini - TI

Ethique et Infini - EI

Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence - AE

De Dieu qui vient  l'idée - DQVI

Dieu, la mort et le temps - DMT

Difficile Liberté - DL

De l'évasion - DE

De l'existence  l'existant - EE

Le temps et l'Autre - TA

"Je me suis toujours demandé si la sainteté, c'est-à-dire la séparation ou la pureté, l'essence sans mélange que l'on peut appeler Esprit et qui anime le judaïsme -- ou à laquelle le judaïsme aspire -- peut séjourner dans un monde qui ne serait pas désacralisé. Je me suis demandé -- et c'est là le vrai problème -- si le monde est assez désacralisé pour accueillir une telle pureté" (Emmanuel Levinas).

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tarefa explicitar o tema da subjetividade na filosofia de Emmanuel Levinas, tal qual ele aparece nas relações com o problema da dessacralização. O conceito de subjetividade que atravessa o pensamento de Levinas ao longo de várias décadas de reflexão, e apesar das mudanças de perspectiva e enfoque, liga-se à idéia de que o pensamento e a consciência não se limitam a conter o que eles pensam ou o que é pensado. Em outras palavras, a subjetividade se caracteriza pela capacidade de pensar o que de algum modo ela não pode conter, ou ainda, pelo poder de pensar o que fica sempre exterior ao pensamento. Esta abordagem da subjetividade, em detrimento de possíveis questionamentos de sua autonomia, funda-se na idéia fundamental em toda a filosofia de Levinas, a saber, a idéia de Infinito. "A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentará a subjetividade acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a idéia de infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece como adequação ao objeto, não define portanto a consciência ao seu nível fundamental. Todo saber enquanto intencionalidade supõe já a idéia do infinito, a inadequação por excelência."¹ Segundo Levinas, é a ética que deve permitir essa busca da Transcendência. O infinito é o que não pode ser reduzido à esfera da objetividade. Não pode ser objeto de conhecimento. Nunca se esgota no registro teórico da consciência. Neste sentido, "o transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode

¹*Totalidade e Infinito*, trad.: José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 14. A partir de agora, TI.

haver uma idéia ; está infinitamente afastado de sua idéia -- quer dizer, exterior -- porque é infinito."²

Esta diferença radical entre objetividade e transcendência marcará decisivamente as reflexões de Levinas em *Totalidade e Infinito* (1961), que consideramos uma de suas obras mais importantes. A ética é pensada aí como a modalidade da própria transcendência. Ora, tal modalidade poderá ser pensada também como a secularização do sagrado. De que se trata?

Não se pode entender a filosofia de Levinas independentemente de sua crítica constante ao primado da ontologia que, segundo ele, caracteriza o pensamento ocidental. Para Levinas, o Logos do ser como teoria realiza sempre um processo de redução, onde o ser conhecido sofre um desvanecimento de sua alteridade em relação ao cognoscente. O caminhar da filosofia só pode dirigir-se para a verdade. Deve, neste caso, voltar-se para o outro, num movimento que parte do familiar e íntimo para o estrangeiro (exterioridade). Ao fazer isso, a filosofia recebe a sua norma de algo exterior (heteronomia), mas se recusa a alienar-se nesta adesão ao fim do processo. É assim que se preserva a identidade do sujeito que conhece, que permanece o *Mesmo* apesar de todas as experiências com o estrangeiro e com o desconhecido. Trata-se de um processo de redução à ipseidade do Mesmo de tudo aquilo que se opõe a ele. Como explica Levinas: "À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo promove a liberdade, que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro"³. A ética definiu-se pelo questionamento desta espontaneidade, pois Outrem não é redutível ao Eu e a seus pensamentos. "A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como ética que cumpre a

² Ibid., p. 36.

³ TI, p. 30.

essência crítica do saber. E tal como a crítica precede ao dogmatismo, a metafísica precede a ontologia"⁴

Para Levinas a razão, desde Sócrates, realiza um trabalho de neutralização, englobando o Outro: ela o torna conceito. As coisas se rendem a uma conceptualização que confirma o primado do Mesmo e, portanto, de uma egologia. Este filósofo lança mão do conceito de totalidade para explicitar essa situação. A totalidade é, para ele, a face da guerra. Este conceito percorre a história do pensamento ocidental. O individual e as particularidades ganham significação somente no interior de uma dimensão mais vasta, pois o que conta é o sentido último. Assim, "a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem o saberem. Eles vão buscar nessa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecem nas formas, já plásticas, da epopéia"⁵.

Na perspectiva de Levinas, a ontologia só pode relacionar-se com o ser neutralizando-o. Na medida em que neutraliza o ser, ela pode compreendê-lo e abarcá-lo. A ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda, a dominação imperialista, a tirania e o poder do Estado. O primado do ser sobre o ente (Heidegger), que não escapa a este primado da violência, será um dos alvos decisivos nas críticas de Levinas à ontologia. Para ele um dos traços mais nocivos do pensamento heideggeriano é justamente a tentativa de um resgate da filosofia pré-socrática e, mais especificamente, a proposta de uma volta ao "paganismo". Assim: "Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda

⁴ Id., *Ibid.*

⁵ T.I., p. 10.

história ocidental, concebe a relação com outrem como se cumprindo no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que as suas análises não partem da coisa-objeto, mas trazem a marca das paisagens a que as coisas se referem. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas"⁶.

A ética, em Levinas, é a proposta de uma inversão dos termos presentes na ontologia, que se exprime no apego ao solo como necessidade de uma estabilidade enquanto *fim* de todo o movimento. A contestação do primado do Mesmo em detrimento do Outro é o pôr-em-questão de minha liberdade pela presença de Outrem. Uma filosofia do "Sagrado" não pode atingir o humano verdadeiro. No universo "pagão", os seres são reduzidos a funções e papéis. São figuras. Não existem como *rostos*. O poder do rosto está no fato de que ele apresenta uma noção de verdade como expressão, e não como desvelamento de um neutro impessoal. Pelo rosto tem-se a possibilidade de uma significação que foge a todo contexto, pois sendo já discurso, o rosto é produção de sentido que nos é ensinado pela sua real e verdadeira presença. O "paganismo" é, para Levinas, uma permanência no Mesmo, um universo destituído de *visage*, uma possibilidade humana e filosófica que ele jamais aceitou. A nostalgia da terra e do solo, religada a um universo sacral, é sinal de violência e de guerra.⁷

O objetivo deste trabalho é descrever a concepção de subjetividade em Levinas. Esta subjetividade se articula com a exigência de secularização que, em certo sentido, caracteriza a ética desse filósofo. Pretendemos não só mostrar que a subjetividade é

⁶ T.I., pp. 33-34.

⁷ Para uma maior explicitação do significado do paganismo em Heidegger, ver: LOPARIC, Zeljiko - *Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Capítulos VI e VII; Campinas, Papyrus, 1990.

resistência à neutralidade do Ser e do Sagrado, mas também quais as consequências filosóficas que decorrem de uma tal resistência.

Levinas vê na idéia de ser, isto é, na ontologia, o fechamento da terra como condição intrínseca a este universo. No reino do ser já ressoa um repouso fundamental, uma estabilidade (*sub-stância*) no fundo de todo o movimento. Na base deste repouso encontra-se a terra: "No verbo ser -- que os gramáticos, irrefletidamente, chamam de "auxiliar" -- ressoa o reino de um repouso fundamental; este repouso supõe a terra. É o anúncio de uma atividade que não anuncia nenhuma mudança, nem de qualidade nem de lugar -- mas unicamente ser: não-inquietude, repouso, identidade como ato de seu repouso"⁸. Para Levinas, esta idéia de repouso se encontra nas origens do pensamento ocidental. Aristóteles, ao comentar os seus predecessores, afirma que o espanto é a origem do filosofar⁹. Os primeiros filósofos filosofaram para escaparem à ignorância; perseguiam a ciência com vistas ao conhecer em si mesmo e não para fins utilitários. Nenhuma necessidade prática da vida pode ser a motivação do filosofar. Ora, o espanto começa com o admirar-se do homem diante do cosmos em seu repouso astronômico. Deste maravilhamento nasce, segundo Levinas, a idolatria, pois no espanto os olhos humanos estão destituídos de qualquer cobiça, de qualquer interesse prático ou material. O céu é o inabarcável, é o insondável por excelência. Levinas se pergunta se esta idolatria não é a premissa de todo o racionalismo: "Esta religião antes de todo sermão não é mais antiga que toda história e como que o segredo da inteligibilidade do Mesmo? Segredo ainda ignorado em sua identidade, síntese do juízo ao qual este reino do idêntico já seria necessário? O saber do Ocidente não é desde então a secularização da idolatria?"¹⁰. A

⁸ *Dieu, La Mort et le Temps, établissement, du texte, notes et postface* de Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993, p. 147. A partir de agora, DMT.

⁹ "Perceber uma dificuldade, e espantar-se, é reconhecer sua própria ignorância; é por isso que amar os mitos é, de algum modo, mostrar-se filósofo, pois o mito é composto do maravilhoso" (Metafísica, I, 982 b 20).

¹⁰ DMT, p. 189.

idolatria é o que rompe a possibilidade da transcendência, tal como Levinas a entende. É a partir da secularização da idolatria, vale dizer, do repouso da terra sob a abóbada celeste, que o reino do Mesmo se prefigura. A identificação do idêntico, essencial para se chegar ao conhecimento, é confirmada pelo saber proveniente do angustiar-se do espanto e do esforço para se romper a ignorância. A razão que nasce é a mesma que compreende e reúne o diverso, é a mesma que abarca o próprio racional. Desse modo: "Nascimento do pensamento ao preço de um estreitamento que reúne em um ponto o volume do corpo humano, o qual não projetará mais sombra. Tudo se passa como se os olhos não estivessem mais na cavidade de suas órbitas mas se tornassem unidade do conceito, alocado no próprio espaço que este conceito compreende"¹¹.

Tentaremos mostrar de que maneira o discurso de Levinas pretende anunciar uma transcendência, um tipo de significação que não surge de uma secularização da idolatria, isto é, de um discurso ontológico, mas sim da secularização do Sagrado. Esta secularização (dessacralização) traduz a produção do sentido como *santidade*, como responsabilidade pelo outro, irredutível ao conceito e à representação. Trata-se, assim, de um modo de pensar que se distancia do modelo de uma contemplação que se transforma em intuição e conhecimento. O modelo do ser enquanto ser é o modelo do repouso e da fixidez astronômica, em todas as formas de identificação. Segundo Levinas, "a transcendência da idolatria transparece no saber ao qual ela traz a serenidade da teoria. Esta transcendência idolátrica num mundo em repouso é um estado de fato que não repousa, ele mesmo, na certeza do empírico. No gesto de ser, este passado é a positividade em que toda a racionalidade ganha sentido e fundamento."¹² A vida prática dos homens, o olhar em direção ao dado, será iluminada pela luz do céu contemplado. Se da secularização da idolatria nasce o reino do ser, esta mesma ordem repercutirá no senso prático dos homens, em sua astúcia industriosa. A representação está na base de toda

¹¹ Id., Ibid.

¹² Ibid., pp. 189-190.

relação do homem com o mundo. O mundo representado é econômico, pois diante da ameaça da fome, já requer a morada, a construção, o habitar. É por isso que na tradição ocidental, todo pensamento significativo é tético. Pensar é pôr. No pensar, pensa-se o repouso do que se põe. "Este repouso fundamental-- fundamental porquanto suporte de todo movimento e de todo cessar do movimento --, exprime-se pelo verbo ser"¹³. Os olhos que contemplam antecipam os gestos das mãos, assim como a fixidez astronômica confirma o repouso tranquilo da terra.

Ora, o discurso sobre este repouso e sobre o caráter sagrado da natureza será decisivo nas análises empreendidas por Heidegger, em sua chamada segunda fase. Um tal pensamento é, segundo Levinas, um perigo permanente para a filosofia: "Uma humanidade enraizada que possui Deus interiormente com os sumos que de sua terra sobem até ele, é uma humanidade floresta, uma humanidade pré-humana. É preciso não se iludir com a paz dos bosques"¹⁴. A secularização da idolatria não permite que se produza uma verdadeira transcendência, um reconhecimento do Outro como aquele que revela o infinito. Por que a ética não se satisfaz com esta secularização? Não será porque ela já supõe a possibilidade de ressacralização e de encantamento? Afirma Levinas: "A ontologia reduz os deuses visíveis, mas ela nos colocaria na posição de D. Quixote e de seu aprisionamento labiríntico, caso não houvesse essa outra transcendência"¹⁵.

Quem são os deuses visíveis para Levinas? Eles são a marca de uma existência impessoal, de uma existência que revela o modo mítico do existir. Por isso: "Esta maneira

¹³ Ibid., p. 149.

¹⁴ *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, Biblio. Essais, p. 195. A partir de agora, DL.

¹⁵ DMT, p. 195.

de existir sem se revelar, fora do ser¹⁶ e do mundo, deve chamar-se mítica. O prolongamento noturno do elemento é o reino dos deuses míticos¹⁷.

Como romper a neutralidade e o anonimato presentes na esfera do ser? Como superar a possibilidade permanente de uma perda do caráter pessoal e individual do existente no interior de uma totalidade? Haveria uma profundidade maior do que aquela que não faz senão confirmar a liberdade e a supremacia do Mesmo? A resposta de Levinas traduz uma exigência de dessacralização que se impõe a partir da *fome do outro homem*. Se todo ato de pensamento é uma posição¹⁸, isto é, posição dóxica que já envolve um fator lógico, a fome é a marca de um verdadeiro para-doxo. Na medida em que está para além de toda modalidade problemática implicando uma doxa assertórica ou apodítica, a fome, debatendo-se na profundidade de seu interesse, permite pensar a significação como *para-doxo*. A transcendência é a questão do Outro e de sua fome. Secularização pela fome que reconduz à ética como visão do divino.

Dai poder-se afirmar que o sentido ético se produz pela *linguagem*. A linguagem é o campo do sentido ético¹⁹. Um dos pontos capitais de nosso trabalho é justamente a decrição da linguagem como um poder de dessacralizar e, ao mesmo tempo, como eixo de uma ética que não pode prescindir de uma recorrência lógica à dessacralização. Pois, na medida em que se funda na relação com Outrem, a linguagem é não só anterior à

¹⁶ Este "para fora do ser" não é o "para além do ser" (*autrement qu'être*), ou seja, não é sinônimo de transcendência; ele indica apenas o horror de uma experiência com o anonimato e com a impessoalidade do ser.

¹⁷ T.I., p. 126.

¹⁸ Segundo Husserl, toda a consciência é tética, independentemente de qualquer qualidade que ela contenha. Todo o ato posicionante é um ato dóxico, na medida em que é ato objetivante. Ver *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 395-401.

¹⁹ Esta tese encontra-se exposta minuciosamente no importante trabalho de Etienne FÉRON: *De l'Idée de transcendance à la question du langage: L'itinéraire philosophique de Levinas*, Paris, Jérôme Millon, 1992.

compreensão do ser, como também constituinte da própria razão. A relação com o outro ultrapassa a *compreensão*, pois para Levinas o ente não se compreende através do horizonte do ser, isto é, como um colocar-se para além do particular num conhecimento universal. Outrem não nos *afeta* como conceito, como universal, mas como ente, como singular -- *visage*.

A partir destas considerações, podemos levantar algumas hipóteses que serão desenvolvidas no decorrer deste trabalho:

1) Na medida em que a ontologia é o resultado de uma "secularização da idolatria" (valorização da terra e do solo, busca do ser e do repouso, redução do Outro ao Mesmo), o discurso de Levinas pressupõe uma compreensão ousada e inovadora da relação *Mito/Logos* e, por conseguinte, do desdobramento de toda ontologia ocidental. O Logos não implica o esquecimento do reino do Mito, pois é justamente da contemplação do sagrado que o reino do Mesmo surgiu. Toda força deste reino provém desse acontecimento. Partimos da hipótese de que a ontologia não pode funcionar sem um componente mítico, isto é, que ela supõe uma certa ligação com a idolatria que lhe possibilitou a origem. Essa ligação encontra-se subentendida em toda a obra de Levinas, formando o suporte teórico de seu discurso sobre a subjetividade.

2) A Dessacralização é uma espécie de tensão permanente da linguagem, tensão que ocorre na própria vida da subjetividade. Mas por que a dessacralização é necessária? Porque a essência da linguagem em Levinas é um movimento de saída do Logos do ser e da esfera do Sagrado (Mito). Sem uma recusa ética e permanente do Sagrado, o encontro com o Outro poderia justificar-se por uma mística e por uma forma de espiritualidade apoiada em valores mítico-religiosos, que não fazem senão voltar ao aprisionamento no ser. A tensão da linguagem (Dizer) é uma resistência permanente a essa circularidade.

3) Do mesmo modo, sem uma valorização do Outro enquanto Outro, enquanto alteridade que questiona os direitos do Mesmo, o processo de encantamento do Ser e do Logos não teria fim. O Ser é ele próprio uma esfera de "encantamento", de violência e de negação de Outrem. A ética levinasiana encontra um valor fundamental na análise filosófica do sentido, da esfera que abre toda inteligibilidade. É uma *fenomenologia*. O filósofo não critica a ontologia apenas para salvaguardar os direitos do outro. Ao contrário, é o Outro como presença e ordenamento que lhe permite extrair um critério filosófico para criticar a autosuficiência e o perigo de encantamento da própria ontologia. Mais do que uma defesa piedosa da bondade e da idéia de Deus que se revela no rosto, a filosofia de Levinas pretende ser uma crítica permanente do *Logos* do Ser.

4) O núcleo da ética da dessacralização é, portanto, a denúncia do esquecimento do Rosto, expressão por excelência, sentido que escapa a todo contexto e que funda a própria ética. Se o conceito é uma redução do Outro ao Mesmo, já a arte é uma permanente possibilidade de se conferir um *rostro* às coisas. Mas na medida em que este rosto se distingue do *visage*, que a presença do outro manifesta, a arte é ritmo que desfaz a socialidade, a palavra e a responsabilidade. Não há negação pura e simples da expressão poética e artística por parte de Levinas, mas sim uma crítica da apreensão das coisas e do Outro a partir do fascínio e da magia que esta expressão sempre termina suscitando. Esse "encantamento" será, de resto, uma constante na própria ontologia.

5) Nesse sentido, a interpretação que Levinas faz do pensamento ocidental reconhece a presença da idolatria, não só na chamada onto-teo-logia, mas também no próprio pensamento da diferença ontológica (Heidegger). A suposta superação do *Mito* pelo *Logos* não é senão a secularização da idolatria, pois é esta secularização que deu origem ao pensamento racional. Mas a presença da poesia e do Sagrado na obra de Heidegger comprova a permanência do mito e da idolatria no interior do discurso filosófico do

Ocidente. Esta permanência permite uma interpretação do *autrement qu'être* levinasiano como resistência ética interminável à anfibologia do Ser e do ente, como dessacralização do fechamento na esfera da Essência. Ela nos leva também à hipótese de um vínculo fundamental entre a Essência e o registro mito-poético.

6) Portanto, a dessacralização é a condição necessária para aquilo que Levinas chama *Autrement Qu'être*. A questão da subjetividade pressupõe uma crítica à noção de *participação mística* (Levy-Brühl) que, na visão levinasiana, será retomada e valorizada pelo pensamento contemporâneo. Trata-se de um abalo da noção de substância que termina por compreender o pensamento como algo dependente de uma certa *mentalidade*, isto é, de forças impessoais que presidem à existência coletiva. Ora, em Levy-Brühl o sentir é a maneira de *sofrer* um poder, independentemente da representação. Mas, curiosamente, esse abalo da representação pela sensibilidade é também a condição do *autrement qu'être* descrito por Levinas. Neste caso, a dessacralização pode ser vista, em certo sentido, como condição de possibilidade de um para-além-da-Essência, pois a sensibilidade levinasiana não implica em participação mística ou dependência de um poder anônimo. Em *Totalité et Infini* Levinas ainda faz uso de uma terminologia ontológica. Já em *Autrement qu'être* há uma tentativa de superação dos termos presentes na ontologia. A escrita "ética" não poderia legitimar-se sem um poder dessacralizante.

Na tentativa de demonstrar essas teses, será imprescindível fazer o percurso do pensamento de Levinas desde as suas primeiras obras filosóficas até o seu período de maturidade. Quem é o sujeito desta ética? Como é que se desenvolve a noção de subjetividade, desde os textos mais antigos (*De L'évasion, De l'existence à l'existant, Le temps et l'Autre*), até as obras mais recentes e filosoficamente mais acabadas (*Totalité et Infini e Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence*)? De que maneira a linguagem é o desdobramento do sentido ético? Eis algumas das questões que iremos responder ao longo de nossa exposição.

Tentaremos avançar na idéia de que a ética como dessacralização não é a defesa de uma subjetividade inteiramente racional em sua soberania, mas sim a vida encarnada do sujeito como vulnerabilidade, como desfazer permanente do encantamento do Ser e da Essência. A subjetividade como Dizer é o psiquismo como um-para-o-outro, como Questão que leva a Deus, não como nostalgia ou negação do finito, mas como responsabilidade pelo Outro capaz de abrir a ordem do Infinito. A in-quietude é, assim, uma impossibilidade de repouso, uma temporalidade que desfaz a todo instante a eternidade da Essência que vibra na sonoridade do verbo ser.

Por que encantamento? Vemos aí uma indissociabilidade, uma tensão permanente entre *mito* e *logos* que ressoam no interior do Ser e que perfazem a sincronia do Dito. É como se a linguagem falasse antes dos homens, como se o tempo fosse uma ressonância do ser, uma constante necessidade de recuperação e rememoração no presente que sempre terminam impedindo a ruptura e a abertura do *au-delà*. Na temporalidade da Essência e na aventura do Mesmo em suas peripécias filosóficas, vemos a sedução eterna da razão pelo mítico e pelo fascínio do sagrado, pois elas manifestam a impossibilidade de "pensar" o outro senão integrando-o em seu próprio registro. O fechamento em si mesmo é característica tanto do universo mítico quanto da esfera da ontologia. Essa paixão pelo fechamento, que de algum modo a arte revela, permite pensarmos, com Levinas, a ética como dessacralização e recusa de um mundo em que o Outro caiu no esquecimento e que, portanto, sofre com o encantamento da ausência de "visage" e não com a fuga dos deuses e o esquecimento do Ser.

A subjetividade que iremos descrever é, portanto, um desligamento, uma unicidade que desfaz, ininterruptamente, o ressoar poético do verbo ser, a prisão na totalidade, a liberdade imperialista e violenta da ontologia, mas também a saída para o delírio e para irracionalidade do numinoso que, num mundo "secularizado", isto é, marcado pelo impacto da ciência e da tecnologia, pode tornar-se ainda mais terrível e assustadora. Situações de crime e de exclusão do outro que Levinas presenciou e viveu na condição de judeu e às quais nós, cidadãos do Terceiro Mundo, assistimos perplexos em nossa in-

quietude e em nosso desejo de responder. Portanto, a filosofia levinasiana ajuda-nos a permanecer na vigília do pensamento -- e da responsabilidade.

Dividimos este trabalho em seis capítulos. No Primeiro Capítulo, descrevemos a subjetividade como evasão e temporalidade, explicitamos a questão da subjetividade a partir da corporeidade e do colamento do existente em si mesmo; dissertamos ainda sobre a subjetividade como consciência que se destaca do anonimato essencial do ser. Pretendemos mostrar como o existente não pode superar a sua solidão senão por uma relação com o Outro (tempo). Em seguida (Cap. II), retomamos a mesma problemática a partir do estudo da subjetividade como esforço e separação. Veremos de que modo estes atributos nos conduzem à exigência de uma subjetividade anti-idolátrica. O Terceiro Capítulo estuda o tema da subjetividade a partir do outro da consciência. Preocupa-se fundamentalmente com a questão da linguagem em suas relações com o tema da subjetividade e da dessacralização. Estas análises se limitam, porém, ao contexto da obra *Totalidade e Infinito*. Deixamos para o Capítulo IV o estudo de *Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence*. Na medida em que é linguagem, ou seja, Dizer (Cap. IV), a subjetividade é o eu responsável que permite falar da ética como instância primeira do sentido, ou como significação do "um-para-o-outro", isto é, como unicidade que jamais encontra repouso em si mesma. Trata-se pois de um questionamento do primado da ontologia (*Autrement Qu'être*), que é possível a partir da permanente *proximidade* do Outro. O Capítulo V volta ao tema da dessacralização, e considera a retomada do problema da idolatria. O ponto central será a questão da subjetividade como *substituição*, vale dizer, em seu estatuto *messiânico*. Tencionamos demonstrar que o conceito de substituição coloca-nos no cerne da exigência de uma ética da dessacralização.

Reservamos para um capítulo final a abordagem das dificuldades e implicações filosóficas da ética levinasiana. Ao interpretarmos o discurso em favor da dessacralização como um certo isolamento frente ao universo filosófico atual e aos desafios éticos do presente, veremos de que modo a questão da subjetividade como substituição é a única

forma de individuação realmente válida segundo Levinas. Veremos também de que modo esse deslocamento da questão para a unicidade do eu traz conseqüências pouco favoráveis para uma ética do diálogo e da aprendizagem *com* o Outro. De certo modo, isto condena o pensamento em questão a uma infundável luta contra a ontologia e o "paganismo" filosófico.

A contribuição de Levinas é e continua sendo crítica. Enquanto "fenomenologia", seu pensamento é um exercício hermenêutico que visa a colocar a questão do *sentido*, de sua perda e de seu possível resgate. Assim, este filósofo parece convidar-nos a um pensar na proximidade, a uma forma de fazer filosofia não apenas como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor. Nosso propósito é, assim, facilitar o acesso a esse modo instigante e rigoroso de pensar. Nós o faremos através de um mergulho nos textos e na *escrita* do próprio Levinas. Não esqueceremos todavia de evocar outros pensadores, contemporâneos seus ou não, que marcaram a sua filosofia e que podem ajudar na sua compreensão.

CAPÍTULO I

EVASÃO E TEMPORALIDADE COMO ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE

O Estudo intitulado *De L'évasion (Sobre a Evasão)* apareceu pela primeira vez em 1935. Trata-se de um modesto ensaio (palavras do próprio autor) onde a consciência é descrita como *sem-saida*, como evasão impossível. A categoria de ser é tratada como categoria da suficiência. Esta suficiência do ser exprimi-se na noção de identidade, enquanto referência a si mesmo, enquanto ser que se afirma. Se o ser é, como poderia afirmar-se o que é outro em relação a ele? Ora, este problema, que vem desafiando os filósofos ao longo do tempo, encontrou uma abordagem importante em Platão. No *Sofista*, o filósofo ateniense assim se exprimiu sobre o ser: "O Ser é o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o quê, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez(...) Pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder".¹ Este poder torna o outro um ser relativo, pois este só é em sua relação com o ser ou na sua participação nele. Levinas afirma que a suficiência do ser jamais foi superada pela filosofia do ocidente. Na medida em que pretendia combater o ontologismo, a filosofia ocidental apenas "lutava por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou pelo aperfeiçoamento de nosso ser próprio. Seu ideal de paz e de equilíbrio pressupunha a suficiência do ser. A insuficiência da condição humana não foi jamais compreendida senão como uma limitação do ser, sem que a significação do "ser finito" fosse alguma

¹ Platão, *Sofista*, 247 e.

vez considerada. A transcendência desses, a comunhão com o ser infinito permanecia sua única preocupação"²

Pode-se perceber aqui toda uma inspiração recebida da reflexão heideggeriana sobre a finitude e a questão do ser. O que está em jogo, tanto para Levinas quanto para Heidegger, é, com efeito, a relação entre o homem e o ser. Mas o clima presente em *De L'évasion* é o de uma perda intelectual de sentido, pois, segundo Levinas, a existência ligada ao ser encontrava-se às vésperas dos grandes massacres que marcaram a história da Europa. A obra *De L'existence à L'existant (Da Existência ao Existente)*, por exemplo, foi escrita em grande parte na prisão, que ocorreu em 1940. Levinas passou toda guerra na Alemanha num campo de prisioneiros para oficiais. Ao mesmo tempo, na Lituânia, toda a sua família perecia nas mãos dos nazistas.

Neste capítulo, a questão de fundo será a seguinte: Como é que Levinas pretende superar o primado da ontologia a partir de um confronto com o pensamento da suficiência do ser? Numa atitude crítica em relação à ontologia fundamental de Heidegger, Levinas parece iniciar sua reflexão por uma consideração do sentido da corporeidade. Perguntamos ainda: em que medida a corporeidade dessacraliza, isto é, caracteriza a subjetividade como recusa do mentalismo³ e da idolatria que dele pode derivar?

² *De L'évasion*, ed. annotée par Jacques Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 69. A partir de agora, DE.

³ Segundo Hugo ASSMANN, as próprias Ciências Humanas e Sociais não escapam à atração pelos dualismos: "A História o confirma fartamente. Fiquemos por perto: nos séculos recentes, especialmente no moderno cientificismo e na economia capitalista, a atenção ao corpo-objeto, sua "liberação" e "exaltação", e - como não? - seu mercadeio e consumo, coexistem sem maiores problemas com os jogos metafísicos do fetichismo da mercadoria". In: *Paradigmas Educacionais e Corporeidade*, Piracicaba, Editora UNIMEP, 1993, p. 72.

1- Finitude e Aprisionamento no Ser

Em *De L'évasion*, nota-se a consideração da "identidade" do eu como situação dramática. O sentido de uma auto-referência não é nem tautológico nem lógico. Como afirma Levinas, "Na identidade do eu (*moi*), a identidade do ser revela sua natureza de encadeamento, pois ela aparece sob forma de sofrimento que é convite à evasão. A evasão é assim a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer, de *romper o encadeamento mais radical, mais irremissível, o fato de que o eu é si mesmo*"⁴

Ora, encontra-se aí uma orientação diferente daquela que se exprime numa hermenêutica da facticidade. Levinas descreve uma situação em que a existência não encontra em si uma propensão capaz de levá-la para fora de uma situação imposta. O cerne da filosofia não é *Projeto (Entwurf)*⁵ do Ser-aí (*Dasein*). A possibilidade de se projetar acaba sendo comprometida pelo sentimento da Náusea e pelo desejo de evasão. Para explicitar esta problemática, faremos uma breve descrição das teses de Heidegger.

Em Heidegger, o existente humano é *Dasein* (ser-aí); isto significa que não se define em relação a si mesmo. Não podemos nos considerar como sujeitos isolados, como um substantivo. O homem é *verbo* (ek-siste). Antes de qualquer sentido dado, vivemos em relação com as coisas, com os outros e com o próprio mundo. Trata-se de uma *presença fundamental*. O homem ek-siste, manifesta-se no ser. O homem é o ente que pergunta pelo ser, que o compreende (*verstehen*). Essa compreensão vai de par com a

⁴ DE, p. 73. Só indicaremos os grifos quando forem nossos.

⁵ Em Heidegger, o "estar-lançado" (*Geworfenheit*) é um existencial constitutivo do *Dasein*. O Verbo "werfen" pode ter o sentido de lançar, jogar, pro-jetar. Pode-se dizer que, na medida em que o *Dasein* é um ser lançado no mundo, sem que tenha optado por isso, é também um "ser de projeto" no horizonte da temporalidade.

compreensão do próprio tempo. Como diz Heidegger: "O ser do *Dasein*⁶ tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal próprio do *Dasein*, mesmo abstraindo da questão se e como o *Dasein* é um ente 'no tempo' "⁷.

Segundo Levinas, a compreensão (*Verstehen*) é o pivô de toda filosofia heideggeriana⁸. O conhecimento ôntico como acesso ao objeto deve estar referido ao conhecimento ontológico (conhecimento do ser da coisa). Compreensão é algo distinto da representação, pois não se refere a um objeto e sim ao projeto de um horizonte em que a coisa aparecerá. A condição de todo e qualquer conhecimento é uma ontologia, entendida como compreensão do ser.

O homem está exposto à aventura do ser. Relaciona-se com um *poder ser* que não o exime de preocupar-se com sua existência (Cuidado). O homem é a própria questão do ser; está no mundo e compreende este mundo. Compreendemos o ser na medida em que existimos. O ser está ligado ao dinamismo da própria existência. Esta é, então, ontologia.

Colocar a questão do ser já é buscar algo que possuímos, embora, para Heidegger, o sentido platônico desta afirmação deva ser descartado. Ser é *ter-de-ser*, num movimento de conquista ou perda deste *poder de ser*. Existir é a nossa essência. Este existir comporta estados psicológicos, necessários para nossa relação com o poder-ser. Mediante esses estados compreendemos a existência. Assumimos a existência pelo Cuidado, caracterizado pela 1) derelicção (*Geworfenheit*), pelo fato de estarmos aí como *ser-no-mundo*; 2) pelo poder de existir que é conquista de uma possibilidade (*Projeto*) e

⁶ Preferimos manter a palavra alemã para evitar o termo pre-sença, presente na tradução brasileira. A essa tradução preferimos também as expressões clássicas de ser-aí e estar-aí.

⁷ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1988, Introdução, pp. 47-48.

⁸ Ver as análises da obra *En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, pp. 54-89.

3) pela *queda* (modo de ser do Dasein que foge da sua existência autêntica para cair na vida cotidiana).

A transcendência em direção ao mundo funda-se na finitude que, segundo Heidegger, dará conta da noção de sujeito. A morte é a condição do Dasein. Estar na existência é uma aventura marcada por sua própria impossibilidade, é *ser-para-a-morte*. O estar-aí carrega em sua própria estrutura a possibilidade contrária ao ser, compreendida na Angústia. Esta nos dá a compreensão do si mesmo em sua liberdade (para a morte). É a morte que torna possível a autenticidade do Ser-aí e, por conseguinte, a sua liberdade. O tempo será precisamente o *élan* pelo qual o homem se inscreve no ser, assumindo-o. Esta tensão interior, caracterizada pelo Cuidado, é a própria temporalização, abertura para o futuro e para a possibilidade da morte. O tempo é finito; não se identifica com o tempo infinito registrado pelos relógios, pois, ao nos inscrevermos no ser, já estamos inscritos no nada. Para Heidegger, a finitude é a condição da transcendência. Neste sentido, a culpa está na estrutura profunda da nossa existência. O *Dasein* (Ser-aí) se interpela a si mesmo como estando em débito, característica de um sentimento existencial originário da culpa. Com efeito, este "estar em débito" encontra-se ligado ao significado do "ser responsável por", quer dizer, ao "ser ocasião" de alguma coisa, mas, por isso mesmo, o ser culpado nos exime do estar em débito para com outrem⁹.

Heidegger caracteriza este ser culpado como um modo de ser do Dasein, mas insiste em que não se trata de uma culpa moral que é, aliás, pouco esclarecida em termos ontológicos. Diz Heidegger: " O esclarecimento do fenômeno do débito, que não está necessariamente remetido ao 'ter dívidas' e à violação do direito, só pode lograr sucesso

⁹ *Ser e Tempo II*, parágrafo 58.

caso se coloque em questão o princípio do ser e estar em débito da presença, ou seja, caso se conceba a idéia de estar em 'débito' a partir do modo de ser do *Dasein*"¹⁰.

Neste sentido, Heidegger dissocia a noção de culpa de qualquer referência a uma falta ou violação, bem como ao dever e à lei. Com efeito, na medida em que o *Dasein* existe e este existir é o seu próprio fundamento, só pode compreender-se a partir de suas próprias possibilidades: é um ente lançado. "Enquanto lançado, o projeto não se determina apenas pelo nada de ser-fundamento. *Enquanto projeto*, ele é em si mesmo essencialmente um *nada* (...) O nada mencionado pertence à presença enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras"¹¹.

Segundo Heidegger, estamos impregnados pelo nada. Enquanto lançados (projeto) somos o ser-fundamento deste nada: estamos originariamente em débito. Mas este nada não é privação. Nosso ser já é um nada antes mesmo de tudo o que podemos projetar e alcançar, pois é determinado pelo cuidado, vale dizer, é culpado. É só na medida em que há uma existência finita que a consciência se torna possível.

O *Dasein* está colado às suas possibilidades, na medida em que o seu *aqui em baixo* se impõe a ele inextricavelmente. Sua característica é o abandono, sendo esta *Geworfenheit* a fonte ou o fundamento da afetividade. O ser-aí, sempre além de si mesmo, lança-se para frente, projetando-se em direção às suas próprias possibilidades.

Em Levinas, a evasão indica uma aspiração de sair. É uma categoria de saída. Mas, por que evasão e não projeto?

Com efeito, para Levinas ser é sinônimo de aprisionamento, de um encadeamento a si. A pureza do fato de ser anuncia-se como evasão, que não é nem fuga para a morte, nem tampouco uma saída no tempo. A evasão permite, antes, renovar o problema

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

tradicional do ser enquanto ser. "O fato de ser é desde então perfeito. Ele já está inscrito no absoluto. Que ele tenha tido um nascimento e que ele tenha uma morte, isto não afeta de modo algum o caráter absoluto de uma afirmação que só se refere a ela mesma"¹².

A diferença em relação a Heidegger é clara. Levinas não enfatiza a finitude, o cuidado ou mesmo a fraqueza de nossa condição humana. Preocupa-se, em primeiro lugar, com a *plenitude do ser*, com o *Il y a* (voltaremos a isso). Dentro do próprio ser, pulsa um mal estar fundamental que revela a impossibilidade de evasão, um peso morto no fundo do nosso ser. O fundo de nós mesmos sufoca sob nós mesmos: eis a Náusea. "Nous avons mal au coeur"¹³. Esta situação é descrita como uma presença revoltante de nós a nós mesmos. Situação insuportável, no dizer de Levinas.

O mal não é *privação*, ausência de ser. O mal é o excesso da presença do ser ¹⁴. No princípio não está o medo da morte ou a angústia do nada. O medo do ser não é menos trágico que a marcha em direção ao fim. A náusea está no núcleo de um conflito permanente que caracteriza a consciência. A náusea não é obstáculo, um óbice exterior: ela adere a nós, cola-se nas entranhas do "ser enjoado", do ser preso (*rivé*) a si mesmo. O esforço desesperado de sair da náusea traduz a sua angústia. "Na náusea, que é uma impossibilidade de ser o que se é, fica-se ao mesmo tempo preso a si mesmo, fechado em um círculo estreito que sufoca"¹⁵. Enquanto experiência do ser puro, a náusea é marca de uma situação-limite. Ela permite a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe. A náusea revela o ser em sua nudez, em sua plenitude. Não se comete uma

¹² DE, p. 76.

¹³ Ibid., p. 89.

¹⁴ A esse respeito, veja-se de Catherine CHALIER, "Ontologie et Mal"; In: *Levinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, La Nuit Surveillée, sous la direction de Jean GREISCH et Jacques ROLLAND, La Nuit Surveillée/Cerf, 1993, pp. 63-78.

¹⁵ DE, p. 90.

falta apenas por desrespeito às conveniências, mas pelo fato de se *ter um corpo*, isto é, de se estar aí.

A afirmação do ser é marca de uma impossibilidade. No próprio ato de pôr-se, encontramos a náusea, característica de uma impossibilidade de saída. Na aventura de um ser que busca a repleção e a satisfação, a plenitude do ser sufoca, levando-nos ao desespero da evasão enquanto desejo de se libertar de um colamento inextricável.

2- Evasão e Élan Vital

Trataremos agora de mostrar por que nenhuma mística pode definir a subjetividade em Levinas. A Náusea é *experiência corporal sem misticismo*. Não se resolve pois em nenhum simbolismo. A experiência da náusea não se define por uma relação significativa com o todo (pátria, ideologias, sociedade, universo, etc.), mas por uma solidão em estado "puro", pela nudez de ser si mesmo. Temos aí de uma *solidão material*, isto é, sem mística ou experiência com um poder sagrado. Trata-se de uma situação que não revela nenhuma espiritualidade, mas unicamente vergonha de si mesmo, opressão da consciência e o conseqüente desejo de evasão. Vergonha, pois revela a totalidade de nossa existência, a patência e a identidade mais íntima do ser: a presença a nós mesmos. Nem mesmo o prazer é capaz de nos libertar desta situação. Segundo Levinas, o prazer é apenas uma evasão enganosa e fracassada. Esvaziando o ser de si mesmo, dispersando-o, o prazer torna-o leve, permite o abandono, conduz à embriaguez, atinge o climax. Então, o ser volta a si mesmo, decepcionado e envergonhado, não por um sentimento moral, mas pelo fato de reencontrar-se como existente.

Na medida em que descreve a subjetividade ao longo de sua obra, Levinas questiona a metafísica da unidade, que sempre pressupõe o vazio.¹⁶ Neste caso, o real sempre se

¹⁶ Já em *De L'évasion*, Levinas parece propor, com efeito, um balanço de toda a metafísica, de Platão a Hegel. Para Hegel, o mundo sensível é objeto de *desejo* para a

confunde com o pleno. Para Levinas, ao contrário, "a necessidade (*besoin*) só se torna imperiosa quando se torna sofrimento. E o modo específico do sofrimento que caracteriza a necessidade é o mal-estar (*malaise*)"¹⁷.

O dinamismo da subjetividade em Levinas não traduz portanto uma procura de *preenchimento* a partir da falta e do vazio. A impossibilidade de saída do ser indica, ao mesmo tempo, uma subjetividade como *recusa*, como *esforço* para deixar uma situação que se tornou insuportável. Uma tal experiência não nos denuncia como seres finitos. Assim: "O ser que não tenha satisfeito suas necessidades morre. Mas esta constatação indiscutível é de origem extrínseca. Nela mesma, a necessidade não anuncia o fim. Ela se agarra obstinadamente ao atual que então aparece no limiar de um futuro possível. Uma necessidade dilacerante é o desespero de uma morte que não vem"¹⁸. Neste momento de

consciência. Sem este mundo, a consciência não poderia afirmar-se (portanto, este mundo é). Por outro lado, a consciência deve negar o mundo do fenômeno, assimilando-o à sua própria substância. Pelo *Desejo*, a consciência de si se procura no fundo dela mesma, isto é, procura-se no *outro*. A consciência de si, como desejo em geral, tem um duplo objeto: o objeto imediato (objeto da certeza sensível e da percepção) e ela mesma (objeto enquanto essência verdadeira, oposto ao primeiro). O movimento da consciência procura suprasumir esta oposição, igualando-se consigo mesma (Ver *La Phénoménologie de L'Esprit*, Trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Tome I, pp. 147-172). Quanto a Platão, o problema do prazer é estudado no *Filebo*, possivelmente um de seus últimos diálogos. Nele, Platão procura demonstrar que não existe prazer específico do corpo, embora sempre dependa dele para surgir. No caso da sede, por exemplo, o que se deseja não é o que se experimenta, mas a própria repleção. Uma vez que o corpo está vazio, somente a alma é que poderá ter contato com a repleção, através da memória. O desejo só se torna real quando a memória se dirige para o objeto ausente. Não há desejo do corpo, porque "o esforço de todo ser vivo tende sempre para o estado contrário ao estado presente no corpo" (*Filebo*, 35c). O que existe é apenas a memória das afecções contrárias. A própria verdade será, de resto, um desejo da alma.

¹⁷ DE, p. 78.

¹⁸ Ibid., p. 79.

seu pensamento, Levinas se mantém igualmente distante da filosofia do *élan vital* de Bergson.

Para Bergson, a teoria do conhecimento não pode separar-se de uma teoria da vida. Existir significa mudar a todo momento. Cada um dos imprevistos de nossa vida psicológica é um ponto de uma instância móvel, a qual compreende tudo aquilo que sentimos, pensamos e queremos em determinado instante de nosso existir. Afirma Bergson: "Se nossa existência fosse composta de estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um 'eu' impassível, não haveria para nós duração. Pois um eu que não muda não dura; um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo, enquanto não é substituído por um estado seguinte, também não dura"¹⁹.

Em Bergson o tempo é o estofa da vida psicológica do existente. A duração, mais do que um instante que se sobrepõe a outro, é o progresso contínuo do passado que, já corroendo o futuro, estende-se avançando. O passado se conserva sempre; nunca se esgota ou se dilui. O passado manifesta-se no presente de forma vital: é ele que nos leva a desejar, a querer e até mesmo a agir. Na medida em que vivemos, diz Bergson, estamos de algum modo criando-nos a nós mesmos. Existir, sendo consciente deste existir, consiste em mudar. Pela mudança criamos-nos indefinidamente, isto é, amadurecemos. "O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreenderemos que a duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo. Os sistemas delimitados pela ciência só duram porque estão ligados indissolúvelmente ao resto do universo"²⁰.

O *élan vital* surge como causa profunda de todas as variações transmitidas regularmente, sendo capaz de criar espécies novas. O organismo é algo que dura, isto é, seu passado prolonga-se inteiramente no presente, de forma criadora, ativa e atual. A

¹⁹ *L'Evolution Créatrice*, Paris, PUF, 1957, p.3.

²⁰ *Ibid.*, p. 11.

duração, mais do que tempo vivido, é movimento qualitativo em que a vida (consciência radical) inventa, cria o real. O élan vital é uma explosão, é consciência que se abre.

Pode o élan vital romper com a subordinação ao ser? O peso do ser que a náusea revela é convite à evasão. Certo. De algum modo, a renovação contínua do élan pode quebrar o aprisionamento no presente. Segundo Levinas, Bergson teve o mérito de romper com o ser em sentido clássico, mas não conseguiu libertar-se do prestígio deste mesmo ser, pois é nele que a atividade sempre termina desembocando. O devir acaba sendo, não o contrário do ser, mas um ser devotado a um curso. Já o desejo de evasão nunca se confunde com uma aventura pelo desconhecido. Mas o que é significativo em Bergson é sua análise do tempo sem uma conexão necessária com a finitude (Heidegger). A morte e a finitude não se inscrevem na duração, mas na degradação da energia. Comentando Bergson em um de seus cursos de 1976, Levinas afirma : " A morte é a característica da matéria, da inteligência e da ação; ela inscreve-se naquilo que, para Heidegger, é *Vorhandenheit*. Contrariamente, a vida é duração, élan vital e liberdade criativa (...) O nada é uma idéia falsa; a morte não é idêntica ao nada. O humano é então um modo de não-ser-a-morte". ²¹

Já em Levinas, a estrutura da subjetividade não se exprime nem pela finitude nem pela filosofia do élan vital, mas sim pela evasão. Segundo Jacques Rolland,²² esta estrutura irá determinar a noção de subjetividade também no período de maturidade de Levinas, tal qual ela aparece, revestida de uma nova linguagem, em *Autrement Qu'être ou au-delà de l'Essence* (1974). O sujeito será pensado em termos de evasão, isto é, como expulso de si: o Outro-no-Mesmo. Nó de uma inquietude, o sujeito não pode abrigar-se em si mesmo para pôr-se numa identidade estável. Toda uma filosofia da alteridade deve ser aqui considerada. Teremos oportunidade de voltar a ela mais adiante. Porém, antecipando-nos com Jacques Rolland, podemos dizer que a subjetividade, na obra maior

²¹ DMT, pp. 66-67.

²² Introdução a *De L'évasion*, p. 50.

que é *Autrement Qu'être*, é estruturada como evasão que se liberta através da *substituição* ao Outro, isto é, por uma responsabilidade inalienável por Outrem, até o ponto de se tomar o lugar dele. Uma tal condição (incondição, segundo Levinas) descreve-se como passividade. A unicidade do eu enquanto identidade se estrutura como *para-o-outro*.

O para-o-outro não é mística ou postura romântica. Ele revela o eu como único e como identidade sempre expulsa da tranqüilidade. O eu é sem repouso, sem estabilidade e sem apego a qualquer solo ou pátria. A evasão dessacraliza qualquer envolvimento com figuras míticas que se sobrepõem ao eu. Antes de qualquer prestígio dos símbolos do sagrado, uma solidão material quebra todo o encantamento possível, pois sua realidade não é o fabuloso, mas sim a revolta e a recusa que terminam por *desligar* o eu de qualquer poder que o envolva e domine. Na descrição da subjetividade, Levinas fala de uma existência que se refere apenas a si mesma. Mas por que relacionar a questão do sagrado com os domínios da filosofia?

A suficiência do ser que Levinas descreve confirma a vigência de uma experiência com o Sagrado, mesmo a nível filosófico, dentro da tradição metafísica ocidental. Se nos voltarmos para o núcleo ético-mítico dos povos indo-europeus, veremos que a visão de homem aí presente é sempre dualista. O corpo é de algum modo prisão e cárcere da alma. Ele é apenas uma aparência, *Maya* ou véu que sempre encobre a verdadeira realidade. Com Plotino, este dualismo atinge o seu ápice. Afirma Levinas: "Para Plotino (*Enéada*, V, 1,6.) o pensamento como conhecer ou como inteligência, na dualidade do *ver* e do *visto*, emanaria da transcendência do *Uno*, de sua unidade ou repouso que não abala o 'movimento' de nenhuma relação entre múltiplos, nem mesmo aquela consciência-de-si que seria já saber e dualidade. "²³

²³ " Philosophie et Transcendance"; In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, Vol. I., p. 39.

Para a tradição filosófica ocidental, o psiquismo é fundamentalmente saber, isto é, teoria e exercício do Logos. Segundo Lima Vaz o neo-platonismo irá "dar forma definitiva a uma concepção *dual* da estrutura ontológica do homem que se tornará uma das referências fundamentais do pensamento filosófico do Ocidente: dualismo *subjetivo*, alma sensível-alma inteligível, ao qual corresponde o dualismo *objetivo*, sensível-inteligível ou Tempo-eternidade"²⁴.

Em Plotino, tanto a realidade sensível como a inteligível referem-se ao Bem e ao Uno. O Belo produz emoção e arrebatamento. A beleza liga o sensível ao inteligível, pois tanto no mundo empírico quanto no supra-sensível ela diz respeito à medida, ao equilíbrio e à harmonia. A alma pode então reconhecer-se na forma perfeita, uma vez que a beleza não se separa da harmonia e da unidade do ser. Belos corpos participam do mundo dos deuses. Se a alma testemunha a beleza no mundo sensível como sendo a harmonia, é pelo amor que ela pode atingir o supra-sensível. Purificando-se, a alma aproxima-se do Belo, da forma divina: conquista o Bem, que é fonte da beleza. Ulisses é o grande mito da epopéia da alma (do Mesmo, segundo Levinas). Trata-se da metáfora da volta a si mesmo, do encontrar o divino dentro de si. O que contempla, tornando-se semelhante ao contemplado, será belo e divino. A alma aspira sempre a uma volta à sua verdadeira pátria, que por sua vez transcende o sensível. O arrebatamento que a beleza provoca é encontro e saída para o mundo sobre-humano. A beleza é assim signo da presença dos deuses. Encontramos essa beleza através do temor e do tremor.²⁵

Ora, em Levinas a evasão não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará sob a forma do temor e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. A brutalidade do existir não pode, inicialmente, pôr a

²⁴ H. C. LIMA VAZ: *Antropologia Filosófica*, I, São Paulo, Loyola, 1991, p. 49.

²⁵ Ver *Enéadas*, I, 6, 20-35.

questão do infinito, uma vez que é plenitude. A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Sagrado.

3- Evasão e Náusea: Sartre e Levinas

Para uma compreensão mais aprofundada da evasão e da fuga do ser em Levinas, mostraremos em que ele se aproxima e se diferencia do pensamento de Sartre. As análises de *L' être et le Néant (O Ser e o Nada)* permitem colocar em evidência as teses de Levinas, pois entre ele e Sartre os temas se assemelham de maneira evidente.

Sartre estuda a relação com o outro na terceira parte de *O Ser e o Nada*. Interessamos, neste momento, suas análises do olhar. Curiosamente, a expressão usada é apreensão do outro. Uma tal apreensão pressupõe o outro, não como objeto (situação, aliás, sempre possível segundo Sartre), mas como "presença em pessoa". Afirma Sartre: "Para que outrem seja objeto provável e não um sonho de objeto, é necessário que sua objetividade (*objectité*) não remeta a uma solidão original e fora de meu alcance, mas a uma ligação fundamental em que outrem manifesta-se diferentemente do conhecimento que dele tenho"²⁶. A aparição do outro não remete a nenhum *em-si*, a nenhum *noúmeno*. Na experiência cotidiana é sempre possível a seguinte situação: "Estou num jardim público. Não muito longe de mim encontra-se um gramado e, ao longo deste gramado, cadeiras. Vejo este homem; eu o apreendo como objeto e como homem ao mesmo tempo. O que isto significa? Que estou querendo dizer quando afirmo deste objeto *que ele é um homem*?"²⁷

Para Sartre o ser-sujeito de outrem só pode ser apreendido por mim quando eu mesmo me tornar um ser-objeto para ele. O "ser-visto-por-outrem" é aquilo a que minha

²⁶ J.P. SARTRE, *L' être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 229.

²⁷ Id., *Ibid.*

apreensão do outro se refere, é a própria verdade do "ver-outrem". Em outras palavras, Outrem é aquele que, no próprio cotidiano, pode me observar (*regarder*) a todo momento. "O olhar de outrem mascara seus olhos; parece ir *na frente deles*"²⁸. O olhar de outrem remete-me a mim mesmo, torna-me *vulnerável*, confirma minha permanência em um lugar, numa palavra, não me permite fugir. É o *ser-visto* que me impede a evasão. O olhar do outro surge como intermediário: é ele que permite o remetimento do eu a si mesmo. Antes de uma tal condição, não posso apreender-me como ser-em-situação, nem conhecer-me ou pôr a mim mesmo.

Diferentemente de Levinas, a vergonha é o reconhecimento de que eu *sou* este objeto visto e mesmo julgado por outrem. Como diz Sartre: "Sou, para além de todo conhecimento que eu possa ter, este eu que um outro conhece"²⁹. O peso do outro é, aqui, mais fundamental que o peso do ser, do estar encadeado a si mesmo. Sou o que sou na medida em que o outro me vê, me *regarde*. Isto indica uma espécie de queda original: o outro surge como a morte velada de todas as minhas possibilidades. Situação bem próxima da escravidão. "Sou escravo na medida em que, no meu ser, sou dependente no interior de uma liberdade que não é a minha e que é a própria condição de meu ser. Sou escravo, na medida em que sou objeto dos valores que vêm qualificar-me sem que eu possa agir sobre esta qualificação, nem mesmo conhecê-la"³⁰.

Em Sartre, a estrutura que permite descrever o meu ser-para-o-outro é, precisamente, o ser em *perigo*. "Estou num jardim público". Quando sou observado por alguém, quebra-se a tranquilidade e o paradisíaco desta situação. Com esta experiência, o mundo todo se transforma. Como em Hegel, a consciência-de-si produz-se a partir da existência de uma outra consciência ou liberdade. Em Sartre, porém, a presença de "outrem-olhar" não é conhecimento ou projeção de meu ser. Esta presença não pode ser

²⁸ Ibid., p. 304.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 314.

derivada de mim, no sentido em que encontro o outro. Contrariamente a Hegel, Sartre diz que meu ser-para-o-outro é essencialmente diferente do ser-para-si. O conceito de alteridade não pode ser extraído de mim. Outrem é sempre o estrangeiro. Mas meu ser-objeto indica uma situação comparável ao mal-estar.

Aquí, as descrições de Sartre estão bem próximas, tematicamente, das análises de Levinas. Sem enquadrar-se em nenhum esquema, em nenhuma categoria, outrem coloca-me diante de uma liberdade estrangeira. Esta liberdade arranca o eu de si, destrona-o, atinge sua ipseidade. O problema não é o outro enquanto sujeito ou presença, mas sim enquanto *facticidade*, enquanto ser-aí. "O que é duvidoso, diz Sartre, não é outrem ele mesmo, mas o seu *estar-aí (être-là)*: isto é, este acontecimento histórico e concreto que podemos exprimir com estas palavras: 'há alguém neste quarto' ".³¹

Para Sartre a náusea é uma experiência existencial concreta. Nela o real se dilui, perdendo sua razão de ser³². A náusea traduz uma experiência com um absoluto do qual não se pode escapar. Mas o que permite, de fato, o surgimento da consciência para o ser (para seu próprio ser), é o ser-para-outrem. Somos na medida em que negamos o outro. Esta negação constitui o meu ser, a partir de uma inspiração hegeliana. A ipseidade só se afirma negando uma outra ipseidade. O modo de ser do "Para-si" é o "ser-o-que-não-é-outrem".

Diferentemente de Levinas, a vergonha pura é o reconhecimento de que me encontro numa situação de objeto dependente do outro, isto é, de sua mediação para ser eu mesmo. O corpo é a significação de nossa objetividade, cuja marca é o ser sem defesa, o

³¹ Ibid., p. 324.

³² "La Nausée n'est pas en moi: je la ressens là-bas sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu'un avec le café, c'est moi qui suis en elle" (A Náusea não está em mim: sinto que ela está ali, na parede, nos suspensórios, onde quer que eu me encontre. Ela se funde com o café, sou eu que me encontro nela). *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1985, p. 36.

ser vulnerável. O ter vergonha de mim já supõe o eu-objeto para Outrem. "J'ai honte de *moi* devant *autrui*"³³.

Tanto para Sartre como para Hegel o encontro das consciências é fundamentalmente conflito, combate, mesmo nos momentos mais doces e ternos. A carícia, por exemplo, é uma tentativa de tornar o outro inofensivo, transformando-o em objeto.

Em Levinas a vergonha depende da incapacidade do ser para romper com a prisão em si mesmo. "A vergonha funda-se sobre a solidariedade de nosso ser, que nos obriga a reivindicar a responsabilidade por nós mesmos"³⁴. A nudez é *minha*. Isso se refere a tudo aquilo que não se pode mostrar, não por causa da presença de um olhar estranho, mas pelo fato de não haver saída. A vergonha é *pessoal* e não social. É por isso que a nudez manifesta a intimidade profunda de nosso ser, nossa presença a nós mesmos, revelando a totalidade de nossa existência. O eu que se envergonha não tem nada a fazer. A evasão não é covardia ou experiência insuportável do medo e do perigo, mas *imposição*. A náusea não leva à dissolução, ao *nonsense*, mas à própria afirmação do ser. Nesta afirmação não há *manque*, mas *plenitude*. Nenhuma busca de realização poderia nos fazer superar ou esquecer a náusea, uma vez que não há propriamente ser limitado. Como explica Levinas: "A experiência que nos revela a presença do ser enquanto tal, a pura existência do ser, é uma experiência de sua impotência, a fonte de toda necessidade. Esta impotência não aparece pois enquanto limite do ser nem enquanto expressão de um ser finito. A imperfeição do ser não aparece como idêntica à sua limitação. O ser é 'imperfeito' enquanto ser e não enquanto finito. Se entendemos por finitude do ser o fato de que ele pesa para ele mesmo e que ele aspira à evasão, a noção de ser finito é uma tautologia. O ser é então essencialmente finito."³⁵

³³ "Tenho vergonha de *mim* diante do *outro*". - *L'être et le Néant*, p. 337.

³⁴ DE, p. 85.

³⁵ DE, p. 93.

O paradoxo desta situação está em que, ao começar, o ser não pode dissociar dele mesmo o que aceita: o peso do próprio peso. Situação revoltante. É preciso abandonar o ser, buscar uma outra via.

4- Hipóstase e "Il y a" : O surgimento da consciência

Em *De L' évasion* a experiência do ser não dá acesso a nenhuma plenitude ou satisfação. Tal como a ameaça terrível da noite, a experiência do ser sufoca, abandonando-nos ao anonimato de uma total ausência de formas. O ser anônimo é o *Il y a* (Há). Sua experiência é descrita sobretudo em *De L'existence à l'existant* (*Da Existência ao Existente*) e em *Le Temps et l'Autre* (*O Tempo e o Outro*). Nessas obras, Levinas perfaz uma análise da impessoalidade avassaladora do ser. Experiência presente sobretudo na infância. No silêncio escuro da noite, a criança ouve um rumor que se perde na escuridão. O *Il y a* é um "termo essencialmente distinto do 'es gibt' heideggeriano. Nunca foi a demarcação da expressão alemã e de suas conotações de abundância e de generosidade. O *il y a* descrito por nós na prisão e apresentado nesta obra que apareceu no dia seguinte ao da Libertação, remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guarda da infância e que reaparecem na insônia quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno"³⁶.

De modo semelhante à experiência com o Sagrado, a metáfora do *Il y a* expressa o despojamento da subjetividade do sujeito. Neste despojamento, o sujeito se expõe à sufocação de um anonimato essencial. Com isso, Levinas pretende indicar o trágico do ser. O *Il y a* é expresso também como caos e como abismo. Segundo Catherine Chalié, pode-se pensar aqui na solidão e no caos da terra descritos no início do Gênesis (Gn 1,2): "Confrontar-se com o *il y a*, mesmo que seja pela imaginação, é assim saber-se

³⁶ *De L'Existence à L'existant*, Prefácio à 2ª edição, Paris, Vrin, 1986. A Libertação se refere ao término da Segunda Guerra Mundial.

comprometido, por pura necessidade, com a interrogação fundamental e fundadora de uma criação que se inaugura nas trevas e no silêncio antes de abrir-se à palavra e à luz"³⁷. O momento inicial da criação do mundo seria marcado por esse anonimato, por essa desolação em meio à violência do mal, do mutismo e da obscuridade ³⁸. Duas palavras em hebraico traduzem essa situação: *tohu* (espanto, estupefação) e *bohu* (vazio, solidão). Segundo Catherine Chalié, a ausência de luz pode ser lida, em termos bíblicos, como a iniquidade dos homens. Assim, "sem esse momento de trevas, nada nem ninguém poderia emergir ao ser; tanto a certeza como a luz são dadas somente como esperança, para permitir que cada ser advenha à plenitude de seu destino."³⁹

Portanto, a relação dramática do existente com sua existência pode ser descrita como resistência ao anonimato do ser por parte do "sujeito". Em Levinas o ser recusa-se a toda especificação. Mais ainda: o ser não especifica nada. O ser em geral é marca de uma impessoalidade e de uma neutralidade: ele é sem resposta. Enquanto estrangeiro, o ser agride-nos desde o primeiro momento. Seu envolvimento é sufocante. Esta dramaticidade caracteriza o "nascimento da consciência". Em Levinas o reino da imanência é sempre ambíguo: é passagem do verbo ao substantivo (hipóstase). Através desta passagem, a consciência supera o *Il y a*. O nascimento da consciência ocorre a partir de estados anteriores a ela. A fadiga, a preguiça, por exemplo, são "conteúdos de consciência" caracterizados por uma recusa, por um recuo diante da existência. Nenhum ato do existente pode ser chamado livre. "Nous sommes dans un voyage où il faut toujours s'occuper des ses bagages"⁴⁰. O existir comporta uma dualidade na qual o existente contrai sua existência. Possuímos um *soi* do qual devemos nos ocupar sempre. No momento em que age, o existente assume o presente e a existência. Esta é, pois,

³⁷ "Ontologie et Mal"; In: op. cit., p.66.

³⁸ Ibid., p. 67.

³⁹ Ibid., p. 68.

⁴⁰ "Estamos numa viagem em que devemos constantemente nos ocupar de nossas bagagens". - *De L'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986, p. 36. A partir de agora, EE.

servidão, condenação ao presente. A fadiga, que é uma espécie de desacordo com o presente, permite entender por que nossa existência é essencialmente ato, mesmo quando é inatividade.⁴¹

Para Levinas, nossa ligação com o mundo se dá primeiramente pela fruição. O estar no mundo se caracteriza pela nossa relação com as coisas através da *intenção*, sempre atrelada ao desejo e não, como em Heidegger, ao *Cuidado*. Quando desejo, não me preocupo em ser (cuidado), pois já sou de algum modo absorvido pelo desejado: sou sincero. Afirma Levinas: "Certo, não vivemos para comer, mas não é exato dizer que comemos para viver. Comemos porque temos fome. O desejo é sem pensamentos dissimulados. É uma boa vontade. Todo resto é biologia. O desejável é termo. O desejável é fim"⁴²

Pela intenção manifesta-se o caráter sincero da consciência. Por ela temos o objeto à nossa disposição. O mundo como que se oferece a nós: possuímos o desejável antes do próprio desejo. "O que caracteriza o ser-no-mundo é a sinceridade da intenção; a suficiência do mundo e o contentamento"⁴³. Em Levinas o *alimento (nourriture)* não é dado como utensílio (Heidegger). O alimento corresponde perfeitamente ao desejo e à sua satisfação. O ato de viver é uma sinceridade. O eu que frui não visa a nenhum domínio: deixa-se penetrar. Curiosamente, a possibilidade de entrarmos no ser mediante esta ligação com os objetos caracteriza-se por uma evasão do anonimato e da neutralidade.

⁴¹ É importante destacar o fundo fenomenológico desta descrição do "nascimento da consciência". A *análise intencional* presente em *De L'existence à L'existant* pretende, todavia, ir além da intencionalidade como *ato objetivante* (Husserl) ou como *noese* que visa um *noema*. Levinas coloca em evidência certas *intenções* que não se apóiam na representação. O "eu" aproxima-se do "real" como corpo experimentando o mundo como "nourriture" (alimento), sem recorrer a uma representação ou ato objetivante.

⁴² Ibid., p. 56.

⁴³ Ibid.

A resistência ao ser anônimo se dá pela *luz*, condição de todo fenômeno e sentido. Assim: "Nossa existência no mundo com seus desejos e sua agitação cotidiana não é uma queda no inautêntico, uma evasão de nosso destino profundo. Ela é apenas a ampliação desta resistência ao ser anônimo e fatal pela qual a existência se torna consciência, quer dizer, relação de um existente com a existência através da luz que, ao mesmo tempo, preenche e mantém o intervalo."⁴⁴

A estrutura do eu que lhe permite abarcar o exterior pela luz é semelhante ao *cogito*, ao *espírito que sabe*. Estrutura predominante na filosofia ocidental: o sujeito caracteriza-se por uma liberdade em relação ao objeto. É uma espécie de *reco*. A luz, por sua vez, é acontecimento de uma suspensão: *epoché*. Por ela o sujeito separa-se do ser. Em outras palavras, entrar no ser ligando-se aos objetos é uma evasão do anonimato.

É pela *hipóstase* que o sujeito se afirma como consciência, como possibilidade de dormir, esquecendo o *Il y a*. O sono será importante para o restabelecimento da relação com o lugar enquanto base (refúgio). "É a partir do repouso, a partir da posição, a partir dessa relação única com o lugar, que surge a consciência."⁴⁵ A consciência só é possível mediante uma posição e uma imobilidade, isto é, na medida em que possui uma base e um lugar: o aqui. Este não se confunde com o *Da* heideggeriano, que já implica o mundo. A relação com o lugar precede a compreensão e o tempo. Levinas fala da consciência como algo que parte de si mesmo: o existente. A relação com a base é preliminar e imprescindível para que o corpo seja o acontecimento da consciência.

Em Levinas, o eu é uma possibilidade de se desligar da vigília impessoal do *Há*. O *Il y a* é anônimo, não se liga a nenhum objeto. Pela *insônia*, fazemos uma vigília sem finalidade. "Vigília, sem refúgio de inconsciência, sem possibilidade de se retirar para o sono como em um domínio privado. Este existir não é um *em-si*, que já é paz; ele é

⁴⁴ Ibid., p. 80.

⁴⁵ EE, p. 120.

precisamente a ausência de todo *Si*, um *sem-si* ⁴⁶. O sujeito só pode caracterizar-se por um *começo*, por um domínio. Mesmo na Tragédia, onde tudo parece estar perdido, pode-se encontrar um sentido nem que seja pelo suicídio. Citando Shakespeare, Levinas afirma que Julieta guarda o *poder* de morrer. Por outro lado, Hamlet depara-se com a impossibilidade de dominar o absurdo, mesmo através do suicídio. Tudo se passa como se o não-ser fosse, no fundo, impossível. Em Levinas. "o ser é o mal, não porque é finito, mas porque é sem limites"⁴⁷. No absurdo essencial do ser encontra-se uma *impossibilidade de morrer e de parar o jogo*.

Levinas chama hipóstase a situação em que o existente se põe em relação ao seu existir. Pela hipóstase tem-se o aparecimento de *algo que é*, de um domínio sobre o existir. Através deste domínio o existente experimenta a solidão. A hipóstase é o próprio *presente*, uma forma de liberdade. Trata-se de um começo. Na medida em que o existente domina o existir, "ele exerce sobre sua existência o poder viril do sujeito. Ele tem algo sob seu poder"⁴⁸.

Levinas compara o murmúrio do *Il y a* com o horror. Neste caso a subjetividade que se desligou do anonimato pelo domínio corre sempre o risco de se despojar deste seu *poder*. Para explicitar esta situação Levinas retoma a idéia de *participação mística*, explorada por Lucien Lévy-Brühl. Como se sabe, o autor de *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* expõe seu pensamento sobre as sociedades "inferiores" a partir de noções como mentalidade pré-lógica, representações coletivas, participação mística, entre outras. Como diz Lévy-Brühl : "Nas representações coletivas da mentalidade primitiva, os objetos, os seres, os fenômenos podem ser, a uma só vez e de um modo incompreensível para nós, eles mesmos e outra coisa que eles mesmos. De modo não menos incompreensível, eles emitem e recebem forças, virtudes, qualidades,

⁴⁶ *Le Temps et L'Autre*, Paris, PUF, 1985, p. 27. A partir de agora, TA.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

ações místicas, experimentadas como estando fora deles, sem deixar no entanto de estar onde elas estão.⁴⁹

Para Levinas uma tal mentalidade não exige nenhuma distinção entre o uno e o múltiplo, entre o Mesmo e o Outro, pois não há propriamente identidade nem substancialidade para cada um. Assim: "A existência *privada* de cada termo, dominada pelo sujeito que é, perde seu caráter privado, retornando a um fundo indistinto; a existência do um submerge a outra e, por isso mesmo, não é mais a existência do um. Reconhecemos nela o *il y a*"⁵⁰.

A experiência com o murmúrio impessoal do *Há* supõe um encantamento sempre possível do eu, do mundo e de Deus, pois todos eles se encontram inseridos na ambigüidade fundamental do reino da imanência. Este reino é envolvido por um permanente encantamento. Franz Rosenzweig, de quem Levinas recebe uma marcante influência, afirma em seu livro, *A Estrela da Redenção*, que o mundo mítico, na medida em que torna possível a riqueza da vida em seu vigor, é, em seu fechamento, uma espécie de indiferença a tudo o que se encontra em seu exterior. Assim, "esta independência em relação aos decretos superiores, esta liberdade em relação às tarefas inferiores são os traços que havíamos reconhecido como inerentes ao mundo mítico"⁵¹. É por isso que o mundo do mito funda o mundo do Belo⁵². Segundo Rosenzweig, a Antigüidade não conseguiu superar o monismo de Deus. Nela, "o mundo e o homem devem tornar-se a natureza de Deus, deixar-se divinizar, mas Deus não se rebaixa até eles; ele não se oferece, não ama, não deve amar. Com efeito, ele guarda para si sua *physis*. Permanece pois o que é: o metafísico"⁵³.

⁴⁹ *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris, PUF, 1951, p. 77.

⁵⁰ EE, p. 99.

⁵¹ *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, pp. 50-51.

⁵² Id. Ibid.

⁵³ Ibid. p. 53.

O universo mítico, tanto para Rosenzweig como para Levinas, não é outro senão o da totalidade, pois nele estão ligados o mundo, o homem e os deuses como mônadas cegas, privadas de transcendência e da verdadeira linguagem.⁵⁴ Este mundo sem linguagem (mudo) está, de resto, condenado ao encantamento e ao caos. Segundo Rosenzweig, este reino caracteriza-se por um incessante ressurgimento do ser no fundo do nada da ilusão. Seres diabólicos, feiticeiras zombeteiras, forças primordiais: tudo isso é uma anti-linguagem. Não se pode entender a descrição que Levinas faz da subjetividade sem uma referência a este mundo. Tanto no *Il y a* como no universo mítico, há sempre o perigo de uma perda da posse de si mesmo, de uma passagem de si ao anonimato.

Em Levinas, o Sagrado é sempre descrito como uma experiência com a noite terrível, hora em que ocorre o crime, tempo do próprio vício. O horror conduz à certeza de que a inevitabilidade da condenação à realidade perpétua e "sem saída" da existência delimita e reduz o poder do existente.

5- A Subjetividade como presente e temporalidade

Todavia, na medida em que define a subjetividade a partir do presente e da posição, Levinas mostra-se crítico com relação a qualquer predomínio da imagem e da perda da posse de si. Para começar a discutir estes pontos, evocaremos um texto publicado em 1948, e que se intitula *A Realidade e sua Sombra*⁵⁵.

Na arte, Levinas vê uma perda da posse de si mesmo, a partir de um predomínio da imagem em detrimento do objeto. Pela imagem ocorre uma espécie de passividade, uma possessão. A imagem é assim o veículo da magia. Esta se exerce a partir do registro temporal, isto é, a partir do *ritmo*. Ritmo que se impõe a nós sem que possamos assumi-

⁵⁴ A esse respeito, veja-se a obra de FORTHOMME, Bernard : *Une Philosophie de la Transcendance: La Métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 1979, pp. 31-59.

⁵⁵ "La Réalité et Son Ombre"; In: *Les Temps Modernes*, 1948, pp. 771-789.

lo. Isto significa uma perda do domínio sobre si mesmo. No ritmo não há nem iniciativa nem liberdade. Não o assumimos. Trata-se de uma *passagem para o anonimato*. Na medida em que induz ao êxtase, o ritmo é a exteriorização de uma intimidade. De um modo bastante semelhante ao do universo mítico, a arte possibilita uma identificação entre a imagem e a coisa. Como explica Ernst Cassirer a propósito do universo mítico: "Onde nós vemos uma simples representação alegórica, o mito, na medida em que não se separou de sua forma primitiva e que não perdeu seu caráter original, vê antes uma relação de identidade real. A imagem não manifesta a coisa, ela é a coisa"⁵⁶.

Para Levinas, uma tal relação encontra-se também na obra de arte. Um exemplo disso é a alegoria presente nas fábulas. Estas não indicam que os homens são vistos *através* dos animais, mas sim *como* os animais. A alegoria nos mostra uma relação ambígua com a realidade, pois antes de se referir a si mesma, a realidade refere-se a seu reflexo ou a sua sombra.

A imagem oferece um objeto alterado, isto é, decomposto, dissociado ou mesmo "degradado". O objeto, "desencarnado" a partir da imagem, torna-se supérfluo, pois é de algum modo corroído por ela. Em suma, Levinas pretende mostrar que, pela arte, a realidade pode perder-se através da hemorragia das suas imagens. A arte é a instância onde se cumpre a alegoria. A imagem é desqualificada, não porque é *semelhante* ao objeto, mas porque é *ídolo*⁵⁷. A imagem *fixa*, torna o representado inerte e sem vida. A imagem é ídolo, na medida em que é sempre plástica, traduzindo a arte como estátua, como um cessar do próprio tempo. Para Levinas, a estátua é uma caricatura da vida. O instante "congelado" pela estátua suspende toda possibilidade do futuro. A obra de arte aproxima-se do sonho e do pesadelo, pois obscurece o ser, revelando apenas a si mesma. A arte encontra-se aquém e não além do tempo. É uma espécie de queda no destino. O

⁵⁶ *La Philosophie des Formes Symboliques*, Trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, 1972, tomo II, p. 60.

⁵⁷ Sobre a noção de ídolo, ver Cap. V, item 2.

ser representado é sempre uma presa de seu destino. Temos aqui uma aproximação entre arte, destino e paganismo. A arte nos coloca diante da instabilidade que pesa sobre a humanidade insegura frente à duração temporal. Esta insegurança, enquanto pressentimento do destino, é uma verdadeira obsessão para o mundo antigo(universo pagão).

Interessa-nos de modo particular a relação entre imagem e realidade temporal. Na perspectiva de Levinas, mesmo a imagem literária é plástica, pois aí sempre se verifica a presença da música. O tempo do ritmo e da música é um *mau tempo*, pois traz em si a perda da posse de si mesmo.

Apesar desta atitude crítica em relação à arte, este escrito de 1948 não pode ser tomado como a única referência da leitura levinasiana da arte. Esta problemática será retomada em estudos futuros e mais decisivos para o conjunto da obra deste filósofo. Recentemente⁵⁸, sua atitude com relação à arte tornou-se mais favorável e menos radical. Mas enquanto elemento essencial da ontologia e enquanto cristalização do tempo através da imagem⁵⁹, a arte será sempre vista com reservas por este filósofo. O que importa, aqui, é a crítica da arte em sua relação à temporalidade, pois o tempo é instância fundamental para a compreensão do sujeito levinasiano.

Contra qualquer prisão numa imagem e qualquer inserção no anonimato, a temporalidade enquanto presente é um destacar-se, uma parada, um nascimento. O presente é começo, é iniciação ao ser. Em outras palavras, o presente é o instante por excelência. Como diz Levinas em *De L' existence à L' existant*, "fora do mistério da

⁵⁸ Em 1988, discorrendo sobre a obra de Sosno (Alexandre Sosnowsky, nascido em Marselha em 1937), Levinas reconhece a atividade criadora do artista, não apenas como celebração do ser, mas como maneira de romper a sua suficiência. A beleza na arte pode indicar um *para-além* da própria estética. In: LEVINAS, E., *De L'oblitération. Entretien avec F. Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*, Editions de la Différence, 1990.

⁵⁹ "Toda obra de arte é quadro e estátua, imobilizados no momento ou no seu retorno periódico." TI, p. 241.

criação *a parte creatoris*, há no instante da criação todo o mistério do tempo da criatura"⁶⁰. Na própria subordinação ao presente e ao instante, uma espécie de libertação torna-se possível. O tempo não constitui uma condição trágica para o existente, mas uma possibilidade de liberdade e de transcendência. O domínio do eu sobre o Há anônimo, que de certo modo caracteriza a subjetividade, não é ainda a liberdade. Vimos já de que modo a solidão surge como fato inevitável de um eu encadeado a si mesmo. "Le je a toujours un pied pris dans sa propre existence" (O eu tem sempre um pé ligado à sua própria existência)⁶¹. Se o tempo é capaz de renovar o sujeito, não pode simultaneamente livrá-lo de sua existência e de sua sombra. O eu traz em si um desejo do tempo, mas este não pode surgir a partir de um sujeito só, que é sempre incapaz de negar-se, de outorgar-se a si mesmo uma alteridade. Em Levinas o tempo é constituído a partir de minha relação com outrem. Trata-se de uma relação sem mediação: um face a face que não se confunde com uma comunhão ou com uma *participação* numa *representação coletiva*. Para explicar este ponto, retomaremos alguns momentos do livro *Le Temps et L'Autre* ⁶², acenando também para certas passagens de *Totalité et Infini* (1961).

Com efeito, já tivemos oportunidade de discorrer sobre a problemática da finitude em Heidegger. Veremos agora de que modo Levinas pensa a questão do outro a partir da possibilidade da morte, numa espécie de oposição ao autor de *Ser e Tempo*.

Na morte o sujeito mantém uma relação com o que não vem dele mesmo, com o próprio mistério. Contrariamente a uma manifestação do nada, o desconhecido da morte é correlativo a uma experiência da impossibilidade do nada. O sujeito, até então ativo, realiza pelo sofrimento uma experiência com a *passividade*, ou seja, não é mais sujeito. Encontra-se numa situação que anuncia uma incapacidade de domínio e de resistência.

⁶⁰ Pag. 131.

⁶¹ Ibid., p. 143.

⁶² Este livro foi publicado em 1947, mesmo ano da publicação de *De L'existence à L'existant*. Trata-se de uma série de conferências pronunciadas no Colégio Filosófico de Jean Wahl, a convite do mesmo.

Diferentemente de Heidegger, para quem o ser-para-a-morte na existência autêntica é uma lucidez suprema, uma virilidade, Levinas aponta para o fato de que na morte deparamos com algo absolutamente incognoscível. Esta relação com a morte (com o futuro) põe fim ao caráter viril do sujeito. A morte não é algo que podemos simplesmente assumir. A cada dia, a morte vem. Morrer "é voltar a este estado de irresponsabilidade, é ser o abalo infantil do soluço"⁶³.

Pela morte entramos em relação com o *absolutamente outro*, com algo que nos traz a alteridade. O outro não é um alter-ego, uma duplicação do eu. Pela possibilidade da morte há uma quebra da solidão do sujeito. Em Levinas, a existência é sempre pluralista, não no sentido de uma multiplicidade caótica, mas enquanto caracterizada pela vinda da alteridade. A relação com o futuro é tão-somente a relação com Outrem. "Falar de um tempo em um sujeito só, falar de uma duração puramente pessoal, nos parece impossível"⁶⁴.

Mas a saída da solidão pela morte traz em si o perigo de um esmagamento do eu. O si mesmo deve ser preservado na relação com o Outro, isto é, na transcendência. Em face de uma alteridade não oferecida pela morte, mas pela presença do outro, tem-se a abertura do tempo. A estranheza do futuro da morte não deixa ao sujeito nenhuma iniciativa ou força. Entre o eu e a alteridade da morte existe um abismo insondável. Por isso, é Outrem que define o futuro e não o eu. Outrem é precisamente o que eu não sou: é o pobre, a viúva, o órfão. Diante dele o eu é forte e viril novamente. A relação entre o Mesmo e o Outro será, de resto, assimétrica.

Em *Totalité et Infini* (1961), esta dissimetria é descrita a partir da altura e da diminuição do Outro em relação ao Mesmo. Outrem é também um vós, aquele que me ensina, pondo em questão a minha liberdade. A significância é a exterioridade como

⁶³ TA, p. 60.

⁶⁴ Ibid., p. 64.

rostro, como expressão que contém em si mesma o seu sentido⁶⁵. O acolhimento do rosto será determinante na estrutura da consciência e do próprio tempo. O existente que domina o *Il y a* é começo e poder. Este poder irá desdobrar-se como acontecimento decisivo para a infinição do tempo. Falar de uma temporalidade verdadeira não é falar do resgate do que já perdemos ou deixamos de realizar, mas "deixar de lamentar as ocasiões perdidas perante o infinito ilimitado do futuro"⁶⁶. Observa-se aqui a possibilidade do ser fecundo, de se ter um destino que não é mais o seu. Ser fecundo é o prolongamento no outro que, ao mesmo tempo, revela o *eu*. Pela paternidade, continua-se a ser si mesmo no Outro. A fecundidade realiza um tempo descontínuo, sempre recomeçado. O tempo, no recomeço do instante, é uma possibilidade de *perdão*, ou seja: "Este recomeço do instante, o triunfo do tempo da fecundidade sobre o devir do ser mortal e decadente, é um perdão, é a própria obra do tempo"⁶⁷.

Para Levinas o perdão é contituente do tempo. Atuando sobre o passado, possibilita uma repetição do momento em que houve a falta e, ao fazer isso, purifica este mesmo acontecimento. O ser culpado não é inocentado. O perdão permite que o passado se conserve no presente, desde então purificado. O tempo é uma possibilidade de se acrescentar algo totalmente novo ao ser. "O tempo é o não-definitivo, alteridade que está sempre a recomeçar o irrealizado - o 'sempre' do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura com a continuidade e uma continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de atos em que o ato seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente. A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada"⁶⁸.

⁶⁵ Voltaremos ao assunto mais adiante.

⁶⁶ TI, p. 262.

⁶⁷ Ibid., p. 263.

⁶⁸ Ibid., p. 264.

Assim pois, a essência do tempo não está ligada à finitude do ser-aí, mas à possibilidade de infindição. Para além da caminhada em direção ao fim, o tempo é recomeço, fecundidade, descontinuidade. Teremos ainda a oportunidade de mostrar que em Levinas o finito nunca se dissolve no infinito, nem se envolve misticamente com o divino. O finito - o existente - permanece em seu ser através da *separação*. A separação impede que o sujeito seja apenas um personagem em um drama ritual, em uma representação coletiva. O sujeito é caracterizado por uma recusa diante do anonimato de qualquer participação mística. A crítica à obra de arte deve ser entendida a partir da necessidade desta afirmação da subjetividade, afirmação esta que está ligada à própria ética. Mais: ela é a condição da ética e da significação como *para-o-outro*. A subjetividade como resistência é uma força que se destaca do anonimato essencial do ser, do envolvimento com o ritmo da temporalidade mítica e da musicalidade estética. Não se trata de dizer que as expressões culturais não têm importância ou devem ser reprimidas. Elas apenas não podem esgotar o sentido da subjetividade como responsabilidade inalienável pelo Outro. A subjetividade não se *funde* no outro, em Deus, no Sagrado, no estético. Tudo isto é violência ao existente. O tempo, a relação do eu com o outro, é *quebra* permanente da possibilidade de um envolvimento com o encanto da imagem plástica e com a prisão numa totalidade. Em certo sentido, a subjetividade, na medida em que se destacou do horror do *Il y a*, é uma espécie de poder de desencantar e de abalar a suficiência do reino do ser.

CAPÍTULO II

POR UMA SUBJETIVIDADE ANTI-IDOLÁTRICA

Neste capítulo, focalizaremos a atenção sobre o conceito central de *separação* a partir das relações que este estabelece com o tema da idolatria e da consequente necessidade de sua superação. Veremos, também, como a subjetividade se caracteriza pelo ato de assumir o presente (esforço). Por isso, evocamos um filósofo que parece ter fundado uma tradição que, de algum modo, Levinas retoma: trata-se de Maine de Biran (1766-1824).¹ Não queremos com isso afirmar que Levinas entende a subjetividade do mesmo modo que esse filósofo. Em *De l'existence à l'existant*, Levinas lembra que a visão biraniana pressupõe uma vida interior que antecede o acontecimento da posição. Nesse sentido, não necessita da base, suporte que, segundo Levinas, é necessário para o próprio esforço. Eis porque o autor de *L'aperception Immédiate* considera que o ato da posição surge no próprio ponto em que ele age,² sem necessidade do referido suporte.

¹ De Maine de Biran nós utilizaremos: *De L'aperception Immédiate* (Mémoire de Berlin, 1807), introdução de José ÉCHEVERRIA, Paris Vrin, 1963 e *De L'existence* (Textes Inédits), Édition Critique par Henri GOUHIER, Paris, Vrin, 1966. Nossa atenção aos textos deste pensador pode ser justificada pela seguinte consideração de José Écheverria, logo na Introdução de *L'aperception Immédiate*: "Seu tema fundamental (desde 1804) é a distinção de duas vidas no homem: de um lado, a vida sensível ou animal essencialmente passiva; de outro, a vida propriamente humana cujo sujeito é o *eu (moi)*, definido como esforço voluntário que se aplica a uma resistência orgânica (...) Para além da multiplicidade das impressões que nos afetam, diz-nos, o sentido interno (*intime*) compreende uma subjetividade que é esforço motor, atividade livre, força. Esta *força-eu* encontrará um primeiro terreno de aplicação na inércia que o próprio corpo lhe opõe no momento mesmo em que lhe obedece" (pp. 9-10).

² Cf.: *De l'existence à l'existant*, pp. 137-138.

Diferenças à parte, importa-nos relacionar o tema da subjetividade com o da dessacralização.

Em Levinas o esforço pode ser considerado por sua capacidade de suspender o jogo e o encantamento : " O sentido da condenação que o esforço traz em si, aquilo pelo que ele está ligado à sua tarefa, aparecer-nos-á se descobrirmos sua relação com o instante. A magia é indiferente à duração. É o castelo edificado em uma noite, é a brusca aparição da carruagem dourada a partir de um simples toque da varinha mágica. A varinha mágica é um atributo inalienável do mágico. Ela executa um toque que é também o limite do tempo em que o mágico seguirá sua obra. Ele não irá engajar-se no instante em que a obra se faz verdadeiramente. Ele a segue de longe. O trabalho e o esforço humanos são, ao contrário, um modo de seguir passo a passo a obra que se realiza".³

Quanto à separação, pode-se dizer que ela é a condição de uma subjetividade anti-idolátrica, de um sujeito que assume o presente desligando-se do *Il y a*. Na separação o sujeito é caracterizado pela fruição, pela relação com os elementos. Toda uma existência econômica se fará então necessária. Mostraremos como a separação, que só pode acontecer num mundo dessacralizado, é condição fundamental da ética como filosofia primeira. Só entraremos em *Totalité et Infini* para explorar os seus temas "menos metafísicos" , isto é, menos voltados para a descrição da exterioridade como rosto e do Desejo do Infinito. Nosso propósito é mergulhar nas análises que Levinas realiza da vida interior e econômica do eu. Os temas "metafísicos" serão retomados no capítulo III.

O presente capítulo prepara a descrição do sentido não-ontológico da transcendência. Busca fundamentar a idéia de que o sentido da transcendência em Levinas só pode começar a partir da corporeidade dos homens, mais precisamente, pelo desencantamento produzido, instantaneamente, pela *fome* do outro homem. É no registro de uma "animalidade" ou de sua experiência concreta que se poderá falar de uma filosofia que questiona o fechamento no reino do ser e a primazia do Mesmo em detrimento do

³ Ibid., p. 46.

Outro. Nosso esforço será então mostrar como é possível, segundo Levinas, uma *racionalidade* distinta da ontologia. Esta racionalidade pode ser descrita também a partir da dessacralização.

Ora, no cenário filosófico contemporâneo pode-se apontar para uma perspectiva mais ou menos presente em todas as filosofias, a saber, a mudança de paradigma que colocou a linguagem no centro das discussões sobre o conhecimento teórico e sobre uma filosofia do agir. Para Jean Lacoste: "(...) somente a análise da linguagem pode-nos permitir compreender como conhecemos o mundo. Encontramos esse tema 'lingüístico' ou semântico em Frege, Wittgenstein, Carnap, Cassirer e também em Heidegger, sob uma outra forma. (...) Porém, ao invés de conduzir a uma espécie de idealismo lingüístico que faria a realidade desvanecer para só deixar as palavras, numa fuga perpétua das significações, esse tema pouco a pouco tornou-se, com Wittgenstein, Austin e Searle, o tema da ação numa análise da dimensão pragmática da linguagem".⁴

Como explicar, neste caso, o surgimento da consciência? Como é possível a consciência?

Segundo John Searle: "Logo que compreendemos como as características típicas dos seres vivos têm uma explicação biológica, já não constitui para nós mistério algum que a matéria deva ser viva. Penso que considerações exatamente similares deveriam aplicar-se às nossas discussões da consciência. Em princípio, que esse pedaço de matéria, a substância cinzenta e branca do cérebro, com a textura de farinha de aveia, deva ser consciente não deveria parecer mais misterioso do que misterioso parece que este outro pedaço de matéria, este conjunto de moléculas núcleo-proteicas enquadradas numa estrutura de cálcio, deva ser vivo. Em suma, a maneira de eliminar o mistério é compreender os processos. Ainda não compreendemos o seu *caráter* geral, compreendemos que há certas atividades eletro-químicas específicas que ocorrem entre

⁴ Jean LACOSTE - *A Filosofia do Século XX*, Campinas, Papirus, 1992, p. 125.

os neurônios ou módulos neuronais e talvez outras características do cérebro, e esses processos causam a consciência".⁵

A existência da consciência como fato biológico objetivo indica nesta perspectiva a metamorfose de uma filosofia da linguagem para uma filosofia da mente (*mind*). Neste caso, como explica Hugo Assmann, "é falso dizer que nada há de objetivo a não ser as linguagens ('il n' y a que langage' , sentencia Derrida), se não se ampliar o conceito de linguagem a todo tipo de ativações da corporeidade; mas não é falso afirmar que nada nos atinge como realidade, e nós tampouco atingimos do real, sem a constante mediação dos processos auto-organizativos corporais(...); Ninguém pode servir aos valores espirituais sem encarná-los em valores corporais(...)"⁶

Parece-nos que essa leitura se aproxima em vários pontos do pensamento de Levinas. Mais originário que toda "espiritualidade"; mais real do que qualquer categoria de sagrado ou de representação simbólica, é a concretude material que evidencia o caráter sensível e dramático do existir, para além de qualquer processo cognoscitivo e da compreensão da verdade do ser. Pela fome, diz Levinas, o eu apenas procura confirmar sua identidade. A fome, privação por excelência, é a grande franqueza da matéria.⁷

Para iniciar nossa análise da vida interior em Levinas, passamos a estudar o pensamento de Maine de Biran, por razões já mencionadas acima.

⁵ John SEARLE - *Mente, Cérebro e Ciência*, Lisboa, Edições 70, 1987, pp. 29-30.

⁶ *Paradigmas Educacionais e Corporeidade*, op. cit., p. 91.

⁷ Os cursos sobre Deus, a Morte e o Tempo (*Dieu, La Mort et Le Temps*, Op. cit.) são uma importante referência para a compreensão desta materialidade enquanto dessacralização. Mas, a explanação minuciosa do sentido da separação, encontra-se na obra *Totalité et Infini*, Seção II.

1- Levinas e a Tradição Biraniana: A Realidade Originária do Eu como Ateísmo do Ser Separado

Um hábito muito difundido no século XVIII, que será duramente contestado por Maine de Biran, era o de se desconsiderar, no estudo das faculdades humanas, suas ligações com o corpo vivo. Em um concurso promovido pela academia de Berlim, em 1806, propunha-se a seguinte discussão: existem apercepções internas imediatas? Se existem, em que se diferem da intuição, da sensação e do sentimento? Quais as relações entre esses atos ou estados de alma com as noções e as idéias?⁸

Com efeito, examinando os sistemas de filosofia primeira, Maine de Biran constata que os autores, mesmo entendendo e tocando o ponto fundamental, dele saíam por um élan audacioso em direção de uma região verdadeiramente misteriosa, falando em essências, formas, leis ontológicas, realizadas fora da existência. Trata-se de certas realidades colocadas em uma ordem lógica separada da existência. São, portanto, mais propícias à ordem de *aplicação* do que à geração das faculdades humanas. Segundo Maine de Biran: "Podemos julgar sobre os fundamentos dessas doutrinas ideais em que o homem se coloca ele mesmo *a priori* como se fosse espírito, que ele parece comunicar-se apenas com inteligências puras, encontrando-se separado da natureza material pela reflexão, como se o observador se encontrasse aí unido e quase identificado pela sensação".⁹

Para Maine de Biran o fundamento e a condição de uma apercepção imediata é a potência do *esforço* e da *vontade*, revelada a partir do exame da vida interior. Somos, de certo modo, na origem mesma do eu, um misto de passividade e atividade. Na vida mental, elementos heterogêneos convivem numa realidade aparentemente homogênea.

⁸ A este respeito : ÉCHEVERRIA, José - Introduction à *De L'Aperception Immédiate*, op. cit., p. 11.

⁹ *De L'Aperception Immédiate*, p. 59.

Existem, na vida interior, domínio do corpo e submissão a si ao mesmo tempo. Como explica Émile Bréhier: " O fato primitivo é o esforço muscular no qual o eu se conhece imediatamente como uma força hiperorgânica, produzindo o movimento de um músculo; o eu não se conhece senão como causa eficiente sobre uma matéria que lhe resiste; não há intuição do eu por si mesmo nem consciência fora dessa ação; suprimi a resistência e suprimireis a consciência. Há em toda consciência do eu (e toda consciência é consciência do eu) a união íntima desses dois elementos heterogêneos, uma força imaterial e uma resistência material; o eu é captado no esforço, como causa inseparável do efeito que produz".¹⁰

Em Descartes o pensamento é o atributo principal do sujeito. O pensamento existe independentemente da *res extensa*. Só o pensamento não pode ser separado de mim. O corpóreo não contribui em nada para a demonstração do *cogito*. Ser pensante quer dizer: somos exclusivamente sujeitos pensantes. Duvidar, compreender, afirmar, desejar são modos de pensamento. Afetos e apetites são estados subjetivos do sujeito pois, na medida em que podemos ter um conhecimento claro e distinto deles, já envolvem uma intelecção. Neste sentido, as coisas são analisadas como representações, como conteúdos de uma consciência. Sentir, por exemplo, já é uma maneira de pensar, e não um movimento causado nos órgãos corporais pelos objetos exteriores. Cada um dos modos de pensamento envolve uma intelecção, isto é, pressupõe aquilo que Descartes chama idéia. O espírito percebe a idéia, torna-se consciente dos modos de pensamento através delas. Ao mesmo tempo, na medida em que são conteúdos da consciência, as idéias *representam*. Nenhum ato do sujeito pensante dispensa as idéias. Não há modo de pensamento que já não envolva, de antemão, uma representação.

Ora, para Maine de Biran falar do eu requer a consideração do *esforço* e da *resistência* orgânicas que prescindem da representação. Assim: " O cartesianismo excluía

¹⁰ Émile BRÉHIER, *História da Filosofia*, trad. Eduardo S. Filho, São Paulo, Mestre Jou, Tomo II, vol. 3, p. 52.

igualmente a atividade dos objetos e da alma para atribuí-la à intervenção divina; então, os que sustentavam esta doutrina, acreditando não dever privar a alma de toda atividade, atribuíam à intervenção divina a parte que os modernos atribuíram aos objetos, de modo que, sob esta mesma relação, havia discussão entre os idealistas (para estabelecer a parte do *eu* e de Deus) e os materialistas (para estabelecer a parte do sujeito e do objeto) : tudo isso vem da pretensão de explicar a *dualidade primitiva*".¹¹

Nesse sentido a dualidade primitiva é o sentimento de uma existência composta ou, o que é o mesmo, de uma existência dupla cujos termos não se separam. O fato primitivo consiste em que o *eu* (mundo interior) é uma força que *quer* e produz *esforço*. O mundo exterior resiste. Só podemos conhecê-lo a partir dessa relação fundamental. Para além do pensamento do presente, eu posso refletir sobre o passado ou sobre um tempo em que ainda não era um *eu*. Existe, pois, algo de absoluto e anterior à minha concepção e à minha representação. A idéia de ser (de algo que existe independentemente de minha representação atual) é necessária para o ato de representar. Como diz Maine de Biran: "O princípio ontológico está sempre aí como o ponto de repouso de nosso espírito, o único ponto sobre o qual ele pode apoiar-se quando procura tomar ciência da origem das coisas e de sua própria origem."¹²

Tomar o absoluto como ponto de partida para a determinação do eu seria, neste caso, um grande equívoco. Não poderíamos atingir as condições primeiras ou as formas constitutivas de nossa existência através de uma recorrência a ele. Existe algo fora do eu e antes de toda razão que condiciona a ambos. A apercepção do esforço é que pode encerrar o sentimento do ser. Idéias de causa, de unidade e de substância são possíveis a partir do sentimento do eu. Raciocinar pressupõe, não uma substância pensante, um EU que põe o não-Eu (Fichte), mas unicamente a existência. O eu só existe no sentimento de uma relação: relação entre uma força e algo que lhe resiste. O fato original da consciência

¹¹ Maine de BIRAN - *De L'Existence*, Op. cit., p. 18.

¹² Ibid., p. 23.

identifica-se ao primeiro esforço. Em suma, o homem seria, na maior parte de sua vida, um escravo, pois convive com uma fatalidade fisiológica que o torna servo de seu próprio organismo. Como explica Émile Bréhier, " toda consciência é uma ação sobre o exterior, um esforço para vencer resistências; a experiência interna não nos dá, portanto, nenhuma substância, mas apenas uma força ativa, individual, solidária do termo passivo sobre o qual age atualmente; não há sujeito sem objeto, e menos ainda, objeto sem sujeito, o que é, não uma proposição universal, como entre os alemães, mas a expressão de uma experiência individual incomunicável; o objeto é a resistência, inseparável da potência".¹³

De um modo bastante semelhante, Levinas diz que , na medida em que o existente deve ocupar-se de si, é paradoxalmente livre e responsável por si mesmo. Assim: "Não é partindo do tema clássico do homem ou do espírito em luta com a matéria ou com o mundo que nós desembocamos na noção de ato e de esforço já contida neste tema. Do acontecimento primordial do presente se destacam as noções de ato, da resistência e mesmo da matéria enquanto momentos da aventura ontológica. Agir é assumir um presente, (...) o presente é, no murmúrio anônimo da existência, o aparecimento de um sujeito às voltas com esta existência, que está em relação com ela , que a assume".¹⁴ Em *Le Temps et L'Autre*, temos a mesma consideração, expressa de modo diferente: " Não existo como um espírito, como um sorriso ou um sopro; não sou sem responsabilidade. Meu ser torna-se duplo a partir de um ter: sou incumbido por mim mesmo. A existência material é isto. Por conseguinte, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito no túmulo ou na prisão de um corpo. Ela acompanha - necessariamente - o surgimento do sujeito na liberdade do existente".¹⁵

Solidão e hipóstase caminham juntas. A matéria é a infelicidade da hipóstase. Como em Maine de Biran, a vida interior não é consequência de uma instância abstrata ou ideal,

¹³ Op. cit., p. 54.

¹⁴ EE, p. 48.

¹⁵ Op. cit., p. 37.

não se apreende de imediato como representação. As noções e as idéias pressupõem a vida interior. Levinas situa o trágico do humano no definitivo do presente. A obra do tempo só pode compreender-se a partir do presente. O tempo renova o sujeito, mas não pode libertá-lo do aborrecimento e da responsabilidade pelo presente. Tempo: nem êxtase, nem progressão dialética, mas exigência que a presença do presente já exige. Não se trata de uma perseverança no ser, mas "exigência de um recomeço do ser e esperança em cada recomeço de seu não-definitivo. O 'eu' não é um ser que, resíduo de um instante passado, tenta um instante novo. Ele é esta exigência do não-definitivo. A *'personalidade' de ser é a sua própria necessidade do tempo como de uma fecundidade miraculosa no próprio instante pela qual ele recomeça como outro*".¹⁶

Contrariamente a qualquer espiritualização ou mistificação do tempo e do mundo, a descrição do existente como esforço e presente é exigência de uma vida econômica, que é trabalho e aceitação do salário. Neste sentido, "o mundo é o mundo leigo em que o 'eu' aceita o salário. A própria vida religiosa, quando compreendida nesta categoria de salário, é econômica".¹⁷ Nenhuma recompensa no futuro poderá pagar as penas do presente. Diferentemente do tempo mítico (tempo das Origens) e do tempo da utopia (tempo do futuro), o tempo para Levinas é esperança pelo presente, uma tentativa de resgatar o próprio instante do desespero. Já o tempo das origens procura resgatar o perecimento do cosmos, recriando o mundo, e o tempo da utopia pretende superar as dores e penas do presente. O esforço e o tempo do presente dessacralizam qualquer tempo fabuloso e qualquer tempo que vive do sonho com o futuro, pois o trágico do presente situa-se, segundo Levinas, no caráter definitivo do instante.

O eu é, na sua perspectiva, uma espécie de soberania dependente. Neste caso, não é o sujeito transcendental de Kant nem o Espírito Absoluto de Hegel, mas um existente ateu, uma interioridade solitária, capaz de instaurar uma ordem diferente de um saber

¹⁶ EE, p. 159;

¹⁷ Ibid., p. 155.

totalizante e histórico. " A interioridade é a recusa de transformar-se num puro passivo, que figura numa contabilidade alheia".¹⁸ Neste sentido, " pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar do Ser de que ele está separado - capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada um é ele próprio, egoísmo. A alma - dimensão do psíquico - , realização da separação, é naturalmente atéia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu".¹⁹

O psiquismo é descrito como egoísmo do eu na fruição. A sensibilidade constitui esse egoísmo, capaz de derrubar as prerrogativas do sistema, do Ser e do poder que ultrapassa esta mesma interioridade. Não é a totalidade que constitui o individual e a vida interior. O surgimento do eu requer um egoísmo estrutural, onde a vida é plenitude e felicidade pessoal. Vivemos de algo que não nos escraviza: fruímos. Paradoxalmente, somos dependentes do que nos alimenta e soberanos em nosso egoísmo. Dependência feliz, afirma Levinas. A vida é originariamente plenitude, felicidade. Por isso é pessoal. O sentimento de plenitude é que permite o sentimento da falta e da privação. A privação só existe no ser que conhece o excedente da felicidade. As necessidades estão em meu *poder*. A posse de mim mesmo é possível pelo corpo, capaz de trabalho, de tempo e de superação de minha dependência em relação aos alimentos.

¹⁸ T.I., p. 44.

¹⁹ Ibid., p. 46. A condição atéia do eu é necessária para a produção do Infinito, pois ela permite vencer a participação. Segundo Gérard Bailhache, o registro da participação é, em Levinas, essencialmente pagão; "é pois a separação que permite que a busca da verdade venha a ocorrer, a produzir-se nessa relação do Mesmo com o Outro, ao passo que a participação nos abandona no ser, sem mais nem menos(...) Em nome da separação, Levinas recusa o enraizamento." - *Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994, pp. 73-74.

Na separação, estão presentes egoísmo e solidão (fruição). A unicidade do eu é uma existência sem gênero e sem participação em um conceito. Ser eu não é nem representar-se nem opor-se a algo. Fruir está para além do apreender e do manipular. O eu da fruição, diz Levinas, não é nem biológico nem sociológico.

Do mesmo modo que em Maine de Biran, pode-se dizer que em Levinas a representação não condiciona a consciência. A representação já é algo representado pela vida. Ser separado é estar em casa ou alhures: é viver economicamente, separado de qualquer fatalismo ou poder exterior. Egoísmo aqui é sinônimo de vida e fruição. Segundo J. Liberman: " o Mesmo não é uma totalidade cuja coincidência consigo mesmo poderia pré-existir à sua entrada em relação com a exterioridade; ele é antes um inacabamento primordial, uma unicidade não-totalizada que recebe a força de sua densidade a partir de uma relação primordial e inelutável com a exterioridade - um Outro que não é um outro Mesmo, uma força que não é um poder".²⁰

Em Levinas a separação é sinônimo de "santidade" , isto é, de uma essência sem mistura ou " pureza" que só pode existir num mundo dessacralizado. Por quê?

2- Separação e Dessacralização

É que a independência do eu na separação realiza-se por meio da fruição, vale dizer, vivência dos "alimentos" que não implica uma representação, uma consciência de... e, por conseguinte, uma doxa.²¹ Uma tal independência é, paradoxalmente, dependente de seus conteúdos. Como explica Luís Carlos Susin: "A soberania é uma dependência, mas num domínio exercido sobre os elementos dos quais depende. Este é o paradoxo de toda soberania. A identidade do *eu-no-mundo* se mantém *perseverando* nessa soberania, nesse

²⁰ "La Séparation chez Levinas", In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Armand Colin Editeur, 1981, n. 4/ oct-déc. 1981, p. 438.

²¹ Ver Introdução, nota 18.

primeiro domínio de consumo do outro, nesse retorno a si, nessa separação e nessa auto-suficiência, nesse egoísmo 'justo consigo mesmo', sem referência senão a si, e nesse ateísmo feliz".²² Assim, o psiquismo realiza uma exigência, a exigência de um paradoxo de uma passividade que se põe como único e capaz de soberana atividade, ou seja, de uma atividade que parte somente de si, condicionando *tudo*, inclusive Deus (...) O homem é naturalmente ateu, de um ateísmo de nascença do *eu*, podendo esquecer seu *estatuto criatural*: ignora seu criador. Seu problema é recoberto pela felicidade".²³

Trata-se, evidentemente, de uma soberania, de uma espécie de reinado do eu, estrutura necessária para o coroamento da separação. Neste caso, o eu é solitário, viril, heróico. Experimenta, no fruir, sua unicidade, ou seja, sua interioridade que não se caracteriza pelo abandono (*Geworfenheit*).

A independência é um viver de... e não um ato de visada intencional. Também o Cuidado (vontade de ser) é insuficiente para expressar este *amor à vida*, esta "relação com conteúdos que não são o meu ser, contudo mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol. Distintos da minha substância, mas constituindo-a, esses elementos constituem o preço de minha vida".²⁴

Na separação, temos algo bem diferente da noção clássica de substância. Assim, "a possibilidade estranha de um ser incompleto já é abertura da ordem da felicidade e o preço da promessa de independência, mais alto que a substancialidade".²⁵

Em Levinas, a atividade não se encontra ligada à potência, pois o agir só é possível a partir de uma plenitude e de uma soberania, descritas a partir da fruição. Neste sentido, a interrupção do gozo do egoísmo só será possível pelo Desejo metafísico, pelo transbordamento da consciência em sua relação com a idéia de infinito. O Desejo não

²² *O Homem Messiânico: Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EST/VOZES, 1984, pp. 45-46.

²³ *Ibid.*, p. 48.

²⁴ T.I., p.98.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

assimila o outro como quer a necessidade; ele abre a ordem do Futuro, a partir do próprio trabalho. O eu, na separação, é unicidade que não participa do gênero, pois o seu existir na fruição já é ruptura da totalidade. Como então definir o eu? Seria, por acaso um *Para-si*, ao modo hegeliano ou sartreano? Seria o eu uma espécie de suporte da fruição? Não! Para Levinas: " O eu não é, de fato, o *supporte* da fruição. A estrutura 'intencional' é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento, o pólo 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."²⁶

O eu é definido a partir da sua felicidade, para além do ser. "Para o eu, ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a coisa alguma, mas gozar dela".²⁷

O poder constituinte da consciência teórica, da *Sinngebung*, será rompido por uma indigência que, a partir da fruição, é capaz de absorver os alimentos, seja pelo trabalho, seja pela posse. Antes mesmo que o eu encontre o mundo e o represente, já vive no mundo, não como *Dasein*, não como abandono, mas como eu que frui soberanamente num mundo de alimentos que o condiciona. Neste caso, "o corpo indigente e nu é a própria mudança de sentido"(...) " O reviramento do constituído em condição realiza-se a partir do momento em que abro os olhos: só abro os olhos fruindo deste logo do espetáculo. A objetivação que parte de algum modo do centro do ser pensante manifesta, desde o seu contato com a terra, uma excentricidade. O que o sujeito contém como representado é também aquilo que suporta e alimenta a sua atividade de sujeito. O representado, o presente, é *fato* já do passado".²⁸

26 Ibid, p. 104.

27 Ibid., p. 105.

28 T.I., pp. 114-115.

Mas se o mundo da fruição permite uma resistência à representação, é preciso não esquecer que os "objetos" de que fruimos não nos vêm como coisas, não se "afundam na finalidade técnica", pois o elemento -- meio a partir do qual as coisas chegam ao eu -- não tem forma nem rosto. O elemento não é suscetível à posse. Encontra-se na água, no ar, no espaço, sobre a terra, no caminho... As coisas podem ser possuídas, mas o elemento não nos vem como substância, escapando a todo envolvimento. "O elemento não tem formas que o contêmham (...) O navegador que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mas nem por isso os transforma em coisas. Eles mantêm a indeterminação dos elementos apesar da precisão das leis que os regem, que se podem conhecer e ensinar".²⁹

Daí poder-se dizer que, para Levinas, o elemento não tem origem nem fim, não possui uma face ou uma forma. É sempre um meio. Estamos envolvidos por ele. Sua força só será vencida pelo abrigo ou pelo recolhimento da morada, garantias de uma vida possível. Aproveita-se a fecundidade da terra, corta-se a lenha na floresta, pesca-se o peixe nas águas do mar. O trabalho se refere sempre à interioridade da habitação, à vida interior, onde o eu está em sua casa. O homem domina o elemental através da casa. A partir desta relacionamo-nos com o espaço enquanto mergulho no elemento e não enquanto extensão. O elemento é sempre anônimo e indeterminado (*ápeiron*). Neste caso, é pura *qualidade* escapando à fixação do pensamento que determina um objeto.

O modo pelo qual as coisas voltam às suas qualidades elementais é descrito por Levinas como *jouissance* (fruição), categoria fundamental da *empeiria*. A fruição realiza o sentido pleno de nossa relação com as coisas, não como utensílio (Heidegger), mas sim como *finalidade*.³⁰

²⁹ Ibid., p. 115.

³⁰ Em *Ser e Tempo*, Heidegger se expressa sobre o utensílio nos seguintes termos: "Os gregos possuíram um termo adequado para dizer 'as coisas': *Prágmata*, isto é, aquilo com que se lida (*práxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente justamente o caráter 'pragmático' dos *prágmata*, determinando-os

Uma tal descrição será de grande importância para a demonstração do sentido do eu e do humano: "O mundo corresponde a um conjunto de finalidades autônomas que se ignoram. Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio -- eis o humano (...) Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não 'quanto a mim' -- mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda comunicação e de toda recusa de comunicar, sem ouvido, como barriga esfomeada".³¹

Com efeito, a inquietação diante do elemento irá causar um abalo em nossa feliz permanência no egoísmo da fruição. A incerteza diante do futuro imprevisível, a possibilidade da perda do contentamento e do conter-se da fruição serão, de certo modo, dominadas pelo trabalho. O elemental caracteriza-se pela perfídia: convém-me na fruição, desfruto dele. Por outro lado, ele pode abalar minha felicidade. O elemento provém de

'imediatamente' como 'meras coisas'. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento* (*Zeug*). No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento (...) Rigorosamente, *um* instrumento nunca "é". O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é 'algo para...' (*Um-zu*"); parágrafo 15, vol. I, pp. 109-110. Mas, em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger afirma que o ser-utensílio do utensílio reside na solidez (*Verlässlichkeit*). Através desta solidez, uma simples camponesa está confiada ao apego silencioso da terra. Assim: "Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No utensílio para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno (...) Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa"; trad. Maria da Conceição Costa, Lisboa, Edições 70, 1990, pp. 25-26.

³¹ T.I., p. 118.

nehures, está sempre no movimento ambíguo de oferta e de retirada. Esta oferta capaz de afastamento é marca de instabilidade para a segurança do eu. O trabalho prepara o futuro, dominando a incerteza do elemental. Mas antes que isso aconteça, o eu corre o risco da idolatria. Idolatria de deuses sem rosto, de um anonimato que nos lembra o horror do *Il y a*. "O futuro do elemento como insegurança vive-se concretamente como divindade mítica do elemento".³² Em Levinas, o estar em si mesmo (*chez soi*) é não só a alegria e a possibilidade do eu, mas também a marca de sua fragilidade e de sua vulnerabilidade. O caráter vulnerável do eu coloca-o diante do risco do paganismo. "Deuses sem rosto, deuses impessoais aos quais não se fala, marcam o nada que orla o egoísmo da fruição, no âmbito da sua familiaridade com o elemento(...) O ser separado deve correr o risco do paganismo que atesta a sua separação e onde essa separação se realiza, até ao momento em que a *morte desses deuses*³³ o reconduzirá ao ateísmo e à verdadeira transcendência".³⁴

Qual o sentido desse perigo do paganismo ? Por que a ética e a transcendência podem ser pensadas como dessacralização? Na medida em que põe em questão toda tradição filosófica ocidental pela crítica que faz ao primado da totalidade, Levinas não desconsidera o perigo de uma volta à dimensão mítica do existir humano anterior ao primado do Logos. Ao descrever a "subjetividade" no regime da separação, Levinas parece entender que o abalo da totalidade causado por esse regime tem conseqüências graves para o primado do Saber. Ora, qualquer atividade filosófica é sempre exercício do Logos, como também ela o é na concepção de Levinas. O que ele não aceita é

³² Ibid., p. 125.

³³ Grifo nosso.

³⁴ Ibid. Segundo Gérard Bailhache, "a fruição, este lugar constitutivo, não é sem risco: a familiaridade com o elemento vai de par com o sagrado pagão. É necessário correr esse risco. Fruição, separação, paganismo, morte dos deuses, ateísmo, acesso à verdadeira transcendência: não seria isso a descrição de um caminho, do caminho?" - *Le sujet chez Emmanuel Levinas*; p. 109.

justamente a recusa da debilidade, da separação e da não-totalidade inscrita no desdobramento do pensamento do Ocidente. Na medida em que põe em questão a suficiência e o círculo do ser, o autor de *Totalidade e Infinito* procura evitar a saída para um misticismo consolador. Uma volta ao mítico não é menos terrível do que a prisão na totalidade do Logos, nem protege o existente de uma possível participação no Sagrado e no anonimato (*Il y a*). Esta participação é funesta na medida em que *sacrifica* o domínio de si da subjetividade.

Uma volta à dimensão mítica não escapa a um envolvimento na totalidade inerente ao próprio mundo mítico. Desfazer, quebrar a totalidade representa um perigo ainda maior se não houver uma instância -- ética -- que possa suportar esse abalo e permitir, de algum modo, que a "racionalidade" seja mantida. Nesse sentido, a dessacralização permite que o questionamento da primazia do saber e do fechamento no Mesmo não conduza o existente a uma outra forma de totalidade, a um encantamento. Daí a necessidade de "dessacralização".

Sustentamos, pois, que a dessacralização, enquanto desmistificação do religioso, é uma *conseqüência inevitável da crítica ao primado da totalidade*. A dessacralização é a confirmação do finito (sem participação no infinito), da corporeidade, da *vida interior* como condição da abertura para a alteridade. Esta abertura será decisiva para a Metafísica que se opõe à ontologia. A Metafísica, em Levinas, consuma-se no Desejo do absolutamente Outro. Teremos ainda oportunidade de ver que a relação com a alteridade (relação ética) não se realiza por uma participação ou fusão de termos que se opõem. No encontro com Outrem, o eu permanece separado em relação a um termo que por sua vez não se dissolve nesta mesma relação. Curiosamente, na medida em que o questionamento da ontologia e o abalo da totalidade colocam a "subjetividade" diante do

perigo da idolatria, a instância decisiva da dessacralização é uma espécie de sacrifício.³⁵ Procuraremos mostrar que o momento decisivo da dessacralização é o sacrifício do eu, não como dissolução deste no Sagrado, mas como responsabilidade pelo Outro até a substituição.³⁶ O eu responsável impede que o sujeito se converta no *Mesmo*, confirmando uma totalidade. Ao mesmo tempo, a responsabilidade pelo outro só é possível pela separação, isto é, por uma recusa dos deuses sem rosto e do encantamento presente no mundo mítico.

Dai podermos perguntar se o "risco do paganismo" não denuncia a condição moderna de ser, melhor dizendo, se ele não é próprio de uma situação histórica que se tornou responsável pelo anonimato da natureza e pela perda da face e do brilho humano e divino de todos os seres.³⁷ O horror do *Há* pode provocar o desejo humano de realização a partir de uma recusa do Sagrado. Neste caso, o eu pode conquistar o reino da fruição egoística. No entanto, ao descrever a subjetividade como separação e saída necessária para o Outro, Levinas não estaria indicando também a degradação do próprio sagrado, enquanto horror de um mundo sem "visage"? Queremos dizer com isso que a crítica levinasiana do sagrado ganha sua força na medida em que se dirige ao mundo contemporâneo, pois é aí que a violência para com o outro vem se manifestando de modo trágico. É pois pelo Rosto que esse mundo poderia superar esta degradação. O rosto pode transfigurar o sentido das coisas e, portanto, renovar o contato com a natureza e o elemental. Visão do divino (face do Outro, exterioridade que coloca em nós a idéia de

³⁵ Fato surpreendente, pois toda idolatria já supõe sacrifícios. No caso de Levinas, o sacrifício mais nefando é a perda da posse de si, a submissão do existente ao anonimato do ser.

³⁶ Cf.: Capítulo V.

³⁷ Pensamos aqui na preocupação heideggeriana com a fuga dos deuses. O que para Levinas é noite terrível (*Il y a*), para Heidegger é o tempo da noite do mundo. O mundo que se desencantou é o tempo do abandono e da penúria (*Not*). Nesta época, o abismo (*Abgrund*) deve ser suportado. Ver HEIDEGGER, Martin- "L'Expérience de la Pensée"; In: *Questions III*, Paris, Gallimard.

Infinito) que expulsa os deuses sem rosto. O elemental excede os seus próprios limites, expande-se desmesuradamente. Não poderia o *Il y a* ser tomado como metáfora do existir contemporâneo? Não expressa ele o caos, a barbárie, a expansão incontida da violência e da impessoalidade de tudo, a propaganda ininterrupta que nos invade, a "salvação" pelo mercado desumano? O Elemental é o símbolo do poder incapaz de dominar-se a si mesmo. "O prolongamento noturno do elemento é o reino dos deuses míticos".

Levinas parece ter chegado ao caráter dramático do existir contemporâneo: "A fruição não tem segurança". Só a afirmação do eu poderia protegê-lo contra a vertigem e o anonimato do *Há*. A felicidade da fruição garante a presença em si do eu. Estando em casa, o eu não assume nem rejeita os elementos e a alteridade do Outro. Apenas se afirma no poder de interromper o tempo e a continuidade. "A verdadeira posição do eu no tempo consiste em interrompê-lo por meio de começos".³⁸ O eu fica e permanece na sua fragilidade, instaurando novos começos. O eu é renovador. A renovação surge na medida em que ocorre uma recusa da idolatria e uma saída do egoísmo da fruição. Na medida em que é liberdade e representação, o eu que nasce pode assumir os poderes do Mesmo que assimila o Outro. O eu que começa e recomeça está no limiar de uma dupla tentação: assumir os poderes do Mesmo ou entregar-se à idolatria. De qualquer maneira, a expulsão da noite do *Il y a* será possível a partir de uma soberania inicial. Na medida em que está fora da totalidade, a "subjetividade" poderá superar o perigo da idolatria e do fascínio do Sagrado.

3- A "Vida Econômica" como Recusa do Enraizamento na Terra

A análise da separação mostrou-nos que o eu existe recolhendo-se. Este recolhimento caracteriza sua existência como econômica, pois a vida interior denuncia o

³⁸ T.I., p. 127.

egoísmo estrutural do eu. A afirmação da "subjetividade" tornou-se possível a partir do domínio sobre o *Il y a*. Na medida em que escapa ao horror e ao anonimato do *Il y a*, a felicidade do eu já pressupõe uma existência econômica, uma afirmação do existente em sua casa. " O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca 'quimicamente' o recolhimento, a subjetividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa".³⁹

O que caracteriza esse recolhimento do eu em sua casa -- acontecimento da morada -- é a familiaridade. Levinas chama esta familiaridade de *en-ergia* da separação. " Existir significa a partir daí morar. Morar não é precisamente o simples fato da realidade anônima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial".⁴⁰

Falar em uma terra de asilo não será o mesmo que fazer a defesa do enraizamento e ao apego ao solo proposto por Heidegger? Não se trata aqui de uma filosofia que se justifica por uma primazia essencial do Mesmo e da ontologia, na medida em que o eu é originariamente egoísmo e recolhimento? Uma descrição das análises de Heidegger sobre o vínculo dos mortais com a terra e com o sagrado revela-se aqui esclarecedora.

Comentando a interpretação heideggeriana do mundo no período posterior a *Ser e Tempo*, Jean Paul Reswebwer afirma que "Heidegger quer sublinhar que a estrutura da razão humana não se reduz às quatro causas aristotélicas saídas da representação lógica. O sentido da ek-sistência ganha raiz numa pré-compreensão mítica que condiciona a

³⁹ T.I., pp. 136-137.

⁴⁰ T.I. , pp. 138-139.

compreensão do mundo. Não se recolhe no infinito da razão, mas no universo indefinido do símbolo".⁴¹

Nesta abordagem do símbolo, Heidegger mostra que a distância é fundamental para a proximidade. O distante não quer dizer lonjura. O mundo contemporâneo, ao suprimir a distância, tornou tudo eqüiforme, suprimiu o perto e o longe. Tudo é, de algum modo, sem distância. No mundo do símbolo, há o jogo da proximidade e da distância. Sua dimensão tem como modelo o Quatro ou quadratura. Chega-se a essa compreensão a partir da análise da *coisa*, que por sua vez reflete o jogo da quaternidade. Em Heidegger, a coisa não é o mesmo que objeto, pois este já implica uma *o-posição* (*Gegen-stand*), ao passo que a coisa está ligada à idéia de auto-posição, de independência (*Selbstandiges*), de um estar-em-si. Somente a linguagem poética pode descrever esta condição:

"Na água da oferta demora-se a fonte. Na fonte demora-se a rocha e, nesta, o sono escuro da terra, que recebe do céu a chuva e o orvalho. Na água da fonte perduram as núpcias do céu e da terra. Elas duram no vinho que o fruto da vinha dá, no qual o nutriente da terra e o sol do céu, um ao outro estão confiados. Na oferta da água, na oferta do vinho, demoram-se céu e terra. Ora a oferta da versão é a cantaridade do cântaro. No ser do cântaro duram o céu e a terra".⁴²

Assim, a coisa (*Das Ding*) conduz a uma espécie de adesão vital à terra, abrindo a possibilidade do cortejo dos deuses. A coisa retém a terra e o céu, os divinos e os mortais. Ela aproxima, umas das outras, as quatro figuras da quaternidade. "Cada um dos quatro reflete, à sua maneira, o ser dos demais, com isso, cada um se reflete, à sua maneira, no seu próprio ser, no seio da 'unificidade' dos Quatro".⁴³

Para Heidegger, somente a poesia nos pode abrir um mundo verdadeiramente original, pois a palavra não é entendida enquanto capacidade humana. Seu desdobramento

⁴¹ J.P. RESWEBER - *O Pensamento de M. Heidegger*, Coimbra, Almedina, 1979, p. 134.

⁴² *A Coisa*, trad.: Eudoro de Souza; In: *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editora, 1982, p. 258.

⁴³ *Ibid.*, p. 267.

está ligado ao caminhar, ao pôr a caminho as quatro regiões do mundo, umas diante das outras: terra, céu, deus e homem (Jogo do Mundo). A palavra relaciona, mantém unido, entretém. É a Saga do Quadro do Mundo. Por isso, enquanto mortal, o homem e sua presença diante das coisas só pode ser de natureza poética. *A imaginação simbólica precede o mundo da representação e da teoria.*⁴⁴ Na visão heideggeriana a técnica moderna, isto é, o mundo da ciência e da tecnologia violenta a coisa, quebrando a relação essencial que o símbolo da quaternidade possibilita. Como explica Jean Paul Resweber, "a quaternidade revela a essência da ipseidade, ela é o espelho da simbólica existencial. As dimensões da quaternidade, que descrevem o perfil das coisas, enraízam-se na abertura do mistério do Ser, o Sagrado".⁴⁵

Outra será a via seguida por Levinas para explicar o sentido da ipseidade e da própria subjetividade. Sem dúvida, o pensamento de Heidegger se expressa por uma escrita repleta de beleza e sensibilidade poética. No entanto, o poder do mito e da linguagem poética não é, aos olhos de Levinas, uma fonte de renovação para o homem, mas perigo permanente de uma sedução para a razão. Ora, segundo Heidegger os homens perderam o mundo. O domínio da técnica faz com que conheçamos as coisas apenas enquanto objetos passíveis de manipulação. A aura sagrada do mundo perdeu-se em meio a esse domínio. Como reencontrar o mundo? Para Heidegger, é preciso que o homem se abra novamente à luz das grandes paisagens, ao fascínio pela natureza não tocada pela mão do homem. No mundo da técnica, não se pode escapar da ameaça de um inverno interminável, da perda de todo abrigo e das trevas que tragam a integridade dos entes. O Sagrado, vestígio dos imortais e da própria divindade, parte em retirada. O mundo fica

⁴⁴ Temos aqui o cerne da recusa levinasiana de uma filosofia do Sagrado e do simbólico. Para Levinas, a vida interior como separação e fruição precede não só ao reino da totalidade e da racionalidade teórica mas também à esfera da imaginação simbólica. O "simbólico" não esgota o sentido da subjetividade, pois este já é condicionado pela separação.

⁴⁵ Op. cit., p. 136.

como que sem possibilidade de Salvação (*heil-los*). Citando Hölderlin, Heidegger afirma: "Mas onde está o perigo, cresce também o que salva". O único que pode ultrapassar e superar o ser é ele mesmo. O ser é o transcendente por excelência. Transcendência que, à diferença do que pensa Levinas, não é saída de si em direção ao Outro, mas transcendência que reflui em si mesma, em sua verdade, em sua própria dimensão.

Levinas reconhece a novidade desta filosofia. Nela, o mito ocupa um lugar singular. O mito fala através da própria natureza. Esta nos interpela mediante uma linguagem originária capaz de fundar a própria linguagem humana. O homem deve *ouvir, entender e responder* a esse apelo, mas não o fará mediante os recursos da lógica e do pensamento discursivo. É preciso *habitar* em um lugar, estar enraizado no solo, uma nostalgia da terra natal, em suma, é preciso *estar-aí* para se compreender a linguagem originária do ser.

Em Levinas, a morada não exerce a função de um enraizamento, mas sim de quebra da plenitude do elemento. Toda uma existência econômica torna-se então possível. Terra, ar, luz, floresta, caminho, mar, rio não vêm (originariamente, entenda-se bem) ao existente a partir do símbolo da quadratura, mas sim como elementos. Pertencem ao anonimato. Neste sentido, "a função original da casa não consiste em orientar o ser pela arquitetura do edifício e em descobrir um lugar -- mas em quebrar a plenitude do elemento, abrindo aí a utopia em que o "eu" se recolhe, permanecendo em sua casa. Mas a separação não me isola, como se eu fosse simplesmente arrancado aos elementos, torna antes possível o trabalho e a propriedade".⁴⁶

O trabalho não é transcendência, mas uma forma de domínio sobre o futuro que apazigua o murmúrio anônimo do *Il y a*. Neste sentido, o trabalho é uma espécie de contra-movimento em relação ao enraizamento e à compreensão da linguagem originária do ser. O trabalho caracteriza uma existência econômica -- o recolhimento na morada -- que dessacraliza. Na perspectiva levinasiana, o trabalho "aplica-se ao que não tem

⁴⁶ T.I., p. 139.

rosto, à resistência do nada. Age no fenômeno. Apenas *ataca a ausência de rosto dos deuses pagãos*,⁴⁷ cujo nada agora denuncia. Prometeu roubando o fogo do céu simboliza o trabalho industrioso na sua impiedade".⁴⁸

Para Levinas o habitar não implica em enraizamento. O sentido fundamental do morar é econômico. Na medida em que suspende o elemento, o habitar já é um dispor de nós mesmos enquanto corpo e vida corporal. " O corpo é a minha posse na medida em que o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade. A extraterritorialidade de uma casa condiciona a própria posse de meu corpo".⁴⁹

Assim, na medida em que sempre envolve a posse, a morada só pode ser pensada economicamente. A captação de uma coisa na noite é um iluminar, uma descoberta do mundo. Não é o mundo que nos ensina o sentido das coisas. Não é o símbolo que nos revela o copertencimento das esferas humana, divina e natural. Neste sentido, "a captação de uma coisa ilumina a própria noite do *apeiron*".⁵⁰

Em Levinas, a representação é condicionada pela vida. A fruição prescinde das idéias e dos símbolos. Mais: ela é a própria condição dessas realidades.⁵¹ De certo modo, na medida em que prescinde da representação, a fruição dessacraliza. Símbolos e utensílios não são, para Levinas, os pressupostos de uma estrutura representativa e nem mesmo os pressupostos da compreensão. O sentido da liberdade não é redescobrir o mundo ao

⁴⁷ Grifo nosso.

⁴⁸ Ibid., pp. 142-143.

⁴⁹ Ibid., p. 144.

⁵⁰ Ibid., p. 145.

⁵¹ Em *Ser e Tempo*, Heidegger compreende a manualidade e o manuseio dos utensílios a partir dos modos de ser do Dasein. Assim fazendo, Heidegger não separa a atitude prática da atitude teórica. "A atitude 'prática' não é 'ateórica' no sentido de ser desprovida da visão. A sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma *age* e a outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto contemplar é ocupação como agir possui *sua* visão"; Op. cit., parágrafo 15, p. 111.

modo heideggeriano, mas construir um mundo onde se possa conquistar a própria liberdade.

Agora, cabe a pergunta: qual o sentido da sensibilidade em Levinas e em que medida a fruição é um momento necessário de uma subjetividade que rejeita o sagrado?

4- Sensibilidade e Desencantamento

Em *Totalité et Infini*, a sensibilidade é descrita como fruição. Ela é, para Levinas, a *maneira* da fruição. Pertencente ao registro da afetividade, a sensibilidade não se encontra na ordem do pensamento, pois nela o eu como que estremece em seu egoísmo. *Vive-se* das qualidades sensíveis. Vemos o pôr do sol, a chuva que cai; sentimos o aroma das flores e o perfume que nos leva ao passado. Assim: "O finito como contentamento é a sensibilidade. A sensibilidade não constitui o mundo, porque o mundo dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência, porque a sua insuficiência racional nem sequer ressalta na fruição que ele me proporciona".⁵²

No *Teeteto*, Platão afirma que a sensação (αἴσθησις) não pode ser o conhecimento, pois este só pode residir no nosso raciocínio sobre as sensações.⁵³ A sensação é algo sempre em movimento. Já a ciência (*epistême*) busca o imóvel e o fixo. O ser é algo que somente a alma, por si mesma, pode atingir. No plano da multiplicidade e do devir poder-se-ia dizer, com Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas. De algum modo, afirma Levinas, a "sensação derruba todo sistema (...). Uma noção do devir parmenidiano só se leva a cabo pela singularidade da sensação".⁵⁴

⁵² T.I., p. 119.

⁵³ *Teeteto*, 186 d.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 117.

Em Aristóteles, a faculdade sensível da alma (sensação) resulta de um movimento sofrido e de uma paixão, que é também uma espécie de alteração. Neste caso, a sensação não existe nunca em ato, mas sempre em potência, do mesmo modo que o combustível. Diz Aristóteles: "Expressemo-nos pois primeiramente como se houvesse identidade entre sofrer e ser movido, de uma parte, e agir de outra parte, pois o movimento é um certo ato, embora imperfeito, tal como explicamos em outro lugar (*Física*, III, 1, 201 b 31; *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 28). Ora, todas as coisas sofrem e são movidas sob a ação de um agente, e de um agente em ato. Donde, num sentido, o semelhante sofre sob a ação de um semelhante, como já explicamos. Pois o que sofre, é o dessemelhante, mas, uma vez que ele sofreu, ele é semelhante".⁵⁵

Antes de ser uma alteração corruptiva, a sensação é para Aristóteles perfectiva, pois é atualização das potências de um ser determinado. Se o ato de pensar depende do sujeito, o sentir é apenas uma ação sofrida pelo gerador da sensação. O sentido é uma forma de receptáculo das formas sensíveis, independentemente da matéria, do mesmo modo que a cera pode receber a impressão de um anel. Cada sensação possui um único objeto; cada sentido é sentido de seu próprio objeto sensível. Por outro lado, Aristóteles demonstra a necessidade de uma *faculdade única* (unidade do juízo), necessária para unir o *pensamento e a percepção*. "Uma vez que nosso juízo recai, além disso, sobre o branco e o doce, e sobre cada um dos sensíveis nas suas relações com cada outro sensível, por qual princípio percebemos também que eles diferem? É necessário que seja por um sentido, uma vez que estamos na presença de sensíveis".⁵⁶

Segundo Aristóteles, o intelecto é a única parte impassível da alma. Sentir, sendo um *sofrer*, não pode produzir a intelecção. O intelecto (*Nóvς*) é suscetível de receber uma *forma*. Neste caso, não deve alterar as formas que vai apreender. "Por conseguinte, pensando todas as coisas, o intelecto deve necessariamente ser sem mistura, como o diz

⁵⁵ *De L'Âme*, Trad. J. TRICOT, Paris, Vrin, 1990, 417a 15-20.

⁵⁶ *Ibid.*, 426 b 10-15.

Anaxágoras, a fim de comandar, isto é, de conhecer; pois, ao manifestar sua própria forma ao lado da forma estrangeira, coloca obstáculo a esta última, opondo-se à sua realização".⁵⁷

Em Aristóteles, o sentido privilegiado é a visão, pois é o que mais nos agrada, independentemente de qualquer utilidade. Pela visão, adquirimos mais conhecimentos.⁵⁸

Em Levinas, ao contrário, não notamos apenas uma diferença de grau entre sensação e intelecto e nem uma referência necessária a objetos, no sentido de uma "visibilidade" necessária à *epistême*. Pela sensibilidade, "todo o objeto se dissolve em elemento em que a fruição mergulha".⁵⁹ Acolhemos os elementos sem neles pensar. O elemento não é substância, mas qualidade e suporte. Levinas se refere a Descartes, quando aponta para o caráter irracional da sensação, jamais entendida como idéia clara e distinta. Neste sentido, tanto para Levinas quanto para Descartes, a importância da sensação encontra-se na sua utilidade e não em sua verdade.

Na concepção levinasiana a sensibilidade existe antes da razão, sendo a própria ingenuidade do eu irrefletido. A sensação jamais necessita referir-se a uma totalidade na qual poderia fechar-se. A sensibilidade significa a separação do eu, sua independência, sua vida interior no contentamento e na sua casa. Assim: "A descrição da fruição (...) não traduz por certo o homem concreto. Na realidade, o homem tem já a idéia do infinito, isto é, vive em sociedade e representa as coisas para si próprio. A separação que se realiza como fruição, ou seja, como interioridade, torna-se consciência de objetos. As coisas fixam-se graças à palavra que as dá, que as comunica e as tematiza. E a nova fixidez que as coisas adquirem graças à linguagem supõe muito mais do que a adjunção de um som a uma coisa. Por cima da fruição desenha-se, com a permanência, a posse, o pôr em comum -- um discurso sobre o mundo".⁶⁰

⁵⁷ Ibid., 429 a 15-20.

⁵⁸ Cf.: *Metafísica*, Livro I.

⁵⁹ T.I., p. 121.

⁶⁰ Ibid., p. 123.

Em outros termos, a fruição ganhará pela linguagem e pelo pensamento discursivo uma certa fixidez, uma certa estabilidade, possibilitando assim a identidade das coisas num mundo de percepção. Mas até que ponto uma tal estabilidade é inabalável?

As coisas podem, segundo Levinas, voltar de novo ao elemento. A instabilidade das coisas é a característica daquilo que não possui *rostos*,⁶¹ única expressão que significa a si mesma, mesmo não possuindo uma forma que se lhe acrescente. Nessa perspectiva, o rosto é a própria resistência a um mundo sempre pronto a retornar ao elemento e à idolatria (a circulação das coisas no mundo do mercado e do dinheiro é uma consequência possível deste retorno). Assim, o que vai permitir a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral em sentido kantiano. Somente a contestação da sensibilidade pelo Outro é que pode instaurar o reino da Razão e da Ética. A sensibilidade é, para Levinas, uma forma de resistência a todo sistema. A intuição, tal como Kant a entende, é insuficiente para descrever a sensibilidade. Nós consideramos que a sensibilidade em Levinas pode ser pensada como dessacralização, na medida em que permite a passagem do fruir egoístico para a responsabilidade pelo Outro, sem recorrer à representação e ao simbólico. Uma vez que não há mediação do dever, da cultura, da representação e do símbolo para legitimar a responsabilidade do Mesmo pelo Outro, a subjetividade acabaria culminando em situações embaraçosas e inaceitáveis para a *racionalidade* presente na filosofia de Levinas. Sem uma resistência ao encantamento, o eu seria arrastado ao misticismo idolátrico, incapaz de fundar a racionalidade enquanto ética, enquanto responsabilidade pelo outro. Sem uma subjetividade anti-idolátrica ou sem uma ética como dessacralização, Levinas não teria como justificar por que a sensibilidade como passagem

61 Sobre o rosto, cf.: Cap. III.

para o ético não se revela também no estético, no mítico-religioso, na participação mística, numa palavra, na primazia do irracional.⁶²

Mas, para uma descrição mais aprofundada dessa problemática, devemos fazer a passagem da vida interior como separação para a instância do Desejo Metafísico e, posteriormente, para um *Autrement Qu'être*. Até o presente, dissertamos mais detidamente sobre o reino da imanência. É preciso agora abordar a idéia de transcendência, bem como as implicações que a questão da dessacralização traz para o estatuto da subjetividade. Assim: qual o sentido da Ética em Levinas? que relações existem entre ética e linguagem? em que medida a subjetividade em Levinas pode ser lida, em sua passagem necessária para a transcendência, como exigência de dessacralização?

⁶² Sem a exigência de uma subjetividade anti-idolátrica, Levinas não teria como explicar por que a relação ética é a instância decisiva do sentido, e não a linguagem estética ou mística, por exemplo. Não poderia também demonstrar a passagem necessária do gozo da fruição para a sensibilidade como característica essencial do sujeito. A esse respeito, Cf.: Caps. IV e V. Veremos aí que a descrição da subjetividade por Levinas implica sempre uma consideração da crise profunda do existir contemporâneo, que no seu entender é um "encantamento das paisagens, hipérbole dos conceitos metafísicos, artifício da arte, exaltação das cerimônias, magia das solenidades -- por todos os lugares suspeita-se e denuncia-se uma montagem teatral, uma transcendência de pura retórica, o jogo. Vaidade das vaidades: o eco de nossas próprias vozes, tomado como resposta ao pouco de preces que ainda nos resta; recaída sobre nossos próprios pés, como depois de êxtases provocados pela droga. Exceto outrem que, em todo esse tédio, não se pode abandonar"; *De Dieu que Vient à L'Idée, Paris, Vrin, 1992, p. 31.*

CAPÍTULO III

A SUBJETIVIDADE COMO RESISTÊNCIA À LÓGICA DO SER

Neste capítulo estudaremos a questão da subjetividade em Levinas a partir das relações que esta estabelece com os temas da transcendência e da dessacralização. Vamos nos ater às abordagens de *Totalidade e Infinito*, deixando para mais adiante as considerações sobre *Autrement Qu' être ou Au-delà de L'Essence (De Outro Modo que Ser ou Para além da Essência)*, obra que marca uma verdadeira modificação da escrita levinasiana e que terá consequências importantes para o desenvolvimento de nosso trabalho. No que diz respeito ao problema da secularização, não vamos nos deter nos aspectos históricos e mesmo sociais desse processo. O que procuraremos ressaltar é o seguinte: o complexo processo de dessacralização que se desenvolveu no Ocidente, sobretudo a partir do século XVII¹, e que culminou com a expulsão dos deuses míticos e da imaginação fabuladora, terminou paradoxalmente propiciando condições para o ressurgimento do "sagrado pagão" que de algum modo o Antigo Testamento já questionava.²

¹ Como afirma J. BRONOWSKI, "o passo dado na revolução científica, que é uma expressão abreviada que eu utilizo para designar todo um complexo de mudanças ocorridas entre 1500 e 1700, foi tão radical como a invenção da agricultura, a invenção da escrita, a invenção da poesia e da arte, ou a invenção da vida urbana. Tudo isto são coisas que nós agora tomamos como dados adquiridos pela nossa civilização, mas todas elas constituíram passos irreversíveis, e a partir do momento em que se verificam, a vida humana mudou e não há nada que possa fazê-la voltar atrás". - *Magia, Ciência e Civilização*, Lisboa, Edições 70, 1986, pp. 10-11.

² A esse respeito, concordamos com Peter Berger, para quem no Antigo Testamento "a transcendentalização de Deus e o concomitante 'desencantamento do mundo' abriram um 'espaço' para a história, como arena das ações divinas e humanas. Aquelas são realizadas

A crise da metafísica e do saber da unidade; o questionamento das filosofias da consciência e do ideal de uma subjetividade soberana ; numa palavra, a desorientação proveniente de uma condição histórica que se caracteriza pela aceitação de que não há significação em si, levam a uma filosofia da "celebração do ser" (Heidegger é aqui o alvo mais decisivo das críticas de Levinas), que por sua vez não escapa ao perigo de uma liberação das "forças poderosas da Origem". O pensamento de Heidegger, tanto quanto os acontecimentos trágicos da História Mundial Contemporânea, exprimiram com maestria esta liberação. É em relação a esse referencial histórico e teórico que a questão da subjetividade enquanto exigência de dessacralização deve ser entendida.

Segundo Levinas, uma das características mais importantes do pensamento contemporâneo é a idéia de que não há significação em si. Em outras palavras, o inteligível só é concebível dentro do devir que o sugere. Para se chegar ao inteligível é preciso atravessar a história e as respectivas linguagens desta história. A função da linguagem é, portanto, fundamental, pois ela marca a noção de cultura e a possibilidade de inteligibilidade que sempre supera o dado particular. O particular recebe sua significação através da totalidade da linguagem. Assim: "*A significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento. O próprio pensamento insere-se na Cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e supera*".³

por um Deus que está inteiramente fora do mundo; estas pressupõem uma considerável individuação na concepção do homem. O homem aparece como ator histórico diante da face de Deus (o que é muito diferente, diga-se de passagem, do homem como ator diante do destino, como na tragédia grega). Assim, os homens são vistos cada vez menos como representantes de coletividades concebidas mitologicamente, como era típico do pensamento arcaico"; In: *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, p. 131.

³ LEVINAS, E.- *Humanismo do Outro Homem*, vários tradutores, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 32.

Na medida em que se expressa através do corpo, da linguagem e de suas criações, o homem é ao mesmo tempo sujeito e parte. Para Levinas, o momento das criações culturais envolve o gesto corporal que celebra o mundo. Tudo isto é poesia. Por outro lado, na medida em que aspira a uma ruptura com o pensar metafísico e com a unidade do ser, o pensamento contemporâneo não consegue evitar a permanência de categorias hegelianas. Paradoxalmente. Aqui, gostaríamos de abrir espaço para uma longa citação:

" A cultura e a criação artística fazem parte da própria ordem ontológica . Elas são ontológicas por excelência: tornam possível a compreensão do ser. Não é, pois, por acaso que a exaltação da cultura e das culturas, a exaltação do aspecto artístico da cultura, dirige a vida espiritual contemporânea: que para além do labor especializado da pesquisa científica, os museus e os teatros, como outrora os templos, tornam possível a comunhão com o ser e que a poesia passa por oração. A expressão artística reuniria o ser em significação e traria assim a luz original que serviria ao próprio saber científico. A expressão artística seria, portanto, um acontecimento essencial que se produziria no ser, através dos artistas e dos filósofos. Não é de se estranhar, pois, que o pensamento de Merleau-Ponty tenha parecido evoluir na direção do de Heidegger. O lugar excepcional que a significação cultural ocupa entre o objetivo e o subjetivo, a atividade cultural desvelando o ser; o obreiro deste desvelamento, o sujeito, investido pelo ser como seu servo e guarda -- encontramos aí os esquemas do último Heidegger, mas também a idéia fixa de todo o pensamento contemporâneo: a superação da estrutura sujeito-objeto. Mas talvez, na fonte de todas estas filosofias, encontre-se a visão hegeliana de uma subjetividade que se compreende como um momento inelutável do devir, pelo qual o ser sai de sua obscuridade, visão de um sujeito suscitado pela lógica do ser".⁴

Para explicitar essa "visão hegeliana" da subjetividade, vamos considerar a problemática da linguagem tal qual ela aparece na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Procuraremos mostrar, a partir daí, de que modo a reação face às teses hegelianas é importante para a discussão sobre as relações que o tema da dessacralização mantém com o tema da linguagem e da subjetividade no próprio Levinas. Para iniciarmos essa

⁴ Ibid., p. 34.

discussão, vamos discorrer sobre a subjetividade enquanto caracterizada por uma relação fundamental com o que lhe é exterior, isto é, com o que é outro em relação a ela. Esta análise preliminar da transcendência em Levinas será importante para a abordagem que faremos do pensamento de Hegel.

1- O Para-o-Outro da Consciência em *Totalidade e Infinito*

"A verdadeira vida está ausente". Eis a frase inicial de *Totalidade e Infinito* (1961). Para Levinas, a Metafísica se define pelo fato de voltar-se para o "outro" como o inteiramente diverso, como o absolutamente outro. Assim: "O outro metafisicamente desejado não é 'outro' como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como por vezes eu para mim próprio, este 'eu', esse 'outro'. Dessas realidades posso 'alimentar-me' e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor (...) O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra de onde de modo nenhum nascemos".⁵

Para Levinas o Desejo não se confunde com a necessidade e com a exigência de satisfação que ela implica. O objeto do desejo não cumula ou completa o desejante. Pelo contrário, o Desejo apenas lhe desperta a fome. Conseqüentemente, " para o Desejo, a

⁵ T.I, p. 21. O Desejo metafísico nunca supõe a terra, a estabilidade, as paisagens sagradas. O Desejo, em Levinas, suspende a retórica do entusiasmo, do habitar poético do homem sobre a terra. Neste sentido, toda uma contestação de certas categorias do pensamento contemporâneo deve ser aqui considerada. O Desejo não é determinado pelas influências ou pelo jogo das pulsões. Para Levinas a exaltação do Mesmo, do idêntico e da Atividade do ser acabaram levando a uma espécie de fracasso do humano. O *Sentido* deve pois expulsar-se a si mesmo do ser, do mesmo modo que a suspensão do sagrado exige um abandono da estabilidade (racionalidade) da terra firme. A esse respeito, ver de Levinas *De Dieu que Vient à L'idée*, Paris, Vrin, 1992, pp. 77-89.

alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão de altura é aberta pelo Desejo metafísico".⁶

O desejo do Outro não termina por sufocá-lo, pois não o reduz a objeto de satisfação: é desejo do invisível.

Em Levinas, a consciência não se iguala ao ser através da representação (*eidós*). A consciência busca ultrapassar o jogo de luzes em que a verdade é englobamento ou redução do Outro ao Mesmo. Assim: "A relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer à *revelação* do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento"⁷. Para Levinas, "o absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo".⁸

Apesar deste permanente primado do Outro, é a ipseidade que possibilita a origem de qualquer fenômeno. O mundo é pois algo que está sempre ao nosso alcance. " Tudo, num certo sentido, está no seu lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas, mesmo os astros(...) Tudo está ao alcance, tudo me pertence(...) A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo".⁹ O Outro e o Mesmo não fazem parte de uma totalidade porque não se identificam pela *oposição*. O Mesmo produz-se como egoísmo, mas pode romper com esta situação na medida em que se abre ao Outro, numa relação sem mediação.

" Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, não pode pois produzir-se na economia geral do ser senão como indo de Mim para o Outro, como *frente-a-frente*, como desenhando uma distância em profundidade -- a do discurso, da bondade, do Desejo -- irreduzível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos -- diferentes uns em relação aos outros -- que se oferecem à sua

⁶ T.I., p. 23.

⁷ Ibid., p. 15

⁸ Ibid., p. 26.

⁹ Ibid.

operação sinóptica".¹⁰ O Mesmo e o Outro não se refletem num *pensamento*. É o pensamento que possibilita a *produção* da *transcendência* ou da alteridade no ser. Para Levinas, "o ' pensamento' , a 'interioridade' , são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos essa relação -- por isso mesmo notável -- na medida em que a efetuamos. A alteridade só é possível a partir de *mim*".¹¹

Pode-se notar aqui uma crítica de todo o percurso da filosofia ocidental, para a qual o Outro só pode valer enquanto é desvelado e enquanto manifesta o próprio ser. Para este pensamento, afirma Levinas, a relação que se estabelece com o outro é sempre *alérgica*. A filosofia é o pensamento e a compreensão do ser. Neste sentido, caracteriza-se pela constante busca de autonomia, cuja metáfora é o retorno de Ulisses a Ítaca, à terra natal, símbolo da viagem de volta do Mesmo que percorreu terras distantes e estrangeiras. Todo movimento espontâneo da consciência é representado por este retorno. A auto-consciência é o mais alto grau de autonomia e identidade¹². A filosofia de Hegel representa o resultado lógico desta alergia. A crítica do idealismo é esta: "Quando o Outro entra no horizonte do conhecimento, ele renuncia já à sua alteridade. O retorno eterno do idealismo não resulta de uma predicação caprichosa dos filósofos da teoria do conhecimento. Repousa sobre sólidas razões que fundam o privilégio do Mesmo em relação ao Outro".¹³

¹⁰ Ibid., p. 27.

¹¹ Id., Ibid.

¹² O alvo desta crítica é sem dúvida Hegel que afirma na *Fenomenologia do Espírito*: "Impelindo-se a si mesma para sua verdadeira existência, a consciência atingirá um ponto em que ela se libertará da aparência, isto é, aparência de estar presa a qualquer coisa de estrangeiro que é unicamente para ela e como que um outro; ela atingirá assim o ponto em que o fenômeno torna-se igual à essência onde, em consequência, a apresentação da consciência coincide com a ciência autêntica do espírito; finalmente, quando a consciência apreender esta essência que lhe é própria, ela designará a natureza do próprio saber absoluto"; Op. cit., Tome I, p. 77.

¹³ Emmanuel LEVINAS- "Transcendence et Hauteur"; In: *Cahier de L'Herne: Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 97.

Totalidade e Infinito tem como subtítulo *Ensaio sobre a Exterioridade*. A alteridade mostra-se no *rosto*, que para Levinas abre uma dimensão de altura e de infinição impossível de englobamento. A *Idéia de Infinito*¹⁴, colocada em mim a partir do encontro com a alteridade -- relação ética -- provoca uma espécie de transbordamento da consciência. Descartes já mostrara que a substância pensante, enquanto ser finito, traz a marca de seu criador (idéia de Infinito). A consciência pode assim pensar mais do que a sua capacidade e natureza permitem conhecer. Para Levinas a relação com o Outro (produção da idéia de infinito) não se dá como conhecimento, mas como Desejo. Desejo que nasce num ser que, de certo modo, não tem falta de nada, pois este ser está satisfeito em seu egoísmo. Diferentemente de uma relação com o ser, o Desejo é desejo do Infinito. O movimento para-o-outro que o Desejo reclama compromete a soberania do eu idêntico consigo mesmo, sendo mais do que uma simples nostalgia antecipada pela consciência. O Movimento para o Outro nunca nos completa ou plenifica: somos esvaziados e postos em questão. Trata-se pois de um Desejo que se alimenta de sua própria fome: é bondade. Para Levinas uma transcendência absoluta jamais se resolve numa integração. Já vimos que a vida interior se caracteriza pela separação¹⁵, isto é, pelo psiquismo que constitui um *acontecimento* no ser, na medida em que é resistência à totalização. Isso permite que

¹⁴ A referência a Descartes (3ª Meditação) é explícita. Tanto para Levinas quanto para Descartes a Idéia de Infinito é a idéia de Deus. Porém, em *Totalidade e Infinito*, a mencionada idéia não é uma mera representação, nem se apóia em um registro epistemológico. Em Levinas, a idéia de Infinito diz respeito ao caráter interminável e desinteressado da relação ética (transcendência). Neste sentido, a idéia de Infinito corresponde ao Desejo metafísico e à responsabilidade permanente pelo Outro. Pela referida idéia, Deus ou o infinito pode se tornar acessível para a consciência, sob a forma de *idéia de Deus em nós*. Sobre este assunto, pode-se consultar o estudo de Jean-François LAVIGNE: "L'idée de L'Infini: Descartes dans la Pensée d'Emmanuel Levinas"; In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92ª année / n. 1, Janvier-Mars, 1987, pp. 55-66. Também o artigo de Stéphane MOSÈS, "L'idée de L'Infini en Nous"; In: Emmanuel Levinas: *L'Éthique comme Philosophie Première*, op. cit., pp. 79-101.

¹⁵ Cf.: Capítulo II.

o existente tenha o seu próprio destino, independentemente de qualquer significação conferida pela historiografia universal. Assim, "a memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade".¹⁶ Pela realização do psiquismo e da separação pode-se vencer a totalização, pois o pluralismo da sociedade (da relação com Outrem) só é possível se o *segredo* (as intenções interiores) for mantido. "A vida interior é, para o real, a *maneira* única de existir como uma pluralidade".¹⁷ Em virtude da fruição (felicidade do eu) o Outro deixa de ser considerado apenas como a instância do negativo (Hegel), visto que ele permanece transcendente e independente em relação ao eu. Trata-se da independência atéia do ser separado que será solicitado pela Idéia de Infinito. A separação é mantida mesmo depois do evento da relação. Em Levinas, não há suprassunção do Outro pelo Mesmo; não há descanso do eu em si próprio depois de enfrentar o negativo, mas risco na procura da verdade, que não exclui a possibilidade do erro. Assim: "A verdade supõe um ser autônomo na separação -- a procura de uma verdade é precisamente uma relação que não assenta na privação da necessidade. Procurar e conseguir a verdade é estar em relação, não porque nos definamos por outra coisa diferente de nós próprios, mas porque, num certo sentido, não temos falta de nada".¹⁸

Mais do que a elaboração de uma teoria, a verdade é manifestação de algo absolutamente distinto do eu, pois é Desejo como pensamento que pensa mais do que pode ser abarcado pelo pensamento. Neste sentido, o Desejo nasce do *objeto*, revela-se a partir dele. Para Levinas, "a conversão da alma à exterioridade ou ao absolutamente outro ou ao Infinito não é deduzível da própria identidade da alma, porque não é à medida desta alma."¹⁹

¹⁶ T.I., p. 146.

¹⁷ Id., Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 49.

¹⁹ Ibid., p. 53. A diferença em relação a Hegel é aqui central. Para o autor da "Fenomenologia" a ciência que se comporta em relação ao *saber fenomenal* requer a

A noção levinasiana de Desejo empreende um forte golpe na noção clássica de substância. A substancialidade do eu, a felicidade que ele conquista e o usufruto da sua ipseidade são, repentinamente, abalados por um movimento que o retira do egoísmo e do interesse: é bondade para além do ser e do conhecer. Explorando o sentido e a linguagem do rosto como expressão viva e desvinculada de qualquer contexto, Levinas afirma que "*a experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada, de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma*"²⁰. Eis porque o Mesmo e o Outro não se integram num pensamento que os enlaça e abarca. O pano de fundo dessa relação é o frente a frente como relação última no ser e não o reino da totalidade. A esta relação Levinas dá o nome de linguagem.

2- Subjetividade e Linguagem: Levinas e Hegel

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas procura mostrar que a linguagem se caracteriza por uma relação entre o Mesmo e o Outro e que estes termos, apesar de se relacionarem, permanecem separados. O Outro é sempre transcendente em relação ao Mesmo. À essa relação Levinas chama também Metafísica. Esta caracteriza-se pelo discurso em que o Mesmo sai de si, em que a ipseidade, o ente particular, abandona o seu recolhimento. Nesse sentido, a linguagem não traz em si a exigência de uma passagem do singular ao universal, como em Hegel. Para Levinas, o que é fundamental para a questão da

distinção, no interior da consciência, de algo a que ela se relaciona. Em outras palavras, o ser-para-o-outro opõe-se ao ser-em-si, ao lado do qual a verdade se encontra. A consciência está separada de seu objeto apenas de forma aparente, pois ela oferece em si mesma a sua própria medida, sendo todo o percurso do saber apenas uma *comparação da consciência consigo mesma*. Ver *La Phénoménologie de L'Esprit*, op. cit., tome I, p. 73 e ss.

²⁰ T.I., p. 53.

linguagem não é a força do falar que realiza o que está para realizar-se²¹. "O eu não é uma formação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro -- determinações lógicas do ser -- podem além disso refletir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um "pensamento" e que é preciso um Eu".²²

O *para-o-outro* da singularidade é determinante tanto para Hegel quanto para Levinas. A diferença é que, para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, a relação da consciência de si (para si da singularidade) se resolve no universal. Em Hegel, a linguagem tem o papel de enunciar o Eu, levando-o à sua expressão no universal. Deste modo, " (...) a linguagem contém o Eu (*das Ich*) na sua pureza; somente ela enuncia o Eu, o Eu próprio. Este *ser-aí* do eu é, como *ser-aí*, uma objetividade que possui em si sua verdadeira natureza. *Eu* é este *Eu-aqui*, mas é também *Eu universal*. Sua manifestação é também imediatamente a alienação e a desaparecimento deste *Eu-aqui*; é portanto sua permanência na sua universalidade".²³

Em Levinas o sentido da linguagem é outro. Ela só pode ser uma relação entre termos separados e irredutíveis a um pensamento sinóptico, à condução dos termos ao universal. Assim, a questão deve ser conduzida para a unicidade da subjetividade. "A alteridade só é possível a partir de *mim*" (...) A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria."²⁴

Ora, em Hegel a categoria é fundamental, pois a separação só se torna possível através dela. Neste sentido, "o elemento que confere aos dois termos uma realidade efetiva separada (*die abgesonderte Wirklichkeit*) é, antes, a categoria, um ser que é

²¹ Estaremos nos referindo à *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., vol.II.

²² T.I., p. 27.

²³ HEGEL, G.W.F. - *La Phénoménologie de L'Esprit*, op. cit., tome II, p. 69.

²⁴ T.I., p. 27.

essencialmente um ser *representado*; assim, o elemento que mantém os indivíduos cada um para si é a *consciência* da independência - quer se trate da consciência natural ou da consciência educada em um sistema de leis".²⁵

Fica claro, portanto, que em Hegel o que vale é a passagem da consciência de si como individual para a universalidade. O indivíduo tende a tornar-se universal. O Mundo Ético será a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. Afirma Hegel: "É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *Outro*, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu *ser-para-mim* (*als mein Fürmichsein*), essa livre *coisidade* (*Dingheit*) de um outro, por mim descoberta -- que é o negativo de mim mesmo".²⁶

Em Hegel há, portanto, uma espécie de sacrifício do eu e da singularidade em favor da substância universal, que é a alma e a essência das essências simples singulares. O meio universal que sustém o indivíduo é a força do próprio povo. O indivíduo realiza, pelas suas próprias obras, o gênio universal, o *ethos* de todos (*was es tut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller*). A certeza de cada um lhe vem pelo espírito universal. Nesta efetividade (*Wirklichkeit*), o indivíduo encontra apenas a si mesmo.

Pode-se dizer que em Hegel há um primado da *relação* e da *mediação* (meio universal que sustém o indivíduo), capaz de levar os indivíduos a uma esfera comum que se tornará, finalmente, verdade efetivada em um povo livre.

Em Levinas os interlocutores não se unem numa esfera comum. Paradoxalmente, o primado da ética acaba conduzindo a relação com o outro ao isolamento do eu (único, separado, responsável). Como tornar compatíveis a separação e a relação? Se considerarmos, com Levinas, que a separação é o processo de identificação do eu em sua interioridade (psiquismo), isto é, produção de si como existência autônoma, como evitar

²⁵ *La Phénoménologie de L'Esprit*, op. cit., tome I, p. 299.

²⁶ *Ibid.*, tome I, p. 290.

o paradoxo de uma linguagem enquanto relação de termos separados? Paradoxo de uma relação sem relação. Para Etienne Féron, o paradoxo da linguagem em Levinas está em que ela termina isolando a subjetividade no ponto ab-soluto e único do Eu transcendental no instante em que almeja estabelecer uma relação concreta entre os homens.²⁷ A linguagem só realiza a relação na medida em que a ipseidade da subjetividade já se encontra efetuada antes da própria relação. Como explica Etienne Féron, " a relação do discurso termina por dissolver-se no solipsismo do Eu cuja ipseidade se eleva à condição de sujeito transcendental, formalmente estruturado como o Outro-no-Mesmo, sem que o ' para-o-outro' indique uma relação real".²⁸

Etienne Féron estabelece uma relação entre Levinas e Leibniz, na medida em que a subjetividade é para ambos uma subjetividade monádica. No caso de Levinas, trata-se de uma subjetividade que não se refere a uma totalidade. Para Féron a função da comunicação, em Levinas, está comprometida em favor da emergência do *Uno*, da mônada como princípio *a priori* da relação com a alteridade e, conseqüentemente, da linguagem. Assim, a subjetividade como *Um* assume a primazia que se deveria conferir ao caráter relacional do discurso".²⁹

Ora, para Hegel a linguagem liga-se à própria consciência de si que, por sua vez, é sempre *para-os-outros*, mesmo enquanto consciência de si universal. O que é fundamental para o funcionamento da linguagem é o ser *reconhecido* pelos outros. Neste sentido, "a linguagem é a consciência de si que é *para-os-outros*, que está *presente imediatamente como tal* e que, como *esta* consciência de si, é *universal*".³⁰ Ela é o Si

²⁷ FÉRON, Etienne- "La Réponse à L'Autre et La Question de L'Un"; In: *Études Phénoménologiques*, Editions Ousia, Tome VI, n. 12, 1990, pp. 67-100.

²⁸ Ibid., p. 92.

²⁹ Ibid., p. 98. Voltaremos a esse ponto no Capítulo VI.

³⁰ Em alemão temos : "Sie ist das *für andre* seiende Selbstbewusstsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als *dieses* allgemeines ist"; *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1952, p. 458.

separando-se de si mesmo e que se torna objetivo como puro $Eu=Eu$; numa tal objetividade, ele mantém-se como *este* Si, confundindo-se ao mesmo tempo com outros de modo imediato; é consciência de si *deles*. Percebe-se a si mesmo quando é percebido pelos outros (*es vernimmt ebenso sich, als es von den Andern vernommen wird*); o perceber-se é justamente o ser-aí que se tornou Si".³¹

Em Hegel, o ser que fala já supõe o ser em relação. Este primado do relacional é a própria força do falar que deve realizar o que está para se realizar. Nota-se pois a valorização da ação individual, na medida em que, por mais irracional que possa parecer, esta ação sempre adquire um sentido, isto é, participa do processo da verdade. É dentro de uma estrutura especulativa capaz de pôr fim ao conflito do particular e do universal, que o individual possui um valor. Segundo Alain Renaut, Hegel neste ponto realiza Leibniz, pois "radicaliza o domínio individualista da idéia monadológica".³² No interior da história, as ações dos indivíduos ganham uma dimensão excepcional, pois nela há uma integração entre os valores da individualidade e os valores da racionalidade. Assim, "*considerada do ponto de vista da 'astúcia da razão', a falta para com a lei (irracional) realiza a lei (racionalidade); a lei da história é a soma das exceções, a universalidade da razão em obra na história é apenas a soma das individualidades*".³³

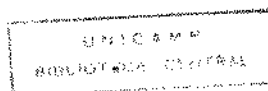
Em Hegel, a cisão (*Entzweiung*) é o processo através do qual o idêntico consigo mesmo pode cindir-se e, a partir daí, suprassumir-se como ser-outro. O sujeito é então a substância viva, o ser efetivamente real em verdade, ou seja, é o movimento de pôr-se a si mesmo (*Sichselbstsetzen*) que o coloca na condição de mediação (*Vermittlung*) entre o seu tornar-se outro e si mesmo.³⁴ O absoluto é uma auto-realização mediante o processo dialético. Em outras palavras, ele é o tornar-se outro (*Sichanderswerden*) que volta a si novamente para realizar-se como unidade. A cisão não implica apenas uma *negatividade*,

³¹ HEGEL, G.W.F. - Op. Cit., Tome II, p. 184.

³² Alain RENAUT - *L'Ère de L'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 209.

³³ Ibid.

³⁴ HEGEL, G.W.F. - Op. cit., Preface, p. 17.



pois ela é também um jogo de amor (*Spielen der Liebe*), capaz de exprimir a vida de Deus e do conhecimento divino. O conhecimento de Deus não é outro senão esse jogo de amor *consigo-mesmo*. Qual o papel das essências singulares neste jogo? Como afirma Hegel:

"A razão está presente como fluida *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes. Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas*; cômicas de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência. Do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida".³⁵

Ora, em muitos pontos a filosofia de Levinas só pode ser compreendida como reação ao pensamento de Hegel. A fenomenologia do Espírito é o caminho que a consciência realiza para tornar-se consciência de si, mas, na perspectiva de Levinas, ela só pode fazê-lo com a condição de exprimir "a universalidade do Mesmo que se identifica na alteridade dos objetos pensados e apesar da oposição de si a si (...) A diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é um 'outro' " (...) A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do Mesmo: a navegação do eu pelo si -- é precisamente um dos modos de identificação do eu".³⁶

Apesar do primado da responsabilidade e do caráter vulnerável do sujeito³⁷, a condição da subjetividade em Levinas traduz uma filosofia da *força*, isto é, uma

³⁵ *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Menezes, Petrópolis, Vozes, 1992, tomo I, p. 222.

³⁶ LEVINAS, E. - T.I., p. 24.

³⁷ A vulnerabilidade será, em *Autrement Qu'être ou au-delà de L'Essence*, um dos atributos principais da subjetividade. Cf. Capítulo IV.

resistência ao movimento da cisão, da alienação de si na cultura e na própria linguagem. Sustentamos que o exercício da linguagem em Levinas é, fundamentalmente, maestria, força do Dizer na ex-posição, confirmação do si mesmo na responsabilidade pelo Outro. Não há sacrifício do eu em favor do universal; a consciência não sabe *o que ela é* somente depois de ter *agido*. Para Hegel a consciência deve *agir (handeln)* a fim de se tornar o que é *em si*. Para Levinas o eu é *resistência*, ou seja, *mantém a diferença* a partir da responsabilidade. Trata-se pois de uma expulsão de si provocada pela presença do outro como *rostro*, capaz de impugnar a liberdade do Mesmo. A questão da subjetividade pressupõe sempre, em Levinas, uma resposta à filosofia de Hegel. De algum modo, o eu é o que mantém a diferença, isto é, realiza a transcendência como evasão já descrita por nós enquanto estrutura da subjetividade. A subjetividade é *recusa* à participação³⁸, é responsabilidade que se torna possível unicamente por essa recusa. Romper com a participação em um todo e no jogo do Mesmo é, para nós, dessacralizar. Dizemos isso porque o jogo de Amor que o Mesmo realiza é, no fundo, poético.³⁹ A

³⁸ Esta participação não é a mesma descrita por Lévy-Brühl. Seu significado é, aqui, platônico, pois implica a relação dos seres sensíveis com as idéias. No caso específico de Hegel, podemos considerar a participação como a relação entre o individual e o universal na consciência do absoluto ou do sujeito, segundo a esfera da própria liberdade. Assim, na medida em que questiona a participação, Levinas recorre a uma descrição do rosto, que para ele é uma "ordem que atinge o *eu* na sua individualidade de *sendo (étant)* ainda fechado no gênero ao qual ele pertence segundo o ser"; Préface à l'édition allemande de TI, p. III. Em *Autrement Qu'être*, a participação na Essência é descrita como absorção do sujeito em seu interior: "*Esta possibilidade de absorver o sujeito ao qual a essência se confia é próprio da essência*. Tudo se encerra nela. A subjetividade do sujeito consiste sempre em apagar-se diante do ser, a se deixar ser reunindo as estruturas em significação, em proposição global num Dito, num grande presente na sinopse em que o ser brilha em seu esplendor"; AE., p. 171.

³⁹ "A alteridade do eu que se toma por um outro pode impressionar a imaginação do poeta, porque é apenas o jogo do Mesmo; a navegação do eu pelo si -- é precisamente um dos modos de identificação do eu"; TI, p. 25. Em *Autrement qu'être*, Levinas descreve a "participação" poética no ser do seguinte modo: "O ser já teria uma

imaginação poética sensibiliza-se com esse jogo porque ele sempre implica a participação, o retorno ao Próprio. Neste sentido, Heidegger apenas realiza o que, de certa maneira, condiciona a filosofia de Hegel, a saber, a permanência do Mesmo. Permanecer no próprio significa, assim, uma marcha em direção à Origem (Heidegger). Esta permanência é a garantia do permanente.

Para Heidegger o Ser é, em certo sentido, mítico, pois encontra-se no jogo da repetição e da instauração. A linguagem, através do pensamento, traz sempre de volta o Mesmo. Assim, os pensadores originais são justamente os que sempre acabam dizendo o Mesmo. Este não é porém o Igual. Pensar é "trazer à linguagem, sempre e novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem".⁴⁰ O Ser, na medida em que é também *mythos*, é princípio de instauração de um processo histórico. O transcendente por excelência é o Ser. Somente ele pode ultrapassar a si mesmo. Segundo Heidegger, "esta transcendência não vai para além elevando-se até algo de outro, mas reflui nela mesma e em sua própria verdade. É o próprio ser que mede a extensão desse refluxo, sendo também a sua dimensão".⁴¹

Ora, para Levinas, o que é fundamental não é o retorno ou a participação, mas sim a *errância*. A errância é a metáfora da negação do Logos do retorno e do caminho de volta à pátria do Mesmo. A Metafísica, na medida em que é Desejo do absolutamente Outro, permite falar de uma filosofia pluriversal em que a vinda da alteridade coloca em nós a idéia do Infinito, despertando o psiquismo como saída do Um, como abandono de si e

significação -- isto é, manifestar-se-ia -- como evocado na linguagem silenciosa e não-humana, pela voz do silêncio -- na *Geläut der Stille*, na linguagem que fala antes dos homens e que abriga o *esse ipsum*, linguagem que o poema coloca em palavras humanas(...) Fazer ressoar no poema a evocação do ser que torna o poema possível, seria fazer ressoar um Dito"; AE, p. 172.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. - *Sobre o Humanismo*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, col. "Os Pensadores", 1983, p. 174.

⁴¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 372.

evasão. Trata-se de uma expulsão do si mesmo de sua própria casa, uma errância infinita: linguagem. O Eu, vida interior na separação, não realiza a coincidência consigo mesmo à maneira de uma subjetividade monádica, pois é sempre *Inquietude e Desejo de sair de si*. Esta inquietude expressa o movimento da própria transcendência.

Ora, consideramos que a realização da transcendência pode ser pensada também como processo de dessacralização, isto é, como linguagem que quebra o envolvimento numa participação coletiva (numa totalidade) e no jogo do Mesmo. Dessacralizar significa, pois, criar condições para que ocorra a comunicação autêntica, uma espécie de encontro entre o Mesmo e o Outro, no qual este outro permanece separado em relação ao Mesmo. No reino do Ser e do Sagrado não há transcendência, não há saída do paganismo. Dessacralizar para nós não é apenas uma passagem do *mito* ao *logos*, mas momento necessário de uma crítica às filosofias da totalidade que culminaria num novo modo de relação e de abordagem dessas duas esferas inseparáveis. Trata-se de uma filosofia da “defesa” da subjetividade, cuja força está na recusa do Sagrado e do *Il y a*, mesmo depois de um abalo da ordem da Razão. Este abalo é necessário porque, para Levinas, uma razão nunca pode ser outra para uma razão. “Como é que uma razão poderá ser um eu ou um outro, uma vez que o seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade? (...) A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo”⁴². Na medida em que rompe o monólogo da razão, o sujeito corre o risco do paganismo e da perda da posse de si. Ele pode despersonalizar-se ao invés de elevar-se ao universal (Hegel) ou de pastorear o Ser (Heidegger). O risco de ateísmo está em que o eu pode entregar-se à idolatria tanto quanto abrir-se ao Outro pelo Desejo e pela responsabilidade infinita. A subjetividade que dessacraliza é uma subjetividade que encontrou a liberdade, na medida em que se entrega e responde ao Outro. Assim: “A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala onde

⁴² T.I., p. 59.

falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Ela se coloca nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, 'conhecimento' ou 'experiência' *pura, traumatismo do espanto*".⁴³

A questão da subjetividade em Levinas acaba mostrando que *Mito* e *Logos*, na medida em que são inseparáveis e que representam duas faces do humano, não podem esgotar o sentido da linguagem e da ética como visão de Deus e como relação com o absolutamente outro, ou com a exterioridade. Se o mito não pode ser definitivamente expulso, já a totalidade é sempre recomeçada e novamente realizada. Em Levinas o sujeito é o pólo que se encontra entre estas duas esferas. Diante delas pode apenas resistir e responder, mas nunca eliminá-las. A subjetividade dessacraliza a partir do modo como se relaciona com o racional (totalidade e universal) e o irracional (sagrado e *Il y a*). Eis o que pretendemos demonstrar.

3- Conhecimento teórico, Linguagem e Dessacralização

A ética levinasiana pressupõe sempre uma subjetividade que rejeita o comportamento extático e, por conseguinte, a passagem para um "outro espaço" ou para um "além" mediante o êxtase. Neste caso, podemos perguntar: o conhecimento teórico já não realizaria isso na medida em que pressupõe a separação e o distanciamento em relação ao exterior, necessários para trazer à consciência o que está fora dela? Não é verdade que o sujeito cognoscente deve permanecer separado do objeto que ele conhece? Uma tal relação não implica o rompimento com a participação e com a transcendência possibilitadas pela religião das sociedades "primitivas" ou tradicionais? Ora, Levinas reconhece a importância da filosofia grega para a superação de um envolvimento com o mágico-religioso e com a sua conseqüente união imediata com o divino. Assim: "O mérito

⁴³ Ibid., p. 60.

imperecível do "admirável povo grego" e a própria instituição da filosofia terá consistido exatamente em ter substituído a comunhão mágica das espécies e a confusão das ordens distintas por uma relação espiritual em que os seres permanecem no seu posto, mas comunicam entre si".⁴⁴

A Filosofia, enquanto realização do reino do Mesmo, já teria realizado um processo de dessacralização que a própria ética se propõe a realizar. Por que Levinas não aceita este tipo de transcendência como a verdadeira Transcendência? A realização do Logos do saber não é a própria expulsão do mítico-religioso exigido pela subjetividade anti-idolátrica? Existiria uma relação profunda entre o Reino do Mesmo e o universo mítico-religioso?

Nossa hipótese é que a ética levinasiana pressupõe a subjetividade como permanente relação dessacralizante, tanto em relação ao Sagrado quanto em relação ao próprio Saber teórico. De algum modo o reino do Mesmo, na medida em que implica o ser, é também uma forma de realizar a participação e a mistificação. Neste caso, o rosto e a idéia de Infinito encontram-se na base desse processo que, a nosso ver, é processo permanente. Para Levinas, no ato mesmo de ver e contemplar já se encontra também uma idolatria sempre apta a manifestar-se. É assim que podemos compreender o seguinte raciocínio: "O conhecimento do tematizado é apenas uma luta que recomeça contra a *mistificação sempre possível do fato* ; ao mesmo tempo, uma idolatria do fato, ou seja, uma invocação do que não fala, e uma pluralidade intransponível de significações e de mistificações. Tal conhecimento convida o cognoscente a uma interminável psicanálise, à procura desesperada de uma verdadeira origem pelo menos em si mesmo, no esforço de despertar".⁴⁵

Não fosse o acontecimento do *rosto* e de sua permanente epifania, o processo de mistificação não poderia parar. O próprio conhecimento teórico seria incapaz de conter a

⁴⁴ T.I., p.35.

⁴⁵ T.I., p. 52. Grifo nosso.

idolatria do fato. O rosto deve ser entendido como algo que se manifesta sem se trair. Está para além de toda forma sempre pronta a volver-se em ídolo; ele é o próprio desfazer da forma que se oferece. Assim: "*A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação*: coincidência do exposto e daquele que exprime, manifestação, por isso mesma privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente a sua manifestação -- congelando-se em forma plástica, porque adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo" ⁴⁶. Neste caso, essa manifestação do Outro em sua presença viva -- rosto -- é uma *racionalidade* maior do que a redução do Outro pelo Mesmo, ou ainda, pela representação.

Em *Totalidade e Infinito*, a presença da exterioridade é a significação por excelência, independentemente de qualquer relação com as estruturas formais da sensibilidade e do entendimento. Nenhuma essência ideal pode produzir a significação; nenhuma evidência realiza, pelo preenchimento, o acontecimento irredutível à categoria e à intuição que Levinas denomina relação ética. Trata-se de uma relação em que o Mesmo se encontra diante do Outro numa situação de face a face, que coloca no Eu a idéia de Infinito. Mas, para Levinas, a ética como visão do divino não é a experiência do rosto como numinoso. Toda a referência a Deus que o rosto implica já supõe o ateísmo e a separação, isto é, uma suspensão da violência que o sagrado traz. Neste sentido, "referir-se ao absoluto como ateu é acolher o absoluto depurado da violência do sagrado. Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade -- ou seja, a sua separação -- o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Fala, não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro das suas redes invisíveis. Não é o numinoso: o eu que o

⁴⁶ Ibid., p. 53.

aborda não é nem aniquilado ao seu contato, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia".⁴⁷

Podemos compreender assim por que Levinas acaba subordinando a ontologia e os conceitos teológicos à relação ética. Esta permite que esses conceitos escapem ao esvaziamento e ao formalismo do reino do Mesmo. Para tanto, uma tarefa de dessacralização se faz também necessária, pois para Levinas "a relação ética define-se contra toda a relação com o sagrado, excluindo toda a significação que ela tomaria sem o conhecimento daquele que a mantém".⁴⁸

Pode-se pois compreender por que a ética em Levinas supõe a subjetividade que sofreu o impacto da idéia do infinito -- encontro com o absolutamente Outro -- a partir da separação e do egoísmo da fruição. Esta condição implica uma resistência ao perigo da idolatria e da mistificação presentes no próprio conhecimento racional. Somente o face a face enquanto relação irreduzível pode instaurar uma autêntica *racionalidade*, isto é, uma racionalidade que não reduz a alteridade à identidade do Mesmo, nem termina por lançar o eu no anonimato e na participação do Sagrado. Na medida em que o Logos dessacraliza, instaura em seguida o movimento de identificação do Mesmo. Mas a contemplação mantém camuflados, como que por um processo de incubação, o mito e a idolatria. A ressacralização é pois permanente. Pensamos, portanto, que Mito e Logos não se separam jamais, pois ambos fazem o jogo do Mesmo e realizam a lógica do Ser. Levinas propõe assim um *para além* do ser, uma saída deste processo infundável que domina o pensamento ocidental. Um tal processo não se elimina ou se extingue. Pode apenas quebrar-se, desfazer-se momentaneamente como gesto ético, como resposta irrecusável ao outro, alteridade que sempre recomeça a partir da quebra do primado da ontologia e da totalidade. Nesse sentido, todo movimento do Desejo Metafísico suscitado

⁴⁷ Ibid., p. 63.

⁴⁸ Ibid., p. 65.

pela idéia de infinito é um permanente desencantar. Assim: "A idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos".⁴⁹

Ora, é pela linguagem que um tal desencantamento se torna possível. Para Levinas a palavra, na sua função plena, não cumpre o papel de sedução e envolvimento poético, mas o de uma quebra do enfeitiçamento e do equívoco sempre possíveis e permanentes num mundo que se caracteriza pela *ausência de começo*. O próprio saber depende desse desenfeitiçamento. O que a palavra realiza é uma quebra da anarquia dos fatos, pois introduz nela um princípio. Afirma Levinas: "A palavra desenfeitiça porque, nela, o ser falante garante a sua aparição e socorre-se, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nesta *assistência*".⁵⁰

A palavra, na medida em que implica o rosto e a presença da exterioridade, é sempre ensino e orientação. É quebra da anarquia do que não tem começo, desfaz o jogo do Mesmo, numa palavra, desencanta. Sua modalidade não é a do simbolismo, mas a do frente a frente. Frente a frente que não envolve nenhuma mística, nenhuma comunhão. A linguagem, como sistema de signos, supõe o acontecimento original do face a face. "O signo verbal coloca-se onde alguém significa alguma coisa a algum outro. Supõe já a autentificação do significante".⁵¹

Assim, a relação ética -- linguagem -- provoca uma dissolução de toda a mística e de todo o discurso que se torna encantamento. Mais do que isso, a palavra é sempre um início que instaura a significação como necessariamente separada do gesto ritual, do desempenho de um papel num drama que os interlocutores na verdade não escolheram. Enquanto linguagem, a relação ética assume, para Levinas, um caráter racional. É por isso que "nenhum medo, nenhum tremor poderia alterar a retidão da ligação que conserva

⁴⁹ Ibid., p. 64.

⁵⁰ Ibid., p. 84.

⁵¹ Ibid., p. 181.

a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão e onde a resposta não ilude a pergunta".⁵²

O sentido da linguagem em Levinas assume a postura de cautela em relação à atividade poética, pois a beleza e a plasticidade que esta atividade manifesta envolve e embala o existente através do ritmo e da musicalidade. A linguagem quebra, rompe com o ritmo imposto pela dimensão poética da palavra. O ritmo enfeitiça porque impede qualquer iniciativa, qualquer começo. Do mesmo modo que a temporalidade mítica, a atividade poética sempre sugere o Eterno Retorno do Mesmo, isto é, uma renovação possível unicamente como repetição permanente da cosmogonia. Pensamos que a palavra poética obedece a um modelo cosmogônico, pois o poeta sempre deseja, de algum modo, (re)criar um mundo através do verbo. Para Levinas, a linguagem "quebra a cada momento o encanto do ritmo e impede que a iniciativa se torne uma função. O discurso é ruptura e começo, ruptura do ritmo que arrebatada e enleva os interlocutores -- prosa".⁵³

De algum modo, a relação Mito/Logos atravessa a obra de Levinas de forma nem sempre explícita. Esta relação se encontra no processo que perfaz a totalidade. Nesse sentido a subjetividade, que desperta pela idéia de infinito, encontra-se num permanente zelo pelo desfazer dessa totalidade. A subjetividade se afirma a partir desta permanente recusa do *Il y a* e do envolvimento no Mesmo. A idéia do Infinito, o impacto da alteridade por si só não bastam para o desencantamento e para a produção do sentido ético. Idéia do infinito *em nós*, isso já implica em acolher outrem, negar sua presença pelo egoísmo da fruição ou assumir papéis que não escolhemos. A dessacralização coloca o eu na esfera da responsabilidade, isto é, desperta-o. Sem uma subjetividade atéia, não se poderia receber a idéia do infinito. A relação com o outro não se resolve em um simbolismo e nem se explica por uma instância simbólica ou poética. A relação ética é

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

sempre caracterizada pela economia. A relação econômica é uma relação com o Outro enquanto irreduzível a uma totalidade, seja ela divina ou humana.

Podemos agora perguntar: a linguagem não tem igualmente o poder de enfeitiçar e dissimular? Em outras palavras, não há sempre o risco de, pela linguagem, instaurar-se um processo de mistificação da realidade?

4- O avesso da linguagem e a sua desmistificação

Em *Totalidade e Infinito*, a linguagem é descrita como relação entre o Mesmo e o Outro, de tal modo que o Outro permanece sempre transcendente e, portanto, jamais suscetível de ser representado pelo Mesmo. Nesse sentido: "A relação do Mesmo e do Outro -- ou Metafísica -- se processa originariamente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de 'eu' -- de ente particular único e autóctone -- sai de si".⁵⁴

Segundo Levinas, a palavra permite ao interlocutor prestar ajuda aos sinais que ele próprio emite, ou ainda, ela é capaz de eliminar os equívocos sempre possíveis que o seu discurso possibilita. Por outro lado, também é verdade que, na medida em que alguém fala, este alguém pode mentir, esquivar-se ou mesmo omitir-se no instante em que se põe a falar. Mas para Levinas, na medida em que alguém se exprime de modo dissimulado, uma evasão deste falar torna-se por sua vez impossível. É nesse sentido que a refutação se torna uma postura adequada, pois é preciso fazer uso do questionamento a fim de se desfazer a dissimulação. O aspecto que almejamos enfatizar é este: a linguagem possui um outro lado, um avesso que nem mesmo a dissimulação pode revelar. Para Levinas no próprio interior da linguagem já habita um riso que procura destruí-la. Este riso repercute infinitamente, mistificando e encaixando-se ele mesmo numa mistificação. Não há aqui a palavra real, pois não há também começo ou início que quebra a anarquia dos fatos. Assim:

⁵⁴ T.I., p. 27.

"O espetáculo do mundo silencioso dos fatos está enfeitado: todo o fenômeno mascara, mistifica indefinidamente, tornando impossível a atualidade. Situação criada por esses seres escarninhos, que comunicam através de um labirinto de subentendidos que Shakespeare e Goethe fazem aparecer nas cenas de bruxas, em que se fala a anti-linguagem e em que responder seria cobrir-se de ridículo".⁵⁵

Dai poder-se dizer que toda vinda das coisas ao aparecer do fenômeno traz em si uma ambivalência. Para além de toda mentira existe a mentira do gênio maligno. Nesse sentido, nenhum deus em seu aceno poderia suprimir essa possibilidade. Para Levinas, somente a *Expressão* ou apresentação de outrem para o eu é que pode ser o acontecimento original da significação. O mundo do símbolo pressupõe essa relação. Mas o gênio maligno esconde-se por trás de todo mostrar-se das coisas e de todo *dizer*. Ele mantém a permanente possibilidade do equivoco. Levinas afirma que a possibilidade da dúvida universal, para além da experiência pessoal de Descartes, surge a partir da anarquia do espetáculo, de um mundo absolutamente silencioso prestes a chegar através da própria palavra. Por isso, "o gênio maligno não se manifesta para *dizer* a sua mensagem; mantém-se, como possível, por detrás das coisas que têm todo o ar de se manifestar deveras".⁵⁶

O sentido do gênio maligno é o de proferir uma palavra mentirosa, mas esta mentira não se opõe simplesmente ao dizer verdadeiro: "Está no entremeio do ilusório e do sério, onde respira um sujeito que duvida"⁵⁷. Tudo se passa como se um riso sinistro se

⁵⁵ T.I., p. 78. Podemos dizer que "o discurso é ruptura e começo" (ver item 3) na medida em que "a linguagem possui um outro lado, um avesso que nem mesmo a dissimulação pode revelar". Não é por acaso que Levinas sublinha o riso no interior da linguagem. Não é por acaso também que ele evoca os "seres escarninhos" enquanto elementos que vêm romper e colocar em questão o discurso. Esses elementos podem fazer o papel do escarnecer que *irrompe*, e não da palavra que garante e sustenta o discurso em seu significado ético.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78.

encontrasse para além da mentira e de todo dizer verdadeiro. Esse riso procura minar e destruir a palavra e a linguagem enquanto eixos da própria ética, pois além de não assentar numa palavra real ele está também destituído de *começo* e *início*, presentes na estrutura temporal. Poderíamos então dizer que, em Levinas, a metáfora do gênio maligno indica uma espécie de reverso do Real, o "outro lado" que se esconde no horror de um riso sinistro, tal como podemos notar nas peças de Shakespeare, e em especial nas bruxas que estas apresentam.

Para Levinas há uma relação estreita entre o sagrado e a feitiçaria. Em seus livros sobre o Talmud e a tradição judaica, notamos uma abordagem filosófica rigorosa que nos coloca no centro da discussão sobre essa temática. Tomemos, por exemplo, a obra *Do Sagrado ao Santo*⁵⁸. A feitiçaria é compreendida como prima-irmã do sagrado. Ela é uma espécie de poder sobre a aparência. A função da dessacralização é justamente a de separar o verdadeiro do aparente, pois de algum modo a aparência está essencialmente misturada ao verdadeiro.⁵⁹ Não somente o verdadeiro será abalado pela aparência, mas também toda a lei.

Segue-se daí que a feitiçaria é sempre um ir além dos limites da visão. Nela, os olhos nunca se abaixam. A indiscrição é sua característica fundamental. Trata-se assim de uma atitude indiscreta em relação ao Divino. Nesse sentido, a feitiçaria é o abuso de luminosidade onde se requer o pudor, ou ainda, é insensibilidade para com o mistério. Notamos então uma certa desmedida do próprio saber. Somente aqueles que já se elevaram ao Verdadeiro é que podem ser seduzidos por essa perversão. O judaísmo é tomado como metáfora dessa condição. O feiticeiro ou mago é aquele que contestou uma ordem do *Altíssimo*, ele diz *não* a essa ordem. Para Levinas este problema é filosófico. A feitiçaria surge como possibilidade para um povo que atingiu o Sagrado verdadeiro,

⁵⁸ LEVINAS, E. - *Du Sacré au Saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Minuit, 1977.

⁵⁹ Cf.: *Du Sacré au Saint*, p. 90.

isto é, naquele que serve ao *Altíssimo*. A ética é uma espécie de domínio sobre o sagrado e sobre a própria feitiçaria; é uma conquista sobre o numinoso a partir da separação entendida como "santidade". Pensamos pois que o reino do Altíssimo só pôde surgir como resistência ao Sagrado. Daí poder-se dizer que a ética, em Levinas, é a própria resistência ou o *modo de se relacionar* com um poder sempre pronto a abalar o primado do face a face e do seu conseqüente mandamento moral: a proibição do assassinio. Pela vigília e pelo respeito do mandamento do Altíssimo -- rosto do outro e idéia de infinito -- pode-se resistir às surpresas do riso escarminho e da curiosidade avessa a qualquer abaixar de olhos diante do mistério inabarcável do Outro.

Na medida em que o mito nunca é uma fonte de renovação para o homem, nossa hipótese é a de que o autor de *Totalidade e Infinito* vê no mito uma eterna fonte de sedução para a razão. A razão não reprime ou expulsa o mítico, ela nem mesmo poderia recuperá-lo, pois ela só se efetiva a partir do seu envolvimento com o ser e com a estabilidade da terra que ele pressupõe. De algum modo, o existir pagão é uma tentação permanente para o pensamento racional. O sagrado manifesta a existência de poderes anônimos que é também uma ausência de "visage". A idéia de um acolhimento absoluto que Levinas defende pressupõe a depuração da violência do Sagrado. O rosto fala. Ele revela o infinito, da mesma forma que para Descartes o sujeito possui a idéia de uma substância que está para além da possibilidade de sua representação. O rosto não é a expressão numinosa de uma realidade que unifica mortais e divinos, céu e terra.

Assim, o eu é de algum modo uma autonomia, pois não se absorve numa participação mística. O rosto abre-nos a dimensão do divino, sem contato místico com ele. A presença do Outro é exigência de responsabilidade para além do saber e do fascínio do sagrado. Só o frente a frente é absolutamente direto e sem mediações. Deus é acessível *unicamente* no acolhimento do rosto do Outro, isto é, na justiça. Para Levinas a ética é uma ótica espiritual, impossível de ser representada pelo pensamento objetivante. Só podemos "conhecer" a Deus a partir da relação que estabelecemos com os outros homens. O rosto do outro revela uma dimensão de altura que a idéia de Deus implica. A

ética é o fundamento do discurso teológico. Somente um ser separado pode ter a idéia de infinito. O Infinito é o que jamais se deixa abarcar ou integrar numa totalidade. Na medida em que transborda a idéia adequada, a idéia de infinito é a própria transcendência. Podemos caracterizar esse pensamento como essencialmente anti-idolátrico e dessacralizante. Por quê?

Curiosamente, na medida em que fala do infinito, Levinas nada mais faz do que confirmar o finito, de valorizá-lo em sua própria condição. Não é pelos símbolos que os corpos ganham vida, pois é a vida que condiciona os símbolos, as teorias, as teologias, as filosofias... Nesse sentido, a dessacralização é o eixo de um discurso em favor da vida. Mais: ela é o próprio *Dizer* em favor dela. A dessacralização apresenta um sentido para a palavra Deus que prescinde de qualquer nostalgia de uma unidade que se perdeu. A carne não nasce do verbo. A carne gera o verbo. Em Levinas, a vida é a própria aceitação do mundo como alimento, fruição e sensibilidade. A dessacralização é a afirmação da vida, é dor corpórea na proximidade, é pele exposta ao ultraje, mas é também corpo suscetível ao erótico, à carícia que sempre preserva o ser da violência e de qualquer poder impessoal, permitindo, assim, uma ida ao invisível. Veremos que a subjetividade se caracteriza, em *Autrement Qu' être ou au-delà de L' Essence*, pela ex-posição no *Dizer* que é uma tensão extrema da linguagem, tensão esta que sempre implica o para-o-outro. Neste caso é preciso repensar a tese de Etienne Féron segundo a qual a sensibilidade e a proximidade são noções que possuem sentido no interior da problemática da linguagem.⁶⁰ Assim fazendo, Féron acaba essencializando o universo da linguagem em Levinas, pois apesar de colocar em relevo a relação da linguagem com o tempo e com a dimensão corpórea e sensível, ele acaba enfatizando o próprio *ser* da linguagem no discurso levinasiano. Para nós, ao contrário, é pelo sentido da corporeidade que se chega ao sentido da linguagem e da ética levinasiana. Corporeidade que sempre implica a fome, a

⁶⁰ Etienne FÉRON - *De L'idée de la Transcendance à la Question du Langage*, op. cit., p. 130.

fruição e a sensibilidade. É por isso que em sua crítica ao primado da terra e do Lugar da filosofia de Heidegger, Levinas afirma que o sentido da Terra Santa descrita pela Bíblia não é o de um apego ao solo e um prestígio dos lugares sagrados:

"Como é sóbrio o Livro dos Livros em suas descrições da natureza! -- ' Terra onde correm leite e mel ' -- A paisagem se diz em termos alimentares. Na frase incidente: ' Era então a estação dos primeiros bagos' (Números, 13, 20) luz num instante um cacho que amadurece sob o calor de um sol generoso".⁶¹

A corporeidade propicia também uma discussão da subjetividade através de categorias que, segundo Levinas, conduzem a um para além do rosto. Mostraremos agora de que modo Eros e fecundidade, na medida em que provocam uma destituição da unicidade do eu a partir da infinição do tempo, permitem o rompimento com os terrores e com a transcendência do Sagrado inumano.

5- Eros, Fecundidade e Subjetividade

Em *Le Temps et L' Autre*, Levinas já fala do feminino como alteridade constituída pelo mistério, pelo modo de ser que se realiza como fuga diante da luz. Assim: "O amor não é uma possibilidade, não se deve à nossa iniciativa; ele nos invade e nos fere. No entanto, o *eu (je)* sobrevive nele".⁶²

Para Levinas o amor indica uma relação em que o Outro me escapa, isto é, em que ele se apresenta já se retirando. Trata-se de uma relação em que, numa fuga permanente, Outrem permanece impassível de dominação e de retenção. O sentimento do amor implica uma prisão a algo que se caracteriza por uma permanente retirada, numa espécie de jogo

⁶¹ LEVINAS, E. - *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 326.

⁶² TA, p. 82.

de presença e ausência. Segundo Alain Finkielkraut, no amor a presença é uma modalidade da ausência.⁶³

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas apresenta sua exposição numa condição de débito para com o método fenomenológico⁶⁴. Surpreendentemente, o termo fenomenologia aparece apenas uma única vez como título de um capítulo, a saber, "Fenomenologia de Eros". Mas aqui se pode perceber o outro lado da claridade pretendida pelo projeto fenomenológico de Husserl, para quem a evidência e o domínio da intencionalidade são fundamentais. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, o erótico conduz para além da luminosidade da evidência: leva-nos ao clandestino e ao misterioso. Trata-se de uma postura diametralmente oposta à da busca dos fundamentos exigida por Husserl e à pergunta sobre o sentido do ser colocada por Heidegger. Na visão de Levinas a filosofia, enquanto questionamento das coisas e dos seres, não visa somente ao originário e ao fundamento. O *an-árquico* provoca uma fratura no ser a partir da qual se torna possível uma recusa da totalização presente na univocidade e na compreensão.

Segundo Marc-Alain Ouaknin, a fenomenologia em questão não é apenas uma fenomenologia do erótico, mas fenomenologia erótica.⁶⁵ Para além da claridade, existe uma preservação do visível-invisível através de uma fenomenologia erótica. Afirma Levinas: "O essencialmente escondido lança-se para a luz, sem se tornar significação (...) O segredo aparece sem aparecer, não porque apareceria a meias, ou com reservas, ou na confusão. A simultaneidade do clandestino e do descoberto define precisamente a

⁶³ Cf.: Alain FINKIELKRAUT - *Sagesse de L' Amour*, Paris, Gallimard, 1984, p. 62.

⁶⁴ "A oposição à idéia de totalidade impressionou-nos no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado. Mas a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto", T.I., Prefácio, pp. 15-16.

⁶⁵ *Méditations Érotiques: Essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions Balland, 1992, p. 33.

profanação. Aparece no equívoco. Mas é a profanação que permite o equívoco -- essencialmente erótico -- e não inversamente.⁶⁶

Dai poder-se dizer que o erotismo surge, em *Totalidade e Infinito*, como uma modalidade particular de nossa relação com o mundo, relação esta que não se compraz unicamente em possuir, em compreender, em englobar. No amor, Outrem pode aparecer como objeto de uma falta e de uma necessidade conservando, ao mesmo tempo, sua alteridade inabarcável e misteriosa. Segundo Levinas, trata-se aqui da presença da concupiscência já unida à transcendência. Nesse sentido, uma tal situação é sempre equívoca.

Conseqüentemente, o transcendente não significa a apreensão do *que é*, mas o seu respeito. A verdade é o *respeito do ser*. A fenomenologia de Eros pressupõe uma filosofia da carícia, entendida como relação com a alteridade em que o eu e o outro não se dissolvem. O amor não realiza uma fusão, uma certa união mística que anula a separação. Assim: "A carícia, tal como o contato, é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível(...) A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro -- nunca suficientemente futuro -- em solicitar o que se escapa como se *ainda não fosse*. A carícia *procura*, rebusca. Não é uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível".⁶⁷

Pensamos que uma tal fenomenologia requer, não um projeto sinóptico em que o ser brilharia na sua inteligibilidade, mas um exercício hermenêutico ininterrupto⁶⁸, um modo de explicitar o ser preservando-o e respeitando-o, para além de uma preocupação exclusiva com o fundamento. Falamos, aqui, de um *sem começo*, de uma *anarquia* que promove o aparecimento de significações plurais ou de significações novas. A relação

⁶⁶ T.I., p. 236.

⁶⁷ T.I., p. 236.

⁶⁸ Cf.: Cap. IV.

erótica promove, pela carícia, uma espécie de fratura na identidade do si mesmo. Estamos de novo no movimento da evasão. Nesse sentido: "A carícia não *atua*, não se apodera de possíveis. O segredo que ela força não a informa como uma experiência. Subverte a relação do eu com o si e com o não-eu. Um não-eu amorfo arrasata o eu para um futuro absoluto, em que ele se evade e perde a posição de sujeito".⁶⁹

Mas esta evasão se traduz também por uma fecundidade do eu, isto é, pela impossibilidade que ele tem de completar-se e de realizar-se por si mesmo. Para Levinas o eu é forte e fecundo na medida em que já foi expulso de si e subvertido em sua pretensão de soberania. A característica suprema do eu é pois a libertação de si mesmo e de sua identidade a partir do infinito do recomeço e da ruptura do peso do instante. O eu fecundo é a possibilidade da geração e da unidade que não é simples oposição à multiplicidade. Levinas afirma que a lógica tradicional assenta no laço indissolúvel entre o Uno e o Ser. Assim: "O pluralismo só se manifesta na filosofia ocidental como pluralidade dos sujeitos que existem. Nunca apareceu no existir dos existentes. Exterior à existência dos seres, o plural dá-se a um sujeito que conta, como número, já subordinado à síntese do 'eu penso'. Só a unidade conserva o privilégio ontológico".⁷⁰

Por isso, na relação erótica o sujeito não se estrutura como saber e poder, pois nela outrem surge sempre como permanente mistério. No amor, não temos nenhum acesso ao poder e ao domínio. O amor entra sem pedir licença. Nesse sentido, o eu é uma vulnerabilidade por excelência. Na passividade do ferimento, o eu encontra o recurso à pluralidade, isto é, existe como fecundidade. Em Levinas, a fecundidade é uma categoria ontológica, pois o eu fecundo possibilita a transcendência e a multiplicidade na geração. O ser fecundo é a própria transcendência. Pode-se dizer portanto que a fecundidade possibilita uma distância em relação ao ser e à ontologia.

⁶⁹ Ibid., p. 238.

⁷⁰ Id., Ibid.

Pode-se dizer também que o sujeito, na fecundidade, é resistência ao poder do *Il y a* e ao horror do Sagrado. Nessa perspectiva, "a indeterminação absoluta do *há* -- de um existir sem existentes -- é uma negação incessante, num grau infinito e, conseqüentemente, uma infinita limitação. Contra a anarquia do *há*, produz-se o ente, *sujeito que pode acontecer, origem e começo, poder. Sem a origem que recebe a sua identidade de si, a infinição não seria possível*".⁷¹

A fecundidade é pois o poder de que dispõe o eu para se distanciar do ser, ou ainda, é o andamento do esforço que já é, no seu empenho, um desprendimento: "Um ser capaz de um outro destino que o seu".⁷²

A liberdade do eu não é então gesto rememorativo, desejo de se compilar o passado. Trata-se da exigência temporal de uma juventude que é um permanente poder de recomeço. O tempo é, em *Totalidade e Infinito*, uma espécie de triunfo do tempo da fecundidade. Na medida em que implica o perdão, permite também a reversibilidade. Na medida em que repete o passado, o perdão purifica o acontecido: algo novo acrescenta-se ao ser. Portanto, "o recomeço no tempo descontínuo traz a juventude e assim a infinição do tempo".⁷³

Pensamos pois que o tempo é, para Levinas, uma possibilidade de renascimento e dessacralização, pois na medida em que a noite do *Il y a* pretende tudo envolver e tragar para o anonimato, o eu, fonte geradora, fecundidade por excelência, desperta novamente em si a partir do encontro com a alteridade. Assim: "O fato de na fecundidade o eu pessoal levar vantagem indica o fim dos terrores em que a transcendência do sagrado inumano, anônimo e neutro, ameaça as pessoas com o nada e o êxtase. O ser produz-se como múltiplo e como cindido em Mesmo e em Outro. É a sua estrutura última. É sociedade e, por isso, é tempo".⁷⁴

⁷¹ T.I., p. 261. O grifo é nosso.

⁷² Ibid., p. 262.

⁷³ Ibid., p. 264.

⁷⁴ Ibid., p. 247.

CAPÍTULO IV

O PARADOXO DA DESSACRALIZAÇÃO E O DESENCANTAR DA ESSÊNCIA

O objetivo deste capítulo é retomar a leitura que Levinas faz das teses de Lévy-Brühl e mostrar de que maneira as idéias contidas no artigo *Lévy-Brühl et la Philosophie Contemporaine* (1957) são importantes para compreender por que o filósofo se recusa a eleger uma saída mística para descrever a subjetividade. Em *Autrement Qu'Être ou au-delà de L'Essence*¹, essa recusa deverá ser ainda mais insistente, pois a subjetividade é compreendida aí como Outro-no-Mesmo, como unicidade obsediada e perseguida pelo Outro. O sujeito não se explica pela posse de si no saber e na consciência tematizante, mas pela passividade e subordinação ao Outro.

Neste caso, como sustentar que o sujeito não se resolve em nenhuma participação mística, que ele não pode entregar-se a um poder sagrado, se ele é precisamente uma vulnerabilidade?

Ora, no artigo de 1957 Levinas se preocupa fundamentalmente com o questionamento e o abalo da noção de "substantividade" do ser e da representação, que a descoberta da "participação mística" e da "*mentalidade* primitiva" por Lucien Lévy-Brühl veio suscitar. Para Levinas, na medida em que alguns pensadores contemporâneos colocam o mito numa condição de pensamento superior à do pensamento racional, pode-se notar uma espécie de retorno à mentalidade primitiva. A razão técnica e suas catástrofes explicam esta nostalgia pelo mítico. Em *Autrement*

¹ Aqui, é preciso considerar uma mudança radical na escrita levinasiana. Com efeito, *Totalidade e Infinito* descreve o abalo da totalidade através do rosto do Outro (idéia de Infinito) e da presença da exterioridade. Nesta obra, Levinas faz uso de uma terminologia ontológica. A partir de uma fenomenologia do Eu, Levinas descreve a relação ética como questionamento do egoísmo desse Eu em sua inocência. Em *Autrement Qu'Être ou au-delà de l'essence*, a estrutura essencial da subjetividade é descrita como responsabilidade pelo Outro. Definida através de termos éticos, a subjetividade é unicidade insubstituível, é um para-o-outro antes mesmo de ser para-si. Nesse sentido, trata-se não de uma relação no ser, mas de um para além do ser -- *autrement qu'Être*. O leitor deve considerar o significado desta mudança em tudo o que vamos dizer daqui para frente.

*Qu'êtr*e, no entanto, o filósofo preocupa-se com a questão do ressoar poético da Essência, na anfibia do ser e do ente. Ora, deveremos mostrar, a partir daí, que a dessacralização não é apenas um momento do pensamento de Levinas face às noções que se encontram na base da ontologia contemporânea, mas um dos eixos centrais de seu pensamento. Em um artigo da mesma época, Levinas afirma que a teoria, a contemplação e o reino do Mesmo originam-se justamente de uma secularização da idolatria². Neste caso, só o para-doxo pode fornecer condições para a produção da transcendência, do movimento para-o-outro e, portanto, da ética. O ir além da doxa não é participação mística -- retorno ao mítico -- nem tampouco sua superação ou questionamento, mas condição -- ou incondição -- do sujeito, isto é, subjetividade como Questão, como responsabilidade no Dizer, como questionamento da primazia da representação. Se o *Autrement Qu'Êtr*e pressupõe a ruptura do primado da doxa e da própria intencionalidade, esse paradoxo é exigência de dessacralização como de-posição do sujeito, como expulsão da posse de si mesmo. Mas, para que uma tal *saída* não se torne um retorno ao mítico é preciso que a dessacralização seja, mais do que acontecimento histórico ou atitude lógica e racional, a vida mesma da subjetividade. Eis o que pretendemos demonstrar agora.

1- Participação Mística: A Subjetividade como Dependência

Levinas se pergunta se as idéias de Lévy-Brühl sobre a mentalidade primitiva não marcam a orientação do pensamento contemporâneo³. A filosofia implícita nesta interpretação das sociedades "inferiores" é, na visão levinasiana, um empirismo intelectualista, pois "os conceitos fundamentais de todo pensamento, metafísico ou primitivo, submetem-se à jurisdição da ciência"⁴. Por outro lado, esse intelectualismo é correlativo a uma filosofia do ser. Esta filosofia porém não é explícita.

² Cf.: LEVINAS, E. - "Sécularisation et Faim" (1976), *Cahier de L'Herne*, pp. 76-82.

³ Cf.: LEVINAS, E. - "Lévy-Brühl et la Philosophie Contemporaine"; In: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger*, Vol. 147, n. 4, 1957.

⁴ *Ibid.*, p. 556.

A leitura levinasiana de Lévy-Brühl procura mostrar que o Ser, na medida em que se estrutura como Natureza, diz respeito a um conhecimento, único acesso possível à realidade. Nesse sentido, o empirismo intelectualista do autor de *La Mentalité Primitive* traduz a recusa da razão como faculdade *a priori* e como esfera que domina a experiência⁵. Para Levinas a mentalidade primitiva põe em questão a noção da razão como legisladora do mundo, como instância que é anterior ao próprio mundo. Assim, "o traço mais surpreendente deste intelectualismo não estava somente numa crítica empirista do racionalismo, mas numa oposição ao próprio racionalismo. Esta oposição permanece"⁶.

Levinas enfatiza o fato de que este pensamento provoca uma verdadeira explosão das categorias, ou ainda, um rompimento da representação. Nesse sentido: "As análises de Lévy-Brühl não descrevem uma experiência presa às categorias que, desde Aristóteles até Kant -- e apesar das nuances -- pretendiam condicionar a experiência, nelas entram também, com um pouco de inconseqüência, a magia e o milagre. Lévy-Brühl coloca em questão precisamente a pretensa necessidade dessas categorias para a possibilidade da experiência"⁷.

Ora, na medida em que trazem à tona as estruturas do espírito que, precisamente, tornam possíveis as crenças e o modo *de ser* dos primitivos, as análises de Lévy-Brühl já apresentam uma ontologia. Este modo de ser prescinde da noção moderna de representação que, no entender dos filósofos, é anterior ao agir e ao sentir. No pensamento moderno, afirma Levinas, o ser que se põe é correlativo a uma representação. Nesse sentido, "a afetividade por si mesma só abarca os estados interiores. Ela não nos revela nada do mundo"⁸.

No entanto, outra será a orientação do pensamento contemporâneo. Em Bergson, a duração é algo distinto da representação, é uma *experiência* do ser. A fenomenologia, por sua vez, embora coloque a intencionalidade do sentimento em termos de *noesis*, irá permitir a própria passagem para um sentimento enquanto contato com o ser, mais direto que a sensação e independente da

⁵ Id. Ibid.

⁶ Ibid., p. 557.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 559.

representação. Tudo se passa como se a tranqüilidade da substância fosse abalada. O existir do ser é domínio e posse, é uma espécie de campo de forças onde a existência se mantém, onde está de algum modo comprometida e de que, conseqüentemente, ela *participa*. Para Levinas a medida de um tal acontecimento é o arrebatamento do sentimento.⁹

Assim, na filosofia contemporânea "a realidade profunda manifesta seu existir em dimensões que nenhuma categoria da representação pode definir, mas à qual, contrariamente ao formalismo kantiano, temos um acesso direto, embora pelos modos de nossa existência, distintos da teoria".¹⁰

Em Lévy-Brühl, a emoção precede a representação do objeto. Pode-se mesmo falar de uma síntese emocional que organiza o mundo. Em outras palavras, o "pré-lógico" repousa sobre o místico. Para Levinas, Lévy-Brühl não se limita em insistir sobre a intensidade emocional das representações primitivas: antes, ele descreve por elas uma categoria do ser, a saber, aquela do sobrenatural e do místico".¹¹

Nesse sentido, a mística não é apenas uma imperfeição do pensamento lógico, pois ela permite o acesso a uma *outra* realidade. Tal realidade pode estabelecer um parentesco entre dois objetos, parentesco este que se torna possível graças à emoção e não ao raciocínio lógico. Para Levinas, trata-se de um mundo metafísico -- posterior ao mundo físico -- que é sentido mais diretamente e antes da própria sensação. Uma tal noção encontra-se também, segundo ele, nos metafísicos contemporâneos.

É a participação que permite que os seres sejam *dados* na sua experiência. A participação é a condição da existência dos indivíduos, pois toda existência deve participar de algo que a ultrapassa, isto é, de uma realidade mística. Por conseguinte, podemos ver aqui uma espécie de experiência afetiva que prescinde da representação e que, no entender de Levinas, inaugura as estruturas do ser que não se referem ao substantivo.¹²

⁹ Cf.: Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 560.

¹¹ Cf.: Ibid.

¹² Cf.: Ibid., p. 562.

Ora, uma tal experiência está na base mesma da ontologia heideggeriana, pois "a ação, que exprime o verbo, e o *como*, que traduz o advérbio, precedem o substantivo. O ser, por exemplo -- em Heidegger e nos heideggerianos -- não é um *ente*, mas o ser do *ente*, fonte de uma 'obscura claridade' que revela os *entes*, participios presentes do ser. A condição de todo ente, a primeira revelada, não é um ente. Os seres aparecem num 'mundo' que não é uma totalidade de seres singulares, exprimíveis substantivamente, mas campo ou atmosfera".¹³

No universo do "primitivo" não há distinção entre este mundo e o outro mundo, pois entre ambos há sempre consubstancialidade e interpenetração. Segundo Levinas, trata-se de um equívoco que dessubstancializa a substância, uma vez que opera uma confusão entre esferas diferentes. Somente uma experiência emocional permite o acesso ao sobrenatural. Assim: "As coisas se transformam umas nas outras porque suas formas contam pouco ao lado das potências sem nome que as comandam".¹⁴

Dai poder-se dizer que sentir é sempre um modo de sofrer um poder, ou seja, é um envolvimento pelo que de algum modo ultrapassa a singularidade. Com efeito, o sentir é "uma exposição à ameaça difusa da feitiçaria, presença num clima, na noite do ser que espreita e apavora, e não presença *em face* das coisas".¹⁵

Os resultados dessa descrição da mentalidade primitiva são, para Levinas, os seguintes: ruína da representação, destruição da "substantividade" dos seres, emoção como experiência primeira do ser, perda do domínio de si mesmo (o eu é lançado para fora de si, sob a forma de um exílio permanente).

O que Levinas censura em Lévy-Brühl é a destruição do absoluto da atividade cognitiva , seja esta idealista ou empirista, "mostrando que a representação não é o gesto original da alma humana, mas uma escolha, que a *mens*, pretensamente soberana, repousa sobre uma *mentalidade*"¹⁶. Nesse sentido, o espírito humano é, nele mesmo, dependência, emergindo "de

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 564.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 567.

uma ambivalente possibilidade de se voltar para as relações conceptuais ou de permanecer nas relações de participações (...) *anteriormente* à representação ele está comprometido de modo surpreendente com o ser (...) ele é esta orientação (no ser) antes de escolher o saber que é modo desta orientação".¹⁷

Estaria Levinas defendendo, nesse estudo de 1957, o primado da representação e a idéia de substância? O tema implícito da dessacralização não implicaria neste contexto, uma valorização do saber e do Logos como única forma de vencer o horror dos mitos e, conseqüentemente, a participação? Certo, Levinas não desconsidera a insuficiência dessa alternativa. Na leitura que fazemos deste filósofo, vêmo-lo apontar o apego ao Logos como se revelando insuficiente para realizar a secularização e a expulsão do mítico. Podemos então perguntar: de que forma o reino do Mesmo diz respeito à idolatria e a experiência do Numinoso? Se a idéia de ser e de substância são insuficientes para romper com a dependência da mentalidade primitiva, qual a via possível para a dessacralização?

2- O Paradoxo como condição da verdadeira transcendência

Para demonstrar a insuficiência da representação e da intencionalidade quanto ao desencantamento necessário à produção da transcendência e do sentido ético, retomamos a noção de *doxa*, tal qual ela aparece na fenomenologia de Edmund Husserl. Para Levinas, com efeito, a fenomenologia constitui a possibilidade de um acesso privilegiado às coisas.¹⁸

¹⁷ Ibid., p. 568.

¹⁸ Numa série de diálogos gravados e divulgados pela *France-Culture* em fevereiro e março de 1981, Levinas se refere à fenomenologia nestes termos: "A fenomenologia é a evocação dos pensamentos -- das intenções subentendidas -- mal entendidas -- do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efetivo tivesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto às coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, do seu ser, não respondendo apenas à pergunta de saber 'o que é?' mas à pergunta 'como é o que é, que

Segundo Husserl, tanto os atos afetivos quanto os volitivos são *vivências intencionais* ou atos como "tomada de posição". Nesse sentido são sempre teses, posições dóxicas. Em todo ato de querer, avaliar e desejar, alguma coisa é *posta*. Independentemente da "qualidade" do ato posicionante, trata-se sempre de um ato dóxico, pois todo ato ou correlato de ato já envolve em si um fator lógico, implícita ou explicitamente. Ele é ato objetivante. Afirma Husserl: "Um ato pode sempre ser explicitado logicamente, em virtude da generalidade eidética segundo a qual a região noética do 'exprimir' pode ser unido a tudo o que é noemático".¹⁹

Na medida em que há proposição, há também um mostrar-se, um ato posicionante que é uma intervenção do ser. Pode haver um sentido que não seja dóxico? Em que medida se pode falar de um sentido paradoxal? Nas análises de *Autrement Qu'être ou au-delà de L'Essence* (1974), Levinas irá questionar a prioridade ontológica, definindo a subjetividade como Dizer, como Mesmo inspirado pelo Outro, ou ainda, como Questão. Na tradição filosófica ocidental, o questionar é sempre um "menos" que o afirmar. Na filosofia grega, diz Levinas, a questão se põe sempre em direção a uma resposta e a linguagem como questão não seria mais do que um decréscimo da afirmação. Até mesmo o desdizer que a negação implica é uma posição negativa.

Como é possível então um sentido que escape a esse modelo, e que conserve ao mesmo tempo um estatuto filosófico? Eis uma questão decisiva para o pensamento levinasiano. Romper com a filosofia e, paradoxalmente, permanecer nela, será isso possível?

Segundo Levinas, a *questão* é um verdadeiro abalo na afirmação do ser. Ora, na tradição ocidental todo pensamento sensato é tético, pois pensa o que se põe e o repouso do que se põe. Por que repouso? Porque ele é precisamente o suporte de todo movimento e do próprio cessar do movimento. Esse repouso se exprime pelo verbo ser. Assim: "Esse repouso é a experiência do ser enquanto ser -- é a experiência ontológica da firmeza da terra. Esta identidade é verdade intransponível para nosso pensamento tradicional (ou ocidental, ou grego)."²⁰

significa que ele seja? " - *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*, trad. de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 23-24.

¹⁹ HUSSERL, E. - *Idées*, op. cit., p. 400.

²⁰ DMT, p. 150.

Com efeito, a linguagem guarda o poder de uma invisibilidade, de um não manifesto. O discurso lógico é sempre ordenado ao presente e à compreensão do ser. Nesse sentido: "O ser e o discurso possuem o mesmo tempo, são contemporâneos. Manter um discurso que não fosse ancorado no presente, não seria mais do que um discurso insensato".²¹

A invisibilidade da linguagem pressupõe um "jogo" diferente da correlação que é precisamente o movimento do Desejo de um *au-delà*, de um para-além-do-ser, isto é, do vestígio (*trace*) do ser supremo. Esse jogo será como um abalo da ordem, uma ruptura ou entrada de uma nova significação. Seria a participação mística esse para além da representação? De forma alguma. Para Levinas o abalo da ordem vem através de um rosto que nos observa, olhar que não pode ser absorvido ou englobado por essa mesma ordem. Tudo se passa como se o incômodo abalasse a ordem sem molestá-la seriamente. Sua entrada é tão sutil que ele apenas se insinua, entra já se retirando. Trata-se de um equívoco enigmático em que o Outro busca meu reconhecimento permanecendo, ao mesmo tempo, em seu *incognito*. "Esta maneira de se manifestar sem se manifestar, nós a chamamos -- remontando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecer indiscreto e vitorioso do *fenômeno* -- enigma."²²

Não é pois o irracional, o sagrado ou o absurdo que abalam a ordem. Para Levinas é como se uma ordem entrasse em uma outra inteiramente diferente sem se acomodar a ela. Todo o cuidado de Levinas está em evitar a noção de participação, de envolvimento em algo que ultrapassa a singularidade. A vinda do estrangeiro pressupõe um *desligamento* da ordem que precede a própria ordem. Em outras palavras, o passado do Outro não esteve jamais presente. Assim, a subjetividade já está convocada a comparecer à responsabilidade pelo outro antes mesmo de qualquer necessidade lógica de um encadeamento racional de suas significações. Pelo enigma, a ordem do fenômeno é abalada a partir de um sentido que se introduz já disposto a retirar-se, isto é, já se distanciando.

²¹ LEVINAS, E. - *En Découvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 203.

²² *Ibid.*, p. 208.

Nessa perspectiva, a significância do enigma vem de um passado irrecuperável ou imemorial, irreduzível a qualquer manifestação no presente da representação. O modo de significar não realiza o jogo do velamento e do desvelamento, pois ele já é saída das alternativas do ser. Levinas recorre ao pronome pessoal *ele (Il)* para explicar essa possibilidade. O enigma nos vem da *Illéité*: é o modo do Ab-soluto enquanto inacessível ou irreduzível ao conhecimento. Assim, pois: "O enigma é o modo do Ab-soluto, exterior ao conhecimento, não porque brilharia numa luz desmesuradamente forte para a fraca visão do sujeito, mas porque ele já é mais velho para o jogo do conhecimento, porque ele não se presta à contemporaneidade que faz a força do tempo preso ao presente; ele impõe uma versão totalmente outra do tempo."²³

A idéia de Infinito será assim o passado ab-soluto em relação ao fenômeno, ao simbolizável e ao rememorável. O Desejo é uma resposta ao enigma, resposta essa que sempre pressupõe uma proximidade. Para Levinas, "eu me aproximo do Infinito na medida em que me esqueço para meu próximo que me observa; eu só me esqueço existindo para além de minha morte. Eu me aproximo do Infinito sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério da aproximação".²⁴

O infinito não se *conhece*, mas pode relacionar-se com ele através da *aproximação* e da *vizinhança*. Aproximação do que significa sem se revelar, do que se retira sem se dissimular. O rosto vem enigmaticamente a partir do infinito e do passado imemorial que ele implica.

Mas como pode o finito pensar o que não veio dele, ou seja, como pode pensar o Infinito? Esta possibilidade só se justifica por meio do paradoxo. O eu que pensa é um eu *ensinado*, uma autonomia que só pode ser descentrando-se ou perdendo o seu núcleo. Paradoxo de um eu que passa a superar a interioridade com a condição de permanecer interioridade. Em outras palavras, a interioridade só é possível como Desejo, como saída de si, como resposta e serviço ao Outro. Pensar é receber o ensinamento da linguagem -- revelação do outro. Perguntar já é um responder, na bondade da expressão. Para Levinas, sem a relação com o Outro não poderíamos sequer colocar a questão. Nesse sentido, toda questão é uma busca, é *prière*. Trama do psiquismo mais

²³ Ibid., p. 214.

²⁴ Ibid., p. 216.

profunda que a consciência e o saber. A questão é impossível de ser respondida pela alma solitária, em diálogo consigo mesma. Questão como responsabilidade ética, antes do diálogo. Levinas se refere a uma relação *ao* Outro antes de qualquer relação *com* o Outro. Esta trama do psiquismo vai além da doxa: é um paradoxo. Assim: "A ética é o campo que se perfila pelo paradoxo de um Infinito em relação sem correlação com o finito. Relação tal que não há englobamento, mas *transbordamento* do finito pelo Infinito, o qual define a intriga ética".²⁵

3- A Idolatria do Mesmo e o Paradoxo da Dessacralização

A *participação mística* e, portanto, o retorno ao mito é insuficiente para caracterizar a transcendência. Não terá o Logos grego realizado uma desmitificação do real e uma expulsão do mito? Ora, para Levinas, a língua grega é a linguagem da decifragem, da desmitificação e da desmistificação.²⁶ Mas pode o Logos grego vencer o perigo da idolatria e realizar a verdadeira transcendência? Todo o esforço de Levinas será de mostrar que a noção grega da transcendência não esgota o sentido ético fundamental que este termo comporta. O estudo intitulado *Secularização e Fome* empreende uma análise desconcertante da relação entre o nascimento do saber ocidental e a idolatria.

A palavra transcendência contém as idéias de movimento e de travessia: *trans* (travessia) e *scando* (subida). Segundo Levinas, trata-se de uma passagem sobre o vazio de um intervalo, cuja tranposição já indica a elevação e uma mudança de nível²⁷. Nesse sentido, o olhar que se volta para o alto e para o Céu não é intencionalidade ou ato de visada que proviria de uma falta, pois em

²⁵ LEVINAS, E. - DMT, p. 130.

²⁶ Em seus comentários da Bíblia e do Talmud, Levinas afirma que "o grego é a prosa, a prosa do comentário, da exegese, da hermenêutica. Interpretação hermenêutica que frequentemente, é verdade, utiliza metáforas, mas também 'desmetaforiza' as metáforas, que as conceptualiza(...)" - *L'Heure des Nations*, Paris, Minuit, 1988, p.65.

²⁷ Cf.: "Secularisation et Faim", p. 76 e ss. A esse respeito, pode-se consultar ainda *Dieu, la Mort et le Temps*, pp. 187-191.

um tal olhar não há inveja, astúcia ou desejo de perseguição. Assim: "Os olhos voltados para as estrelas separam-se do corpo em que estão implantados. Nesta separação desfaz-se a cumplicidade entre o olho e a mão, tramada por alguma fome, mais velha e mais forte na sua trama natural 'inata' que nossas distinções entre o conhecer e o fazer".²⁸

Na medida em que contempla o céu, o homem encontra o sagrado.²⁹ Esse encontro supõe uma impossibilidade e não simplesmente uma proibição. Para Levinas, a transcendência se caracteriza pelo intervalo intransponível entre o céu e o homem. A deferência que surge desse encontro é maravilhamento e culto a uma só vez. Toda uma solenidade do Superior encontra-se delineada no espaço das estrelas, na sua Altura. Essa dimensão é divina porque não se prende ao rumor e ao vai-e-vem da vida terrestre. A pergunta de Levinas é aqui decisiva: "Em que medida todas as formas do numinoso -- em suas inumeráveis variações ou inversões -- não procedem dessa idolatria original? O espaço cósmico, por estar pleno de deuses, não tem necessidade de "arrière-mondes".³⁰

O céu é a modalidade do impessoal. Segundo Mircea Eliade, é o sagrado por excelência, pois manifesta as hierofanias do transcendente. Contemplar o céu tem o sentido de um *espantar-se*, de um maravilhamento originário. O reino do repouso astronômico caracteriza-se como o intocável e o intangível. Ele é pressentimento da ignorância e, talvez, a premissa do racionalismo ocidental. Nesse sentido: "*Não é o saber do Ocidente a secularização de uma idolatria?*"³¹

A transcendência da idolatria aparece, para Levinas, no saber e na ontologia. O espanto permite uma passagem da idolatria para uma teoria do ser, pois a claridade e a luminosidade celeste revelam a astúcia humana, sua permanente cobiça. A ontologia surge como inteligibilidade

²⁸ Ibid., p. 77.

²⁹ Segundo Mircea ELIADE, "sem precisarmos sequer atentar na efabulação mítica, o Céu revela diretamente a sua *transcendência*, a sua *força* e a sua *sacralidade*(...) Existe porque é *elevado*, *infinito*, *imutável*, *poderoso*". - *Tratado de História das Religiões*, trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa, Cosmos, pp. 65-67.

³⁰ "Sécularisation et Faim", p. 77.

³¹ Ibid., pp. 77-78.

do Cosmos, mas na visão levinasiana a identificação da multiplicidade na unidade vai de par com o senso prático dos homens, que já requer uma interioridade, um habitar e um construir. Assim: "Toda relação prática com o mundo é representação, e o mundo representado é econômico. Existe uma universalidade da vida econômica que a abre para a vida do ser(...) Assim, nada é mais compreensível que a civilização europeia com suas técnicas, sua ciência e seu ateísmo. Nesse sentido, os valores europeus são absolutamente exportáveis".³²

Com efeito, os homens aprenderam com a transcendência das estrelas a tornar seus apetites mais pacientes e, também, a extrair a técnica do próprio fundo da teoria. Queremos, pois, sustentar que o Logos não exclui a idolatria, a violência feita ao rosto, a desorientação de um mundo sem "visage". A idolatria está incubada em todo ato de contemplação, pois é a confirmação do reino do Mesmo em sua autonomia e em sua busca de segurança. A idolatria é o esquecimento da fome, da fome do Outro. Ela é como que um desprezo pelo ensinamento de altura que o rosto revela.

O rosto, presença da exterioridade, desencanta porque é presença da penúria de Outrem em sua própria fome. Um ventre vazio não tem ouvidos para a linguagem poética em sua riqueza simbólica. Enquanto privação constitutiva da materialidade, a fome é a franqueza da matéria que nenhum mundo "espiritual" pode consolar, que nenhum passado original ou futuro utópico podem apaziguar. Para Levinas, "a fome, que nenhuma música ameniza, seculariza toda esta eternidade romântica".³³

Daí poder-se dizer que a fome consiste em um verdadeiro para-doxo, pois está para além de qualquer modalidade problemática, implicando uma doxa assertórica ou apodítica. Apenas se debate, sem pensamentos dissimulados, na profundidade de seu próprio interesse. Um tal paradoxo dessacraliza porque é sempre resistência ou quebra da idolatria implicada no reino do Mesmo. A dessacralização está na base da noção levinasiana de transcendência, pois é a própria Questão do

³² DMT, p. 190.

³³ "Sécularisation et Faim", p. 81.

Outro e de sua fome. A secularização pela fome é um "*À-Dieu*" que não se deixa seduzir pela vinda dos deuses, pelas hierofanias pagãs, pois elas nunca podem saciar a fome do outro homem.

A transcendência e a dessacralização que ela implica possibilitam um questionamento do primado ontológico e do sentido da subjetividade como saber. Antes do Sistema, do Dito, da Essência, Levinas procura abordar o ser a partir do *outro que o ser (autrement qu'être)*. A subjetividade se caracteriza assim pelo Dizer, pela responsabilidade inalienável pelo outro e, neste caso, por um processo de desencantamento ininterrupto. Eis o que pretendemos demonstrar agora.

4- Dizer, Des-Dizer, Des-Encantar

Em *Totalidade e Infinito* a linguagem é descrita como resistência ética à totalização. Enquanto linguagem, a relação ética permite que o Outro permaneça sempre transcendente. Não há gênero que englobe o Mesmo e o Outro, pois a linguagem realiza-se por um frente a frente sem mediação. O discurso é relação e, ao mesmo tempo, aquilo que mantém uma distância. O discurso não pode renunciar ao "egoísmo" fundamental que garante o seu existir, mas reconhece a Outrem um direito sobre esse egoísmo. Nesse sentido, o discurso precisa *justificar-se*. É apologia afirmando-se e inclinando-se diante do transcendente. Para Levinas, todo pensamento é um *falar*, e para falar é preciso um *responder* que exige o *afirmar-se* do eu no discurso. Assim, no frente a frente da linguagem, ninguém pode absolver o eu de sua responsabilidade.

A linguagem pode então ser entendida como um poder dessacralizante, pois é resistência a qualquer participação num drama que possa livrar o eu de sua responsabilidade. Ora, só se pode compreender esse poder se se considerar a linguagem como *Dizer*, pois as análises sobre a linguagem empreendidas em *Totalidade e Infinito* conduzem a um impasse. A esse respeito, François Aubay pergunta: "Como pensar a relação ao rosto de outrem como relação ética se seu

modo é de-apresentação, como pensar conjuntamente não-presença e ética?"³⁴ Ora a descrição do rosto como *visage* implica, como já vimos,³⁵ o escapar da forma que o manifesta. O rosto é palavra que foge a qualquer contexto, que desfaz a todo momento a forma que a manifesta. O rosto é, por conseguinte, presença e não-presença a uma só vez. Em *Autrement Qu'Être ou au-delà de L'Essence*, Levinas procura superar esse impasse. Não se trata assim de um *Ensaio sobre a Exterioridade*, pois a descrição se volta para a relação do eu consigo mesmo, instituída a partir do Dizer. Como afirma François Aubay: "a não presença não é mais uma não-presença de outrem exprimindo-se, mas uma não presença a si, uma não coincidência consigo mesmo".³⁶

Certo, não são as teses de *Totalidade e Infinito* o alvo dessa auto-crítica, mas o seu estatuto de obra acabada, de linguagem que envolve um *Dito* na medida mesma em que se expressa. De algum modo, a transcendência foi *dita* através da representação e do ser, manifestando uma certa subordinação à ontologia, cujo primado Levinas procura questionar. Como afirma Etienne Féron: "Dita, a transcendência se desloca já para uma estrutura ontológica".³⁷

Para além do binômio ser/não-ser, Levinas anuncia um *Autrement Qu'Être*, uma diferença que não se confunde com aquela do ser e do nada,³⁸ isto é, a diferença do *au-delà* que é a própria transcendência. Por que uma tal exigência se faz necessária?

Segundo Levinas, o ser está ligado ao *interesse* enquanto *conatus* dos entes. O *Esse* é assim *interesse*. A Essência é *conatus* e *interesse*.³⁹ O *topos* onde este se dramatiza é o egoísmo, pois a

³⁴ François AUBAY - "Le Dire comme Déhiscence de la Subjectivité"; In: *Emmanuel Levinas, L'Étique comme Philosophie Première*, Colloque de Cerisy-la Salle sous la Direction de Jean GREISCH et Jacques ROLLAND, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 411.

³⁵ Cf.: Cap. III.

³⁶ Loc. cit., p. 412.

³⁷ Etienne FERON- Op. cit., p. 121.

³⁸ Cf.: *Autrement Qu'Être ou Au-delà de L'Essence*, Martinus Nijhoff, 1974, p. 4. A partir de agora, AE.

³⁹ No Renascimento, *conatus* é a denominação da *hormé* estoica, ou seja, é o instinto ou tendência de todo ser à sua própria conservação. Para Espinoza, "o esforço de conservar-se é a própria essência das coisas" (Ética, IV, 22, cor.). "Recebe o nome de *vontade*, quando se refere só à

luta de vários egoísmos entre si caracteriza uma *alergia* que confirma a predominância da guerra no interior do interesse.

Este jogo será de resto invertido pelo poder da linguagem que, na perspectiva levinasiana, é *Dizer* em oposição ao *Dito*. O *Dizer* em Levinas não é jogo, pois é anterior a qualquer sistema de signos lingüísticos; ele vem antes dos signos verbais que ele mesmo conjuga.⁴⁰ Isso significa que o *Dizer* estabelece uma ordem mais digna que a do *Ser*. Mais: ele é anterior ao *ser*. O drama que ele instaura será chamado de responsabilidade.⁴¹

O *Dizer* está na proximidade do Um ao Outro. Ele traduz a estrutura da subjetividade como um-para-o-outro. Tomado em relação ao *Dizer*, o *Ser* é sempre *jogo*, isto é, repouso e liberdade em relação à responsabilidade. No entanto, o *Dizer* pré-original não resiste a uma subordinação ao *Dito*, pois o falar implica sempre um tematizar. Quando o *Dizer* se subordina ao *Dito*, haverá para Levinas a primazia do sistema lingüístico e da ontologia sobre o *autrement qu'être*. O *sentido* não é uma dádiva do *Ser*. Assim: "O *ser*, seu conhecimento e o *dito* no qual ele se mostra significam num *dizer* que faz exceção em relação ao *ser*; mas é no *dito* que se mostram essa exceção e o nascimento do conhecimento. Mas o fato de que a exceção se mostra e se faz verdade no *dito* não é um pretexto suficiente para erigir em absoluto a peripécia apofântica do *Dizer* -- ancilar e angélica".⁴²

Em outros termos, o *Dizer* não é um mediador, uma fase necessária para se chegar ao *Dito*. Para Levinas o *Dizer* é a própria motivação do *Dito*, pois o *Dizer* é responsabilidade que não se resolve em um sistema ou em uma estrutura lingüística. Na estrutura, os termos isolados não

mente; quando se refere em conjunto à mente e ao corpo chama-se *apetite*, o qual por isso é a própria essência do homem" (Ibid., III, 9, esc.).

⁴⁰ AE, p. 6.

⁴¹ Segundo Etienne FÉRON, o par *Dizer/Dito* utilizado depois de *Totalidade e Infinito* substitui as noções de signo, expressão e palavra. Assim, Féron interpreta a mudança de atitude de Levinas em relação à linguagem como uma evolução, pois ela não se caracteriza mais por uma resistência ética à totalização e sim pela excelência do sentido. Cf.: *De L'idée de Transcendance à la Question du Langage*, op. cit., p. 120.

⁴² AE, p. 7.

possuem significação. Nela a inteligibilidade implica sempre a ordem e o arranjo que se fazem num conjunto mais amplo. Nesse sentido: "O aparecer do ser não se separa de uma certa conjunção de elementos em estrutura, de uma fixação das estruturas nas quais o ser segue seu curso; de sua simultaneidade, isto é, de sua co-presença: o presente, o tempo privilegiado da verdade e do ser -- do ser em verdade -- é a própria contemporaneidade e a manifestação do ser é re-presentação".⁴³

Ora, de um modo semelhante ao que acontece com a experiência do sagrado, a Essência tem o poder de absorver o sujeito, de apagar sua subjetividade. Neste caso, a representação -- sincronia -- é a fonte de todo sentido. Curiosamente, o fato de ser absorvido pelo sistema torna o sujeito livre. A liberdade se produz na medida em que ela a nada se opõe, pois é saber impedindo que a significação se efetive no um-para-o-outro. Isso vai ao encontro de nossa tese segundo a qual há uma correlação profunda que se estabelece no par Mito/Logos que, por sua vez, termina por se desdobrar para o par idolatria/saber. Se em *Lévy-Brühl et La Philosophie Contemporaine* a experiência mítica provoca um abalo do reino da representação e do Mesmo, não se pode esquecer que foi justamente da contemplação do sagrado que este reino surgiu.

Sustentamos pois que a ruptura com o ser, que Levinas não cessa de apregoar, implica necessariamente uma expulsão ininterrupta do mítico, uma dessacralização permanente que nos revela a íntima relação que o Sagrado acaba estabelecendo com o reino da Essência. Nesse sentido, o *Autrement Qu'être* é bondade como Dizer que extrapola os limites do ser; ele tem por base uma exigência de secularização. Assim, a bondade como diferentemente de ser "não é como uma negatividade que conserva o que ela nega, na sua história. Ela destrói sem deixar lembranças, sem transportar para museus os altares erigidos aos ídolos do passado para sacrifícios cruentos; ela queima os bosques sagrados onde se repercutem os ecos do passado. O caráter excepcional, extra-ordinário -- transcendente -- da bondade, diz respeito precisamente a essa ruptura com o ser e com a sua história".⁴⁴

⁴³ Ibid., p. 170.

⁴⁴ Ibid., p. 22.

Nossa tese não terminaria ela própria afirmando que o *autrement qu'être* é apenas um diferentemente que Sagrado? De forma alguma! O para além da Essência⁴⁵ implica um desligamento desta, uma significação que abala a ordem do ser. A dessacralização só tem sentido a partir da ética como *outro que o ser*, pois o poder do Ser é inquestionável. Sua realeza é, para Levinas, mais forte que a dos deuses.⁴⁶ Nesse caso, a esfera ontológica condiciona a manifestação e o sentido do Sagrado. Dela depende não só o mito mas também o próprio Logos. O vazio deixado por uma possível negação do ser seria preenchido pelo *Il y a*.⁴⁷ O encantamento contra o qual a subjetividade representa uma luta surge como permanente possibilidade no jogo da Essência. Não há como apagar esta ordem. O *Au-delà* é um superlativo, um para-além que não é o nada, nem tampouco um *être autrement*. Se o reinado dos deuses depende do reinado do Ser, então a dessacralização é modalidade do *autrement qu'être*, é temporalidade como Dizer que procura desfazer a todo instante o fechamento na Essência.

Para Levinas o Dizer é pré-original e anárquico, pois não tem sua origem na representação e no presente da consciência. Trata-se de um questionamento do primado da liberdade e da Essência. O *autrement qu'être* é a subjetividade como *única* e insubstituível na responsabilidade pelo Outro. "A responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu engajamento, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada em que me encontro vem de um aquém de minha liberdade, de um 'anterior-à-toda-lembrança', de um 'ulterior-à-toda-realização' do não-presente, por excelência do não-original, do an-árquico, de um aquém ou de um além da essência"⁴⁸

⁴⁵ Em *Autrement Qu'être*, a Essência expressa o *ser* diferente do *ente*, o *Sein* alemão distinto do *Seiende*. É o *esse* latino em oposição ao *ens* escolástico. Entretanto, é preciso cuidado quando se pensar no sentido que esta palavra assume na referida obra de Levinas. Assim: "Evitar-se-á cuidadosamente utilizar o termo essência e seus derivados no seu emprego tradicional. Por *essência*, *essencialmente*, dir-se-á *eidos*, *eidético*, *eideticamente* ou *natureza*, *qüididade*, *fundamental*, etc." *Ibid.*, p. IX.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

Dai poder-se afirmar que todo Dizer já implica um des-dizer, pois do contrário o diferentemente que ser converter-se-ia em ser novamente. Em Levinas, o Logos traz a possibilidade de um sentido que transcende o ser e a Essência.

O Dizer se faz na *proximidade*. Esta permite descrever a subjetividade como aproximação do outro. Antes mesmo da representação e da consciência, outrem já me concerne, me obsedia e afeta. O ser-afetado é o ser original do sujeito. Em outros termos, o que define a subjetividade em Levinas é a sensibilidade como vulnerabilidade.⁴⁹ Assim: "A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia da paciência incapaz de unificação, exposição sempre a expôr, exposição a exprimir e, assim a Dizer, e assim a Dar".⁵⁰

Segundo Etienne Feron,⁵¹ o Dizer é a instância original em que se tece a comunicação; ele é a possibilidade mesma da linguagem. O Dizer pode 1) extrair a significação fundamental e original da linguagem; ele não se reduz a uma mera transmissão de mensagens; 2) o Dizer fornece a orientação, a profundidade e a transcendência da linguagem. Ele permite o para-outrem, para além da relação do significante a um significado; 3) o Dizer é o pólo que condiciona a função de significação do signo; ele anima a própria comunicação. Para Feron o Dizer é uma *en-ergia*, um *pneuma (souffle)* que dá vida à linguagem. Dai poder-se dizer que a linguagem é uma tensão permanente, permitindo falar-se em uma subjetividade como ser-para-o-outro e como passividade. No ato de falar, já vai implícita uma passividade *do* e *no* próprio ato. Esta passividade do Dizer é exposição, é ruptura do sujeito sob a forma da vulnerabilidade. Aqui, o *conatus* se inverte, pois o sujeito é precisamente aquilo que não coincide consigo, isto é, uma *não-coincidência*.

O Dizer possui um duplo movimento: a *inspiração* do Mesmo pelo Outro, que faz do eu um ser *assinado* a si mesmo e a *expiração* ou exposição, que impede que a subjetividade *assinada* possa repousar em si mesma. Para Levinas, o sujeito está implicado no Dizer que, por sua vez,

⁴⁹ Voltaremos ao tema da sensibilidade no capítulo seguinte.

⁵⁰ AE, p. 164.

⁵¹ Op. cit., Cap. IV.

possibilita um *autrement qu'être*. O apanágio do sentido encontra-se nesta possibilidade, ou seja, na Ética enquanto responsabilidade pelo Outro na proximidade. Mas por que o Sentido não se encontra também na arte, no mito, na participação do sagrado? Não fosse o poder dessacralizante do Dizer, a significação não escaparia ao aprisionamento da Essência, o *au-delà* não poderia produzir-se como ruptura do primado da ontologia.

Em Levinas, o Dizer é tempo que interrompe a sincronia e explode a identidade do sujeito. Numa atitude diferenciada em relação a *Totalidade e Infinito*, o tempo não é mais compreendido em função do sujeito, mas é o sujeito que agora é pensado como passividade do tempo. Por trás da temporalização do sujeito no discurso (modalidade implícita na própria intencionalidade), há uma intriga original do Dizer que apenas se liga em torno da subjetividade. Em outras palavras, a subjetividade é habitada por aquilo que a ordena à responsabilidade. O Dizer é *profetismo*, é resposta a um apelo que se impõe ao sujeito. O *au-delà* só tem sentido negativamente, isto é, em relação a uma consciência em situação. Assim: "O *eu (je)* abordado a partir da responsabilidade é para-o-outro, é *desnudamento*, exposição à afecção, pura suscetibilidade (*susception*). Ele não se põe, possuindo-se e reconhecendo-se; ele consuma-se e livra-se, des-situa-se, *perde seu lugar*, exila-se, relega-se em si mesmo, mas, como se sua própria pele fosse ainda um modo de abrigar-se no ser, exposto ao ferimento e ao ultraje, esvaziando-se em um não-lugar, ao ponto de substituir-se ao outro, mantendo-se em si apenas no vestígio (*trace*) de seu exílio".⁵² Nesse sentido, a interioridade não é mais do que o testemunho de uma desmedida. O *je* da interioridade é refratário ao conceito.

Para Levinas a exposição é o exílio do sujeito em si mesmo, uma proibição de se repousar em si. O paradoxo da subjetividade está no fato de que a evasão jamais se realiza, pois ser sujeito é ser refém do outro, é dizer *eis-me aqui*. É por isso que se pode dizer que a identidade não se resolve em identificação, mas em *eleição*: "Fui desde sempre exposto à assinação da responsabilidade,

⁵² AE, p. 176.

como colocado sob um sol de chumbo, sem sombra protetora, onde se dissipa todo resíduo de mistério, de *pensamento dissimulado*, por onde a retirada seria possível".⁵³

O Dizer é sinceridade, é testemunho e Glória do Infinito. O mito de Gíges, em que o sujeito vê sem ser visto, está desfeito. Segundo Levinas, o sujeito é pura exposição. Exposição até a substituição que de modo algum é compaixão. A substituição torna possível o *tomar o lugar do outro, o estar sujeito a tudo*. O profetismo é o psiquismo da alma, é o Outro-no-Mesmo que faz com que o Infinito escape à tematização e à objetivação.

5- O Dizer como desencantamento da musicalidade poética da Essência

Para Heidegger, a Natureza possui um caráter sagrado. Em seus comentários sobre a poesia de Hölderlin, o autor de *Ser e Tempo* assim se refere à Natureza: "Antes de todo real e de todo obrar está a Natureza, inclusive antes dos deuses. Pois ela, 'mais antiga que os tempos' está também 'acima dos deuses do ocidente e do oriente'(...) Nela, como a iluminação, é de onde tudo pode começar a estar presente (...) O sagrado não é sagrado por ser divino, mas sim o divino é divino porque a seu modo é 'sagrado' (...) O sagrado é a essência da Natureza".⁵⁴

A essência do Sagrado está, de resto, ligada à verdade do ser. Para Heidegger o sentido de Deus só se compreende por meio desta verdade, ou ainda, pela essência do Sagrado.

Para Levinas, ao contrário, somente os falsos deuses é que podem reivindicar a essência divina, pois eles embriagam-se de si mesmos em seu egoísmo. Tudo se passa como se esses deuses buscassem refúgio em sua própria essência divina, do mesmo modo que os indivíduos buscam refúgio na fixidez do conceito. Para o autor de *Totalidade e Infinito* o ente não é apenas o sujeito enquanto instância que contribui para chamar a atenção sobre o verbo ser. A forma nominal do indivíduo precede toda participação neste verbo. Assim: "O Nome fora da Essência ou para além

⁵³ Ibid., p. 185.

⁵⁴ HEIDEGGER, M.- *Interpretaciones sobre la Poesia de Hölderlin*, trad.: José María Valverde, Barcelona, Editorial Ariel, 1983, p. 81.

da essência, o indivíduo anterior à Individualidade nomeia-se Deus. Ele precede toda divindade, isto é, a essência divina que reivindicam como os indivíduos abrigando-se no seu conceito -- os falsos deuses".⁵⁵

Nesse sentido, concordamos com Bernard Forthomme, para quem "antes da essência, do sagrado e da deidade do deus, nomeia-se o Nome ou a verdade perseguida que se desloca para o sofrimento do para-outrem. Em Levinas, deve-se voltar à intuição kierkeggardiana da verdade como verdade perseguida e não como verdade triunfando no esplendor do ser, do sagrado e da deidade".⁵⁶

O Profetismo da responsabilidade, a exposição como Dizer desencantam todo espaço sagrado⁵⁷. O um-para-o-outro, estrutura da subjetividade é, no permanente Dizer e desdizer, um desencantamento dos bosques sagrados, e "a Essência do sagrado e da deidade, longe de abrir para a denominação do Bem, conduz antes ao reino do *Il y a*".⁵⁸

Conseqüentemente, o Dizer é uma força que pode desfazer a ameaça permanente do *Há*. Assim: "Como agir impessoal, como incessante ondulação, como ruído surdo, como *il y a* -- não devora a essência a significação que lhe proporcionou o nascimento? (...) É preciso absolutamente perguntar-se se na significação do um-para-o-outro que se arrisca ou se obstina em tomar por um fenômeno limitado ou particular -- tal o aspecto ético do ser -- não se ouve uma voz vindo de horizontes pelo menos tão vastos quanto aqueles onde se situa a ontologia".⁵⁹

⁵⁵ AE, p. 68.

⁵⁶ FORTHOMME, B. - *Une Philosophie de la Transcendence: La Métaphysique d'Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 51.

⁵⁷ Mircea Eliade define o espaço sagrado nestes termos: " Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo; ele apresenta rupturas, fraturas: há porções do espaço qualitativamente diferentes das outras (...) Há pois um espaço sagrado, e por conseguinte "forte", significativo, e há outros espaços, não-consagrados e portanto sem estrutura nem consistência, numa palavra: amorfos. Mais ainda: para o homem religioso, esta não homogeneidade espacial se traduz pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que é *real*, que *existe realmente*, e todo o resto, a extensão informe que o rodeia" - *Le Sacré et Le Profane*, Paris, Gallimard, p. 21.

⁵⁸ FORTHOMME, B. - op. cit., p. 51.

⁵⁹ AE, p. 178.

Para Levinas o Dizer é uma des-situação do sujeito. Por ele o sujeito cessa de ser o que é: expõe-se ao Outro, arrancando-se de si mesmo nessa exposição. O Dizer é expulsão de toda morada, de toda habitação. Trata-se de uma verdadeira extradição, de uma evasão de si como expulsão sem retorno. O Dizer é para nós um permanente desencantar da Essência, é uma dessacralização do seu *locus* e do sentido da linguagem como morada do ser. O sujeito é atravessado pelo Dizer. A proximidade implica um não habitar, uma expulsão de todo lugar, uma impossibilidade de apoiar-se sobre um solo. Daí poder-se dizer que a subjetividade não se compreende unicamente a partir da ontologia.

Com efeito, por trás do Dito (Logos) não há uma essência e nem mesmo um ente. O Dito enquanto verbo é, assim, a essência da própria essência. "A essência é o próprio fato de que há tema, ostensão, doxa ou logos e, por isso, verdade".⁶⁰ Todo e qualquer ente pode, nessa perspectiva, entender-se verbalmente, como *modo da* essência. A verbalidade do verbo ressoa na proposição predicativa, isto é, na predicação o adjetivo nominalizado entende-se como essência e temporalização. Nesse sentido: "A *essência* não se traduz unicamente no Dito, não se 'exprime aí unicamente, mas aí ressoa originalmente -- mas amfibologicamente -- enquanto *essência*. Não há *essência* nem ente por trás do Dito, por trás do Logos. O Dito como verbo é a *essência da essência*".⁶¹

Pode-se dizer que a linguagem é, enquanto Dito, um sistema de nomes que identifica certas entidades, substâncias, acontecimentos e relações. Para Levinas uma tal designação se faz mediante substantivos e por outras partes do discurso que derivam de substantivos. Por outro lado, a linguagem pode também ser concebida como verbo na proposição predicativa. Nesse sentido, as substâncias se desfazem em modos de ser, em modos de temporalização. Em outras palavras, as entidades idênticas (coisas ou qualidades de coisas) terminam por ressoar na Essência -- na proposição predicativa -- a partir da arte que, segundo Levinas, é a ostensão por

⁶⁰ Ibid., p. 51.

⁶¹ Ibid.

excelência.⁶² Ele entende a exposição e o tema trazidos pelo Dito a partir da redução deste ao Belo, portador da própria ontologia ocidental.⁶³ O canto e a poesia são o próprio ressoar da essência e da temporalidade. Assim:

"Na música, os sons ressoam; nos poemas, os vocábulos -- materiais do Dito -- não se apagam mais diante do que eles evocam, mas cantam com seus poderes evocativos e com seus modos de

⁶² Em Levinas, a arte é descrita a partir do fenômeno do exotismo, isto é, de um desligamento da esfera do mundo. Na arte as coisas representadas se destacam do mundo, pois "o movimento da arte consiste em deixar a percepção para reabilitar a sensação, em desligar a qualidade desse remetimento ao objeto. Em vez de atingir o objeto, a intenção se perde na própria sensação, na *aisthesis*, que produz o efeito estético." - EE, p. 85. Assim, "a sensação e o estético produzem pois as coisas em si, não como objetos de um grau superior; separando delas todo objeto, elas desembocam em um elemento novo -- estranho a toda distinção entre um 'fora' e um 'dentro', recusando-se mesmo à categoria de substantivo." -Ibid., p. 87. Em certo sentido, a arte se encontra numa ligação com o paganismo, pois ela traduz uma insegurança do homem frente ao tempo, insegurança esta que Mircea Eliade chama de "terror da história". Pela arte, o tempo petrifica-se, suspende o instante. Enquanto plástica, a imagem é estética e musical, é ritmo que se temporaliza num "mal tempo". Ver Capítulo I, 5. Nesse sentido, podemos dizer que a arte permite a vibração do ser em si mesmo, ela revela à ontologia sua modalidade própria, através da qual todo nome encontra sua verbalidade.

⁶³ Torna-se possível, aqui, uma aproximação entre o mundo do mito e a esfera da arte e da própria filosofia. Para Rosenzweig, a essência do mito é "uma vida que não conhece nada nem acima nem abaixo dela; que não conhece coisas dominadas, nem deuses dominantes; uma vida puramente em si, sejam os portadores dessa vida deuses, homens ou coisas. A lei dessa vida é o acordo entre o arbitrário e o destino, acordo interno, que não ressoa para além de si mesmo e que retorna incessantemente a si mesmo"; *L'étoile de la rédemption*, p. 47. Ora, segundo Rosenzweig, é na arte que esse fechamento do mundo mítico encontra, até os nossos dias, o seu vigor. A arte, diz ele, "permanece ainda hoje sob a lei do mundo mítico" (Ibid., p. 51). O mundo mítico constrói um envólucro de cristal para separá-lo de tudo o que é exterior. Assim, "no triplo mistério do Belo -- forma externa, forma interna, conteúdo -- o milagre da forma externa, o "que é belo é feliz em si mesmo", tem os primeiros de seus pensamentos, sua origem, no espírito metafísico do mito. O espírito do mito funda o reino do Belo" (Ibid., p. 51). Ora, o apreço pela esfera auto-satisfeita do mito aparece no desejo de inserir o homem e o mundo na esfera do divino, desejo este que surge como motivo nos grandes filósofos da Antiguidade e, conseqüentemente, como portador da ontologia ocidental.

evocar, com suas etimologias (...) A poesia é produtora de canto -- de ressonância e de sonoridade que são a verbalidade do verbo ou da *essência*".⁶⁴

Para Levinas a arte traz sempre a possibilidade de uma renovação essencial, pois as cores, os sons, as palavras, e tudo o mais que é apto a tornar-se um substantivo portador de adjetivos, remetem-se ao ser. Através da arte tem-se a temporalização e a ressonância da essência, ou ainda, a poesia como escrita sobre a escrita. A essência de um instrumento musical, por exemplo, é a *modalidade da essência*, isto é, temporaliza-se na própria obra. É por isso que a obra de arte isolada é sempre exótica, ou seja, sem mundo. A essência propriamente dita é pois verbo, é "logos que ressoa na *prosa* da proposição predicativa".⁶⁵ Nesse sentido:

"Todos os atributos dos seres individuais, todos os atributos dos entes que se fixam nos ou pelos nomes podem, em predicados, endender-se como modos de ser: as qualidades que os entes manifestam, as generalidades típicas para as quais eles se ordenam, as leis que os regem, as formas lógicas que os mantêm e os restituem. A própria individualidade do indivíduo é um modo de ser. Sócrates socratiza, ou Sócrates é Sócrates, é o *modo* pelo qual Sócrates é. A predicação faz entender o tempo da *essência*".⁶⁶

Vemos então que o *Logos* é, em *Autrement Qu'être*, marcado por uma ambigüidade, pois o ser, ao mesmo tempo que é verbo pode também nominalizar-se, designando-se por identidades. A Essência é uma espécie de fenomenalidade, isto é, faz-se fenômeno na medida em que se fixa, se sincroniza e se recompõe em fábula. Mas os substratos da narrativa podem voltar de novo ao logos do Dito, dissolvendo-se no tempo da essência. Para Levinas o logos é o equívoco do ser e do ente, uma espécie de anfibologia, pois o verbo nunca é refratário à nominalização.

Dáí poder-se dizer que o Dito é o lugar de nascimento da ontologia, pois "toda identidade nomeável pode transformar-se em verbo",⁶⁷ fato que revela uma subordinação da subjetividade ao

⁶⁴ Ibid., p. 70.

⁶⁵ Ibid., p. 72.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., p. 74.

ser. Pode o Dizer enquanto responsabilidade pelo Outro quebrar o predomínio da Essência e o jogo mítico de sua temporalização?⁶⁸

Pensamos que a temporalização da Essência é um jogo mito-poético, do qual o Dizer não pode prescindir se quiser realizar o sentido ético como um *au-delà de L'essence*. De algum modo a anfibia do ser e do ente é a própria anfibia do logos que, curiosamente, é mítica, é plástica, é estátua temporalizando-se no ritmo da essência. A subjetividade pode, pelo Dizer, suspender momentaneamente esse jogo, mas não pode prescindir dele para que a significação ética se produza. Assim: O Dizer "deve instalar-se e organizar-se em essência, pôr-se, hipostasiar-se, fazer-se *éon* na consciência do saber, deixar-se ver, sofrer o domínio do ser. Domínio que a Ética, ela própria, no seu *Dizer* de responsabilidade exige. Mas é preciso também que o *Dizer* o chame para a filosofia a fim de que a luz que se fez não fixe em essência o para-além da *essência*, e que a hipóstase de um *éon* não se instale como ídolo".⁶⁹

O reino do Dito é o reino do encantamento sempre possível, pois a temporalização da essência põe em movimento as realidades substanciais que somente se podem realizar na anfibia do ser e do ente.⁷⁰ O ritmo que essa anfibia instaura provoca um abalo na realidade do si mesmo,

⁶⁸ No artigo "*La Réalité et son Ombre*" Levinas afirma que o mito é a plasticidade de uma história. "Aquilo que se chama a escolha do artista traduz a seleção natural dos fatos e dos traços que se fixam em um ritmo, transformam o tempo em imagem" - In: *Revue des Sciences Humaines*, n.185, 1982, p.114. É por isso que a obra de arte pode sempre ser tratada como mito, pois ela é estátua imóvel que se põe em movimento. Pode-se portanto fazê-la falar. Assim: "A exegese filosófica que terá medido a distância que separa o mito do ser real, tomará consciência do próprio acontecimento criador, acontecimento que escapa ao conhecimento e que vai de ser em ser saltando os intervalos do entretempo. Através disso o mito é ao mesmo tempo a não-verdade e a fonte da verdade filosófica, pois se é verdade todavia que a verdade filosófica comporta uma dimensão própria de inteligibilidade, não se contentando com leis e causas que ligam os seres entre si, ela busca a própria obra de ser" - *Ibid.*, p. 117.

⁶⁹ *AE.*, p. 56.

⁷⁰ No tempo da Essência, o ente se identifica com um tema do enunciado ou de uma narrativa. Nesta temporalidade, a Essência e o tempo ressoam como um silêncio. Segundo Levinas, essa temporalidade produz uma ressonância surda, um murmúrio no silêncio que nos lembra o horror do *Il y a*. É nesse murmúrio do silêncio que a *essência* se identifica como se ela fosse um ente. A

numa palavra, leva ao anonimato. Na medida em que a essência e sua temporalização ressoam como canto e poesia, enfeitamento e encantamento estão atados à esfera do Dito. Esta suposta sacralidade sofrerá um deslocamento de perspectiva através do Dizer. Pensamos, entretanto, que se o Dito e a ontologia são imprescindíveis para que a ética se concretize na responsabilidade é porque o sentido do sagrado deve ser compreendido a partir da proximidade do outro. Nela o próprio divino pode manifestar-se. Em *Difficile Liberté*, Levinas afirma: "A ética é uma ótica do divino".⁷¹

Todo um elogio da linguagem cotidiana encontra-se na base de uma subjetividade descrita a partir do Dizer. Em *Hors Sujet*, Levinas retoma a problemática do Dizer e do Dito, e afirma: "O Dizer é uma aproximação do próximo. Enquanto que a proposição se propõe ao outro homem, enquanto o Dito não absorveu essa aproximação, estamos ainda na 'linguagem cotidiana' ou, mais exatamente, na linguagem cotidiana nós nos aproximamos do próximo em vez de esquecê-lo no 'entusiasmo' da eloquência".⁷²

essência do ser se temporaliza -- ressoa -- no verbo *ser*, fazendo-se então discurso e *apophansis*. Os verbos podem exprimir e designar o dinamismo dos entes. Na proposição predicativa ressoa a verbalidade do verbo. Conduzir o verbo à significação de signos requer uma divisão dos entes em substância e em acontecimento. Por exemplo: a essência do vermelho só pode ser entendida na predicação; ela é o próprio vermelhar. Na predicação, o adjetivo nominalizado se entende como essência e temporalização. O enunciado predicativo é pois Logos, tema, doxa; nele a essência se temporaliza. Em Levinas, o ser é verbo. Verbo este que não é apenas o nome do ser, mas proposição predicativa, ressonância do próprio ser. Assim, as substâncias podem sempre desfazer-se em *modos de ser*, isto é, em modos de temporalização. É a sonoridade que vibra nas cordas de um violoncelo que o torna um instrumento musical. Ora, o logos como Dito pressupõe a ressonância da arte que, por sua vez, se refere à plasticidade da imagem, ao exotismo e ao mítico. O Logos é então uma anfibologia primordial, um *aparecer* e um *representar* que é também um ressoar poético da *essência*. Como afirma Levinas: "Toda identidade nomeável pode se metamorfosear em verbo" -AE, p. 74. Eis porque o canto e a poesia são para ele o próprio ressoar da essência e da temporalidade.

⁷¹ DL, p. 223.

⁷² *Hors Sujet*, Fata Morgana, 1983, p. 211.

O entusiasmo da eloquência é o mundo destituído de linguagem, isto é, um mundo onde o *falar* não existe. Neste mundo, toda palavra já implica uma inserção no mundo social ou inconsciente. Toda luta contra a idolatria já se condena como uma mistificação. O predomínio do Dito sobre o Dizer confirma o primado de uma ontologia de certas estruturas que estão acima de qualquer sinceridade do falar. Pensamos que o Dizer é uma tensão permanente, que ele se dá num permanente processo de dessacralização. De algum modo, todo desencatar já supõe um novo encantamento. O Sagrado, assim como a Essência, nunca é definitivamente extinto, pois para Levinas o sentido não é simplesmente recolhido mas produzido num permanente recomeço, a partir do rosto e da vinda da alteridade. Sustentamos que o sentido do Sagrado, do Ser e da Linguagem (enquanto sistema de signos) nos vem pela proximidade do outro.

Se para Heidegger o Ser é de algum modo mítico (pois realiza o jogo da instauração e da repetição), então ele é também a própria realização da temporalidade da essência. O *autrement qu'être* de que fala Levinas implica a dessacralização como quebra permanente do jogo da essência. O Dizer é uma desmitificação sempre recomeçada, a partir da proximidade do Outro. Para nós, Heidegger e Levinas representam duas maneiras diferentes de lidar e de relacionar-se com o mito, de compreendê-lo. Mas para ambos o mito continua sendo uma realidade necessária e fundamental. Em Levinas, essa referência é negativa, ela se dá como recusa, como resistência. Resistência necessária à própria ética.

A subjetividade como um-para-o-outro e como responsabilidade está na base da estrutura temporal. Como descrever a temporalidade em Levinas? Que relações ela estabelece com a subjetividade e com a dessacralização?

6- Temporalidade e Subjetividade

Levinas insiste no fato de que o judaísmo desencantou o mundo, pois ele transpôs o limiar de uma religiosidade obcecada pelo entusiasmo e pela experiência do Sagrado.⁷³ Nesse sentido: "O judaísmo permanece alheio a toda volta ofensiva dessas forças de elevação humana. Ele as denuncia como a essência da idolatria".⁷⁴ Para Levinas o numinoso destitui os poderes do homem, anula a relação inter-humana, conduzindo os seres a uma ordem que os lança num abismo. O judaísmo guia o homem na difícil conquista da liberdade, através do trabalho paciente do estudo, que se opõe à violência do sagrado. A separação prepara o existente para o impacto que o destitui de seus poderes de sujeito autônomo, mas não abala a força e a capacidade de romper com a violência através da vulnerabilidade e da passividade do esforço.

Em *Autrement Qu'Être ou au-delà de L'Essence* a significação é descrita como um-para-o-outro ou como des-inter-esse. A conversão do eu em *Soi* é uma de-posição, uma destituição do Eu. Mas a modalidade do desinteresse é a vida corporal devotada à expressão, característica de "um si apesar de si, na encarnação como a própria possibilidade de oferenda, de sofrimento e de

⁷³ Segundo Rudolf Otto, a categoria de sagrado manifesta-se de modo privilegiado nas religiões bíblicas. Se para Schleiermacher o que caracteriza a experiência com o numinoso é o sentimento de dependência (sentimento de criatura), pois o indivíduo desaparece diante daquilo que está muito acima de sua condição, já para Otto o que é primeiro é o sentimento de pavor, relacionado a um objeto existente fora do indivíduo. Este objeto provoca uma verdadeira depreciação do si mesmo, pois o sentimento de criatura torna o homem consciente da superioridade e da inacessibilidade absolutas de seu objeto. Trata-se de um sentimento que provoca o tremor -- *mysterium tremendum* --, pois ele se refere ao escondido, ao inconcebível e ao estranho. A cólera aparece como elemento da própria santidade de Deus. Para Otto, é a própria ira numinosa que sofrerá um processo de racionalização, saturando-se de elementos éticos e racionais, tais como: justiça divina, justiça distributiva, etc.- *Le Sacré: L'Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad.: André Jundt, Paris, Payot, 1969.

⁷⁴ DL, p. 28.

traumatismo".⁷⁵ A subjetividade não esgota seu significado na consciência tematizante, pois a significação ética do um-para-o-outro não depende de uma inserção num sistema e numa presença na representação sincronizante. Apesar de si mesmo, o *soi* descobre-se na possibilidade da dor e da sensibilidade, isto é, oferece-se e sofre em sua pele: é vulnerabilidade. Assim: "A dor não é simplesmente um *sintoma* qualquer de uma vontade contrariada; seu sentido não é adventício. A dolência da dor, a doença ou a malignidade do mal, e, no estado puro, a própria paciência da corporeidade, o sofrimento do *trabalho* e do *envelhecimento* -- são a própria adversidade, o contra si em si".⁷⁶

A subjetividade não é só intencionalidade, ou seja, recuperação do tempo por um Eu ativo, representação, identificação. A intencionalidade sugere sempre um querer, uma vontade, uma atividade e um ato de pôr o objeto, numa síntese de identificação. Para Husserl a consciência reduzida é sempre uma reflexão sobre si mesma, pois ela domina seus próprios atos de percepção e de conhecimento, afirmando-se como consciência de si. Mas nessa consciência, Levinas vê uma certa passividade, uma consciência não-intencional, sem ato de visada voluntário. Em outras palavras, é essa consciência não-intencional que irá exercer-se como saber do eu ativo no processo de identificação, mas sem se dar conta disso. Assim:

"Ela acompanha todos os processos intencionais da consciência do *eu* que, nessa consciência, 'age' e 'quer' e tem intenções. Consciência da consciência, 'indireta' e implícita, sem iniciativa que procederia de um *eu*, sem visada. Consciência passiva como o tempo que passa e me envelhece sem mim. Consciência imediata de si, não intencional, distinta da reflexão, da percepção interior(...)"⁷⁷

Trata-se pois de uma consciência sem sujeito, sem iniciativa, como se fosse uma timidez. Para Levinas, uma tal consciência é uma espécie de "atividade-passiva", tempo que passa, uma não-afirmação do si mesmo em sua própria pele.

⁷⁵ AE, p. 65.

⁷⁶ Ibid., p. 66.

⁷⁷ LEVINAS, E. - "Philosophie et Transcendance"; In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, dirigé par André Jacob, Paris, PUF, 1989, vol. I, p. 41.

A essa passividade sem começo ele chama de an-arquia, pois ela não se caracteriza pela reunião das coisas, do passado e dos outros numa representação. A temporalização é perda de tempo, um lapso que não é iniciativa nem obra de um sujeito. Portanto, o tempo é envelhecimento; é rebelde à representação, é o paradoxo de uma consciência de si que já não é presença a si, mas senescência e diacronia. A identidade do mesmo no *je* lhe vem de fora. Na medida em que se encontra numa obediência sem possibilidade de deserção, o sujeito é para-o-outro, é envelhecimento, é subjetividade única e insubstituível.

Dáí poder-se dizer que o sujeito não pode separar-se desta "eleição", desta necessidade de resposta a um apelo absolutamente heterônimo. Em *Autrement Qu'Être*, o sujeito se descreve pela passividade, pois é paciência e envelhecimento, sem intencionalidade. Segundo Levinas, trata-se de uma sujeição sem escravidão, obediência anterior a uma ordem qualquer. O sujeito é pois passividade no Dizer e no sofrimento, é bondade no oferecimento.

O Para-além da Essência supõe a corporeidade do sujeito como vulnerabilidade, como sensibilidade na dor e na exposição ao Outro. A subjetividade é inquietude e impossibilidade de se ocultar, é o paradoxo de uma unicidade sem identidade. Levinas descreve o psiquismo como corpo maternal, como sensibilidade na própria significação. Entre a significação da teoria e da representação e a significação do sensível, existe um abismo enorme. Assim: "A noção de acesso ao ser, da representação e da tematização de um Dito -- supõem a sensibilidade e, por conseguinte, proximidade, vulnerabilidade e significância".⁷⁸

O pneuma do psiquismo é vulnerabilidade de um corpo que se expõe, expandindo-se. É subjetividade como um-para-o-outro. A encarnação significa um drama no qual, antes mesmo de me ligar ao meu corpo, estou ligado aos outros. A fruição atesta isso.⁷⁹ A proximidade é o nascimento da significação na diacronia irreversível do fruir e sofrer pelo outro. é contato que, paradoxalmente, não é contato, pois nele o outro e o si mesmo não são anulados. Nesse sentido:

⁷⁸ AE, p. 86.

⁷⁹ Cf.: Capítulo II.

"No próprio contato, o que toca e o tocado separam-se, como se o tocado se distanciasse, já sempre outro, nada tendo *em comum* comigo".⁸⁰

Para Levinas o subjetivo é o sofrer no excesso da passividade que não é consciência intencional. Na proximidade, o mandamento vem do outro, de um passado imemorial, sem começo. Uma tal ordem é rosto como nudez, pobreza, traço de si mesmo, não-forma: é pele enrugada. A proximidade é o abalo do tempo recuperável, é fraternidade que se opõe ao imperialismo da consciência aberta ao mundo. O rosto surge como um abismo na proximidade, pois é o infinito que se recusa, no seu cintilar, às audácias da consciência teórica e especulativa.

O *au-delà de L'essence* indica uma subjetividade que não se subordina à temporalização da essência. O um-para-o-outro provoca um abalo ou uma solidificação nos fundamentos do ser, mas nos dois casos nenhuma mitologia pode propiciar o sentido e a origem das coisas. Nenhuma história ou narrativa originária poderia definir o destino dos seres e das coisas. Nas palavras de Levinas: "Pela implicação do *um* no um-para-o-outro, pela substituição do um ao outro, os fundamentos do ser se abalam ou se asseguram; mas esse abalo ou essa segurança não pertencem a título nenhum à *gesta* do ser, contrariamente às mitologias em que a origem das coisas e dos seres já é o efeito de uma história que acontece às coisas e aos seres, chamados deuses ou dotados de um formato que se impõe".⁸¹

O sentido do "monoteísmo" em Levinas não é apenas a crença num único Deus, característica de um povo e de um acontecimento histórico. "O monoteísmo marca uma ruptura com uma certa concepção do sagrado. Ele não unifica nem hierarquiza esses deuses numinosos e numerosos; ele os nega. Em relação ao divino que eles encarnam, o judaísmo não é mais que ateísmo".⁸²

Daí poder-se dizer que a responsabilidade pelo Outro só pode realizar-se por um ser independente que empreende uma busca inteligente da realidade inteligível, destruindo a primazia

⁸⁰ AE., p. 109.

⁸¹ AE, p. 173.

⁸² DL, p.29.

de um sagrado em sua manifestação numinosa e envolvente. Enfrentando a experiência do ateísmo, o homem pode elevar-se à "noção espiritual do Transcendente".⁸³

Para Levinas a característica fundamental do ser em seu aparecer é a reunião de diversas partes em um sistema que lhes confere a simultaneidade e a co-presença necessárias para a realização da verdade do ser. O sujeito é entendido então como poder de re-presentação, pois, na tradição filosófica ocidental, está sempre a serviço do ser. Nesse sentido: "Ao serviço do ser ele reúne as fases temporais em um presente pela retenção e pela protensão, agindo assim no interior do tempo que dispersa; agindo como sujeito dotado de memória e como historiador, autor de livros em que os elementos perdidos do passado ou ainda esperados e temidos, recebem a simultaneidade em um volume".⁸⁴

Por conseguinte, todo pensamento sensato é, no discurso filosófico do Ocidente, um pensamento tético, pois pensa o que se põe no repouso do que se põe. O repouso é o suporte de todo movimento. O verbo ser exprime, segundo Levinas, este repouso. Assim: "Este repouso é uma experiência do ser enquanto ser -- é a experiência ontológica do fechamento da terra. Essa identidade é verdade intransponível para nosso pensamento tradicional (ocidental ou grego)".⁸⁵

A presença desse repouso encontra-se também na noção de sagrado, pois o tempo mítico é um tempo de repetição e de retorno às origens, isto é, de uma volta ao fundamento do mundo.⁸⁶ Toda uma ontologia subjaz a esse reservatório de hierofanias presente nas sociedades tradicionais. O tempo regenera, porque permite sempre um novo nascimento. O tempo "puro" e primordial, o tempo do instante da Criação é reencontrado a partir de uma repetição da cosmogonia. Todo um ideal de rememoração e de volta ao originário encontra-se aqui subentendido. A identidade do Sagrado aproxima-se assim da identidade do ser, pois o mundo só tem sentido enquanto fundado ontologicamente, ou seja, miticamente.

⁸³ Ibid., p. 30.

⁸⁴ AE, p. 170.

⁸⁵ LEVINAS, E. - DMT, p. 150.

⁸⁶ Ver, por exemplo, de Mircea ELIADE: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

Ora, por estranho que pareça, essa estrutura está bem próxima do jogo e da temporalização da Essência descritos por Levinas. "A obra racional da consciência é, de Platão a Husserl, *reminiscência*, que é o último vigor da identidade do ser ou, pelo menos, o programa normativo da ontologia. A identidade é produzida e reconstruída na reminiscência."⁸⁷

É por isso que o surgimento do substantivo como identidade torna-se injustificável. O sujeito não é um poder de reminiscência ou de recuperação do passado no presente da re-presentação, mas desigualdade consigo mesmo, isto é, identidade em erosão e em envelhecimento. Trata-se pois de uma perda de si injustificável. Identidade em diástase, o si mesmo é o *Outro-no-Mesmo*, inspiração que suscita a própria respiração. O sujeito é uma responsabilidade inalienável, um Subjectum, pois está exposto ao peso do próprio universo.

Mas se o Dizer é passividade e exposição, como pode manter a resistência à participação mística e ao numinoso? O *Il y a* não ressoa em toda passividade possível? O eu subordinado ao Outro não pode entregar-se a uma passividade nebulosa, delirante, sacrificial? Pode a responsabilidade manter-se na recusa ao Sagrado se o sujeito é sempre de-posto e expulso de si mesmo? Ora, segundo Jean Greisch, o objetivo do pensamento de Levinas "é o de libertar da anfibologia do ser e do ente! Uma reflexão sobre as implicações hermenêuticas do pensamento levinasiano permite talvez esclarecer o sentido dessa alternativa."⁸⁸

7- Hermenêutica e Dessacralização

Grande parte da obra de Levinas volta-se para a interpretação da Bíblia e do Talmud. A esse respeito, pode-se fazer uma referência à afirmação de Jean Greisch: "A filosofia poderá ser chamada 'hermenêutica' na medida em que ela assume a questão colocada pela intersecção de esferas heterogêneas do discurso. Essa heterogeneidade não se reduz necessariamente ao diálogo do poeta com o pensador, habitantes de montes vizinhos mas separados. Outros montes, mais

⁸⁷ DMT, p. 153.

⁸⁸ Jean GREISCH- *L'Âge Hermeneutique de la Raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 178.

raramente freqüentados por filósofos, devem ser considerados. Por exemplo o Monte Sinai, com os rabinos discutindo interminavelmente a seus pés acerca do que se passou sobre essa montanha".⁸⁹

É nesse contexto que uma relação fundamental com o livro se faz presente, pois o "judaísmo" é para Levinas vida dedicada à inteligência e ao estudo. Nos comentários do Talmud, não há lugar para o entusiasmo religioso, para o arrebatamento de uma experiência mística, mas hermenêutica rigorosa e ininterrupta à procura de um "surplus" de sentido que se pode colher paulatinamente. Em outras palavras, o texto pode conter mais do que ele contém, pois o versículo já indica um "au-delà" do versículo.

7.1- Hermenêutica da Solicitação

"Os Livros são mais profundos do que a consciência e a interioridade".⁹⁰ Para além da clássica definição do homem como animal racional ou animal dotado de linguagem, Levinas enfatiza a relação fundamental do homem ao livro. Numa tal relação, ontológica por excelência, confirma-se um horizonte intelectual através do qual a relação com o livro se caracteriza pelo respeito e pela solicitação permanente.⁹¹

Para Levinas, o sentido óbvio dos versículos da Bíblia possuem também um sentido enigmático que solicita uma atitude hermenêutica pronta a buscar, na leitura sempre recomeçada da Escritura, a revelação contínua.⁹² Mais do que portadora do prestígio do sagrado e do numinoso, a Revelação só é possível através do homem. O texto contém um excesso enigmático

⁸⁹ Ibid., pp. 177-178. A esse respeito, o leitor fará bem em consultar a obra de Ulpiano Vásquez Moro: *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas (UPCM), 1982. Esse autor procura mostrar que os escritos dedicados ao judaísmo são um elemento fundamental na interpretação da obra de Levinas. Ver, por exemplo, pp. 210-239.

⁹⁰ POIRIÉ, François - *Levinas, Qui êtes Vous?* Paris, La Manufacture, 1987, p. 130.

⁹¹ A esse respeito, pode-se consultar: BANON, D.- "Une Hermeneutique de la Solicitation" - In: *Emmanuel Levinas, Cahiers de la Nuit Surveillée*, Paris, Verdier, p. 105 e ss.

⁹² Cf.: LEVINAS, E. - *L'au-delà du Verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 7.

de sentido que é apelo à exegese. Trata-se de uma inspiração através da qual o homem ouve admirado o que a linguagem enuncia. A palavra humana é pois *escrita*, é literatura antes da letra.

Na linguagem, o significado não se restringe à combinação de signos, à posição dos termos num sistema. Ela só significa a partir do rosto de outrem, pois "a escrita é sempre prescrição e ética, palavra de Deus que me ordena e destina ao outro, escritura santa antes de ser texto sagrado".⁹³

Assim, a autonomia provém, paradoxalmente, de uma heteronomia, vale dizer, de uma subordinação que possibilita a difícil liberdade do homem. O conteúdo desse vivido humano é um *autrement qu'être*, pois provoca um rompimento do puramente formal do registro teórico. Pela sujeição ao outro, o eu não se aliena nem se escraviza: liberta-se.

O processo de leitura converte-se em hermenêutica cuja solicitação indica que o sentido do texto nunca se esgota, pois um não-dito sempre permanece sob a letra. Trata-se de uma interpretação sempre pronta a recomeçar. O texto é aberto. Segundo Banon, a metáfora da brasa expressa essa situação, pois "o fogo do sentido aguarda *sempre* sob a cinza das palavras, as passagens mudas ou enigmáticas tornam-se palpitantes e retornam à própria vida".⁹⁴

Um para além do sagrado e do religioso encontra-se subentendido nessa hermenêutica da solicitação, pois ela propõe uma reflexão filosófica atravessada por uma linguagem profética e inspirada. Segundo Marc-Alain Ouaknin, o profetismo de Levinas "não é um fenômeno religioso particular da história das religiões: toda linguagem que não trai o movimento da transcendência das palavras, que vai do Dito ao Dizer; toda linguagem que resiste à tematização é por isso mesmo uma linguagem profética e inspirada, quer se trate de uma linguagem religiosa ou não".⁹⁵

A hermenêutica levinasiana implica portanto um permanente processo de demitologização do texto, pois se situa numa atitude de desconfiança diante do mitológico que se esconde por detrás do que está para ser decifrado. "Eis o essencial dessa leitura. Demitologização também do já

⁹³ Ibid., p. 9.

⁹⁴ Artigo citado, p. 109.

⁹⁵ Op. Cit., p. 98.

demitologizado. Busca renovada do sentido. Como se os versículos dissessem sem parar: "Interpretai-me".⁹⁶

7.2- O Sentido ético do texto

Para Levinas a santidade do texto é essencialmente ética, pois pressupõe o respeito pela vida e pela vinda do outro no coração da linguagem. O texto funda o social, permite a comunicação dos homens entre si. No pensamento talmúdico a confrontação é fundamental. Esse confronto se faz pela articulação de duas proposições que abrem a possibilidade da transcendência e do desencantamento do texto. Nesse sentido, a lei, de origem divina, requer o uso da razão através do cultivo humano da inteligência que é também uma busca de liberdade.

O uso livre da inteligência afirma a subjetividade enquanto poder de dizer. Esse poder converte a sociedade que se forma ao redor do texto numa sociedade hermenêutica, onde a possibilidade da expressão é sempre benéfica e fundante. Trata-se de uma busca humana do sentido do divino. Não é o sagrado e o teológico que orientam essa busca, pois "os atributos de Deus não são dados no indicativo, mas no imperativo. O conhecimento de Deus nos vem como uma ordem, como uma *Mitzwach*. Conhecer a Deus é saber o que se deve fazer".⁹⁷

Dai poder-se dizer que a lei não é fechamento ou perda da liberdade, mas permanente possibilidade de abertura e de recomeço, pois ela abre a pluralidade de interpretações.

Como explicar o devir a partir de uma tal interpretação? Segundo Levinas, as mudanças não revelam uma *Aufhebung*, mas sim uma ascensão. Comentando o Livro do Êxodo (XXV), Levinas mostra que o pão da proposição passa de uma mesa de mármore para uma mesa de ouro e desta para outra mesa de ouro. Que significa isso? Trata-se de uma pedagogia: o que foi elevado não pode ser vulgarizado. Assim: "A elevação é a significação própria da duração de um valor".⁹⁸

⁹⁶ LEVINAS, E.- *A L'Heure des Nations*, p. 198.

⁹⁷ DL, p. 34.

⁹⁸ *L'Au-delà du Verset*, p. 36.

Os valores que mudam não se desvalorizam, pois o princípio de sua mudança é uma elevação, elevação esta que os ritos terminam por simbolizar. Na medida em que o *mais* trabalha no interior do *menos*, há uma tensão entre o santo e o mais santo que explica o sentido do tempo. A santidade é uma possibilidade humana, mas não se confunde com uma escolha de valores. O estudo e o exercício quotidiano do intelecto é um dos grandes modelos da *permanência*, da continuidade do tempo, no estudo da *Thora* e na submissão à lei. Nesse sentido, o *sempre* do estudo aproxima-se do *sempre* do culto. A vida intelectual é a fusão da liturgia ao estudo. O sentido metafórico de Israel é o de uma permanente vigília, de uma recusa de dormir que indica uma vida espiritual como retorno regular dos instantes soberanos.⁹⁹

Que é a *Thora*? É uma dívida impagável para com Outrem, é o drama da subjetividade como responsabilidade e vulnerabilidade. Esse dinamismo preserva a permanência do infinito do dever, no movimento que vai para o *alto*. A ética não se mede pela ontologia; ela é uma ética do "saber". Mas esse saber é guiado pelo contato que se converte em Dizer e que é um agir na passividade. A ética é uma possibilidade de rompimento, recomeço e dessacralização.

7.3- Hermenêutica, símbolo e dessacralização

Levinas pensa a subjetividade como "santidade" possível, mas esta só se realiza pela dessacralização. Que sentido tem o simbólico nessa ida em direção ao "santo"?

O texto re-une, religa, não de forma mítica ou extática, mas eticamente. Religa a partir da vinda essencial da alteridade. A significação é o um-para-o-outro, é hermenêutica como possibilidade do *au-delà* e da transcendência. Até que ponto um tal pensamento não expressa a crise do religioso e do simbólico, da fragmentação da linguagem por que vem passando o mundo contemporâneo? A esse respeito, uma citação de Paul Ricoeur poderia nos indicar uma pista.

(...) se levantamos o problema do símbolo *agora*, neste *período* da história, isso ocorre em ligação com certos traços de nossa 'modernidade', e para replicar a essa modernidade mesma. O

⁹⁹ Cf.: *Au-delà du Verset*, p. 42.

momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e também o da restauração: esquecimento das hierofanias; esquecimento dos signos do Sagrado; perda do próprio homem como vinculado ao Sagrado. Esse esquecimento, nós o sabemos, é a contrapartida da tarefa grandiosa de nutrir os homens, de satisfazer as necessidades pelo domínio da natureza, mediante uma técnica planetária. E é o obscuro reconhecimento desse esquecimento que nos move e estimula a restaurar a linguagem integral. É na época mesma em que nossa linguagem se faz mais precisa, mais unívoca, mais técnica, para dizê-lo numa única palavra, mais apta a essas formalizações integrais que se chamam precisamente lógica simbólica, é nessa mesma época do discurso que queremos recarregar nossa linguagem, que queremos repartir da *plenitude* da linguagem. Ora, isso também é um presente da 'modernidade'. Pois nós, os modernos, somos os homens da filosofia, da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da análise da linguagem. *Assim, é a mesma época que desenvolve a possibilidade de esvaziar a linguagem e a de enchê-la de novo*".¹⁰⁰

Ora, o Talmud é crítica consciente das significações contidas na Bíblia, a partir de uma interpretação que se poderia chamar de filosófica ou racional. Levinas concorda com Paul Ricoeur quanto ao caráter de não-redutibilidade dos sentidos da Bíblia a uma leitura estruturalista. Segundo Levinas, os símbolos devem ser trabalhados e interpretados através de uma linguagem dialética, no sentido de provocar -- até mesmo ironicamente -- o horizonte do mito e do símbolo. O objeto símbolo possui um poder sugestivo na busca de significado, mas "a carne concreta do símbolo não se enfraquece sob o revestimento simbólico que uma convenção ou uma circunstância lhe confere. (...) O comentário sempre tolerou esse enriquecimento do símbolo pelo concreto".¹⁰¹

Isso significa que é a vida e o vivido que dão o sentido do Talmud. Os signos que a tradição carrega conservam o privilégio de revelar as mesmas significações, apesar das alterações ao longo do tempo. O contato com o texto é renovador: "Jamais o espírito autoriza o descanso da letra que

¹⁰⁰ RICOEUR, P. - *O Conflito das Interpretações*, trad.: Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 243.

¹⁰¹ LEVINAS, E. - *Quatres Lectures Talmudiques*, Paris, Minuit, pp. 14-15.

o revela. Ao contrário, na letra o espírito desperta novas possibilidades de sugestão. Uma luz se projeta sobre os símbolos a partir do pensamento talmúdico, luz esta que sustenta e reanima o seu poder simbólico".¹⁰²

Os símbolos sugerem, permitem novas significações. O Tamud é comentário interminável da Bíblia. Uma dialética de ida e vinda preside a esse exercício. "A dialética do Talmud toma um ritmo oceânico".¹⁰³ É exigência de uma extrema consciência que, por sua vez, é uma busca de liberdade. Mas é preciso um controle sobre o simbólico através da vigília, da inteligência e da responsabilidade pelo Outro. A ética supõe a subjetividade como um-para-o-outro, como separação que supera o dia-bólico¹⁰⁴ e prepara o sim-bólico, que é a autêntica convivência na responsabilidade, avessa ao retorno no fechamento do Mesmo, mas aberta à unificação garantida pelo símbolo. Em certo sentido, portanto, a ética de Levinas é uma resposta à questão de como a racionalidade contemporânea reencontra e retoma o "religioso" e o próprio Sagrado, pois seu pensamento se constrói no interior de sua crise, crise esta que, segundo Paul Ricoeur, implica o desafio e a possibilidade de um novo "enchimento" da linguagem.

¹⁰² Ibid., p. 21.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Seguimos aqui o pensamento de Eudoro de Souza, quando mostra que " 'diabólico' tem por étimo o verbo grego *diabállein*, que, entre outros, tem o significado de 'separar', de modo que 'diabólico' quereria dizer 'qualidade inerente ao separado'(...) O que se dá com O Diabo é a fragmentação, a divisão arbitrária da unidade manifestada pelo Um" - *Mitologia*, Lisboa, Guimarães, p. 107.

CAPÍTULO V

IDOLATRIA , SUBSTITUIÇÃO, SECULARIZAÇÃO

Como desenvolvemos no capítulo anterior, a linguagem enquanto Dizer absorve-se no Dito, mas não se esgota nessa absorção. Para além da anfibia do Ser e do ente, a proximidade nos remete ao Dizer, isto é, à responsabilidade pelo outro que, na perspectiva levinasiana, é uma passividade suprema. Por conseguinte, o sujeito liga-se a um passado que a consciência intencional não é capaz de recuperar e representar. Trata-se de um passado an-árquico, anterior ao ato de representação. Esse passado é possível através de uma subjetividade implicada na fraternidade que vem precisamente questionar o primado daquilo que, para a filosofia ocidental, é fonte do sentido, a saber, a exposição do ser no conhecimento. Levinas chama proximidade ao contato que se faz na fraternidade. Antes de representar a significação, o sujeito significa a partir da proximidade e do Dizer; ele significa significando.¹

Para Levinas, a idealidade que representa o ser na consciência torna-se possível através do Dito e, conseqüentemente, do Logos. A aventura do saber não é senão uma posse de si, uma espécie de principado (*arché*) que sempre procura desvelar o desconhecido, que sempre reduz o Outro ao Mesmo. Depois de toda experiência, o Mesmo sempre se recusa a permanecer na alteridade pela qual teve de passar. "A subjetividade, enquanto consciência, se interpreta assim como articulação de um acontecimento ontológico, como uma das 'vias misteriosas' em que se realiza seu 'gesto de ser'".²

A Essência não pode prescindir de uma subjetividade soberana que possa realizar o seu jogo ou sua epopéia. Como é possível nesse caso suspender um tal jogo?

Em Levinas, o Dizer é passividade, é exposição ao outro que acaba invertendo a intencionalidade da consciência. Dai poder-se afirmar que o Dizer permite um abalo da

¹ Cf.: A.E., p. 132.

² Ibid., pp. 125-126.

subjetividade soberana e ativa. Mas se o sujeito é deposto, como *pode* responder, como pode ser responsável pelo outro? Curiosamente, a passividade -- vulnerabilidade -- que de-põe o sujeito permite que este permaneça na sua unicidade e singularidade. O sujeito vulnerável é uma subjetividade eleita, pois, na medida em que responde, é única e insubstituível.

Nesse sentido, o eu é dilaceramento e desequilíbrio, ou ainda, é um sujeito expulso de sua própria casa. Assim, a consciência de ser homem é inseparável de uma injustiça natural, do dano causado ao outro pelo fato de que a consciência possui a estrutura de *ego*. Em *Difficile Liberté*, lemos: "Ser para-sí é saber de antemão minha falta cometida contra outrem (...) em sua qualidade de outrem, ele se situa numa dimensão de altura, do ideal, do divino; por minha relação com outrem, estou em relação com Deus".³

Conseqüentemente, não se pode separar a auto-consciência da consciência de Deus. Na perspectiva levinasiana, a relação com o divino passa pela relação com os homens. A ética se constitui numa linguagem capaz de expressar essa relação; ela não se confunde com uma amizade espiritual e nem tampouco se realiza mediante o êxtase ou a mística. A ética significa a partir da minha responsabilidade inalienável pelo outro, responsabilidade esta que conduz o sujeito à *substituição*, condição -- in-condição -- na qual ele toma o lugar do outro, respondendo inclusive pelas faltas que ele comete. Pela substituição, o eu é expulso para fora do ser.

O que isso vem mostrar? Se a ética levinasiana pressupõe um ininterrupto processo de dessacralização, falar em Deus ou no divino não pressupõe uma defesa do sagrado e da experiência que ele propicia, fato que revelaria uma contradição no pensamento de Levinas? Ora, pensamos que é justamente quando fala sobre Deus que o discurso desse filósofo se torna mais e mais crítico em relação à presença do sagrado.⁴ Em outros termos, o lado "teológico" e

³ D.L., p. 33.

⁴ A esse respeito, é de fundamental importância a questão de Ulpiano Vásquez: "Em que medida e por que o encontro ético com o outro é também um encontro com Deus? Em que se fundamenta e qual é o alcance da 'coincidência' entre o obrar justo e a 'visão' de Deus? - *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*, p 252. Segundo Vásquez, Levinas não se coloca essas questões. Quanto a nós, pensamos que é justamente aí que o tema da dessacralização encontra todo o seu vigor. Enquanto experiência bíblica, o monoteísmo é para Levinas a condição do abandono dos

"religioso" do pensamento de Levinas é, paradoxalmente, uma forma de pensar a ética como dessacralização, sobretudo a partir de uma recusa da idolatria.

O Dito, linguagem que realiza a significação ontológica e, portanto, que permite que o diverso seja apreendido através de uma idealidade, pode absorver o Dizer. No entender de Levinas, isso traduz a possibilidade de que o *au-delà de l'être* se transforme em ontologia. Uma tal transformação significa, de resto, que o para além da Essência se aprisiona no domínio da teologia. Assim:

"O movimento para-além do ser torna-se ontologia e teologia. Donde também a idolatria do belo. Na sua indiscreta exposição e na sua fixidez de estátua, na sua plasticidade, a obra de arte se substitui a Deus. Por uma sub-repção irresistível, o incomparável, o diacrônico, o não-contemporâneo, pelo efeito de um esquematismo enganador e maravilhoso, é 'imitado' pela arte, que é iconografia. O movimento para além do ser se fixa em beleza. A teologia e a arte 'retêm' o passado imemorial".⁵

Que se entende aqui por idolatria? Quais as implicações teológicas e filosóficas que ela pressupõe? Em que medida a idolatria está ligada à questão da subjetividade e da secularização?⁶

deuses míticos e da supremacia do numinoso. Assim, se a separação é exigida pela idéia de Infinito, é através dessa idéia (mandamento ético) que a dessacralização encontra seu sentido essencial. A experiência do povo judeu é elevada à condição ontológica, para além de seu particularismo e de sua historicidade. Nesse sentido, essa "condição", enquanto crítica ao primado da totalidade, é filosófica. A "racionalidade" aberta pela relação ética é possível graças a uma secularização do sagrado, pois ela é resistência à violência da ontologia e de toda idolatria que dela pode surgir. Na medida em que o face a face da responsabilidade instaura a Razão, pode-se compreender por que a dessacralização é, em Levinas, não só a condição filosófica inerente a seu discurso, mas a vida mesma da subjetividade. Na nossa visão, a dessacralização do sagrado, que o "monoteísmo" possibilita, é o cerne da crítica levinasiana ao primado do Saber e da ontologia.

⁵ A.E., p. 190, nota 1.

⁶ No capítulo II, pudemos falar de uma subjetividade anti-idolátrica, mas sua descrição limitou-se ao reino da imanência e não ao da transcendência. O presente capítulo é, portanto, uma retomada do item 3 do Capítulo IV, que se intitula "A idolatria do Mesmo e o Paradoxo da Dessacralização".

Veremos que a linguagem ética, na medida em que procura descrever a inversão ou subversão do jogo da Essência, desloca para a questão da subjetividade a significação do *para o outro* -- substituição -- , sendo esta precisamente uma forma de sacrifício sem idolatria ou martírio (portanto, sem violência), pois ela implica uma relação religiosa desvinculada do fascínio da imagem e do numinoso.

1- O Enfeitiçamento da Aparência

A anfibologia do Ser e do ente, que se encontra na base do ressoar da Essência e que é descrita de modo marcante nas análises heideggerianas de *Ser e Tempo*, é um dos principais alvos da crítica de Levinas à ontologia. Retomamos agora esse livro para mostrar de que modo o *au-delà de l'essence* é, fundamentalmente, uma possibilidade de desenfeitiçar a aparência e de vencer o fascínio da idolatria.

Heidegger descreve o *Dasein* inserido na totalidade do Ser. O modo pelo qual a questão sobre o sentido do ser é tratada denomina-se fenomenológico. Enquanto método, a fenomenologia não caracteriza *o que* as coisas são, mas *como* elas o são. Na esteira de Husserl, Heidegger propõe, guardadas as diferenças, uma "volta às coisas mesmas".⁷

Que é o fenômeno? O autor de *Ser e Tempo* afirma que o fenômeno é o que se mostra em si mesmo, aquilo que se revela. Para aprofundar a explicação, ele retoma o sentido grego da palavra, ensinando que o verbo *phainestai* tem o significado de mostrar-se e que *phôs* é o mesmo que luz, claridade, meio e elemento em que alguma coisa pode vir a revelar-se. Conseqüentemente, os fenômenos constituem a totalidade do que está à luz do dia, daquilo que se pode pôr à luz.

Na perspectiva heideggeriana, *aquilo que se mostra* e o *parecer* (aparência) relacionam-se de modo recíproco. Assim, "no significado de *phainómenon* enquanto aparecer, parecer e

⁷ Cf.: *Ser e Tempo*, § 7.

aparência, também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior".⁸

Por conseguinte, não se devem confundir esses dois significados com o termo alemão *Erscheinung*, que para Heidegger é o *anunciar-se de algo que não se mostra* (*Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen*). De algum modo, o manifestar-se é um não mostrar-se, isto é, ele nunca se mostra como fenômeno. Se para Kant a *Erscheinung* diz respeito ao objeto da intuição empírica, aquilo que se mostra na intuição, anunciando algo que se vela na própria manifestação, Heidegger entende o fenômeno (*Phänomen*) como modo privilegiado de encontro, como mostrar-se que é fundamento da própria manifestação.

Portanto, voltar às coisas mesmas significa "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*).⁹ A fenomenologia deve, por conseguinte, deixar e fazer ver precisamente o que não se mostra de modo direto, aquilo que permanece velado mas que pertence necessariamente ao que se mostra. Para Heidegger, o Ser dos entes pode encobrir-se tão profundamente que acaba caindo no esquecimento. Eis porque "a ontologia só é possível como fenomenologia".¹⁰

Assim, " 'atrás' dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada; o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de fenômeno é o conceito de encobrimento".¹¹

Ora, o que preocupa Levinas nessa anfibologia, nesse aparecer do ser, é o *enfeitiçamento da aparência*.¹² Nesse caso, o homem moderno surge como uma vítima do medo e do perigo de se deixar enfeitiçar. O herói que representa essa angústia de modo singular na literatura moderna é, para nosso autor, Dom Quixote. Em *Dieu, la mort et le temps*, temos uma referência ao Cap.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 58 (Ed. brasileira).

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 66.

¹² Ver a esse respeito o Capítulo III, 3.

XLVI da primeira parte do célebre romance de Cervantes. Trata-se de uma passagem na qual o pobre cavaleiro errante deixa-se enfeitiçar, perdendo o entendimento. Mas, curiosamente, é o próprio D. Quixote quem assegura estarem o mundo e ele mesmo sob o efeito de um encantamento.

Afirma Levinas: "a aventura de D. Quixote é a paixão do enfeitiçamento do mundo tanto quanto do encantamento de si mesmo. É preciso compreender que todo o Gênio Maligno de Descartes está presente nessas páginas! Mas deve-se ainda sublinhar a modernidade dessa passagem, na qual o enfeitiçamento age como prisão num labirinto de incertezas sem fio condutor por entre rostos que não são mais do que máscaras ou aparências."¹³

Qual é o ensinamento contido na descrição do feitiço envolvendo o *cavaleiro da triste figura*?

O ponto chave é para Levinas a possibilidade de uma certeza de si, a qual, à diferença do *cogito* cartesiano, provoca a secularização e a quebra do encantamento, não através do solipsismo, mas *a partir do Outro*. D. Quixote não pode fingir que ignora o encantamento. Sua consciência jamais está tranqüila, pois não pode abandonar covardemente os aflitos e necessitados que precisam de seu socorro e proteção. Não é a loucura e o delírio de D. Quixote que nos interessam, mas a responsabilidade inalienável que permite ao eu tomar consciência do próprio encantamento do mundo e de si mesmo, despertando-o para a *Questão* e para a inquietude que dessacralizam e desenfeitiçam. Por conseguinte, a in-quietude está na base da individuação:

"A individuação é essa impossibilidade de se esconder já se escondendo, esse mandamento de ser si mesmo. A unicidade do eu é o traço dessa retirada impossível e da incessante responsabilidade da qual, no interior do seu próprio encantamento, D. Quixote ainda se lembra."¹⁴

Chamado à responsabilidade, o sujeito é uma condenação a si capaz de desenfeitiçar o real. A evasão¹⁵ se resolve agora em Dizer, em assinação¹⁶ que exige um comparecimento do eu para

¹³ D.M.T., p. 194.

¹⁴ D.M.T., p. 197.

¹⁵ Para o problema da evasão, ver Cap. I.

¹⁶ Traduzimos o termo francês *assignation* por assinação. Em seu significado jurídico, essa palavra indica uma *citação* de alguém ou uma convocatória de um sujeito a um tribunal para responder a uma ação que lhe é proposta. Em sentido levinasiano, a assinação indica o sujeito no acusativo,

responder ao apelo da alteridade. Nessa resposta ou nesse comparecimento, não há repouso nem pagamento que possa libertá-lo da responsabilidade. Trata-se, pois, de uma unicidade que é sempre expulsa de seu lugar, pois "no Dizer, o modo pelo qual eu apareço é um comparecimento: coloco-me no acusativo, sob a forma de acusado, isto é, perco o meu lugar".¹⁷

A leitura levinasiana da modernidade procura ressaltar que o sagrado, ao invés de se retirar do mundo mediante o suposto caráter profano das atividades científicas, políticas, sociais, etc., é paradoxalmente mantido em virtude dessas mesmas atividades. Estas surgem então como meios de salvação para o homem.¹⁸ Em outros termos, a razão moderna, em seu desejo de soberania e universalidade, pode ser compreendida na sua paixão pelo mito. Assim:

"O século XVIII, apaixonado pelas verdades eternas -- ao ponto de acreditar que elas fossem ativas e eficazes, mesmo sob o estado de pálidas abstrações -- não ignorava pois completamente o perigo que o atraso dos costumes traz para as idéias e, em suma, a inconsistência das verdades separadas da conduta, das idéias sem cultura. Eis pois o motivo pelo qual as idéias universais se expandem por todos os lugares, para além da Europa, não conservando o seu verdadeiro rosto em lugar nenhum! O puro intelecto se eleva aos cimos, mas não permanece neles. A razão, soberana e sujeita ao verdadeiro, sucumbe à idolatria dos mitos que a tentam, traem e aprisionam".¹⁹

pois Outrem lhe ordena antes mesmo de ser reconhecido, ou seja, antes mesmo de *aparecer*. Assim, a comunidade com o outro "começa na minha obrigação para com ele. O próximo é irmão. Fraternidade irrecindível, assinação irrecusável, a proximidade é uma impossibilidade de distanciar-se sem a torsão do complexo -- sem 'alienação' ou sem falta -- insônia ou psiquismo"; - AE., pp. 109-110.

¹⁷ D.M.T., p. 185.

¹⁸ Cf.: D.L., p. 337.

¹⁹ Ibid., pp. 381-382. Ao comentar o pensamento de Maimônides, Levinas lembra que para esse filósofo a verdade do judaísmo é Lei revelada e, enquanto tal, é tão universal quanto a razão. A verdade do judaísmo seria conservada pelas regras e instituições morais, que a preservam da corrupção. O judaísmo não pretende se substituir à razão. Sua genialidade está, para Levinas, no seu caráter prático, instância capaz de evitar a degradação das conquistas do intelecto. A força das idéias está na sua relação com o carnal dos costumes. A idolatria e o encantamento, que tentam e aprisionam a razão, só podem ser vencidos através do registro "prático", isto é, do labor e do esforço filosóficos, capazes de trazer para a esfera humana o sentido de "Deus" e da própria

Mas é preciso perguntar: como pode a razão perder-se na idolatria? Que tipo de relação pode haver entre o conhecimento e os ídolos? Como é que uma tal problemática repercute na questão levinasiana da subjetividade?

2- Metafísica e Idolatria

Vamos aprofundar o tema da idolatria utilizando as contribuições de Jean-Luc Marion, autor que se aproxima de Levinas na medida em que pergunta sobre a possibilidade de se compreender o problema de Deus independentemente da ontologia ou do Ser.²⁰ Segundo Levinas, trata-se de uma tentativa profunda e sutil de pensar o problema de Deus "à distância da diferença ontológica".²¹

Já para Jean-Luc Marion, o ídolo (*eidôlon*) "supõe o esplendor grego do visível", indicando um modo de ser dos entes.²² Nesse sentido, mais do que se apresentar como um ente, ele é uma maneira de se apreender o divino na própria visibilidade.²³ O ídolo pertence ao reino do olhar e à sua fascinação, pois só se torna possível através de um observador, daquele que vê. É o olhar que qualifica o ídolo. "O olhar faz o ídolo, e não o ídolo o olhar -- isso significa que o ídolo preenche a intenção do olhar com a sua visibilidade, que quer apenas isso: ver".²⁴

Dai poder-se dizer que na visibilidade idolátrica o olhar *fixa* o espetáculo, deixando-se preencher ou cumular. Nesse caso, o ídolo é sinônimo do que é visto antes de tudo o mais: é o

justiça, para além das idéias abstratas e conceitos universais. A razão seduzida pelo mito representa a "queda" das conquistas do intelecto no pensamento dos homens. As idéias universais se expandem, apoderam-se de outras culturas, mas, uma vez destituídas de rosto, não requerem o agir pelo Outro. A ausência de "visage" é de resto o signo maior do encantamento segundo Levinas.

²⁰ Jean-Luc MARION - *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991; *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, Biblio. Essais, 1987.

²¹ D.Q.V.I., p. 194.

²² Cf.: *Dieu sans l'être*, p. 15.

²³ *Ibid.*, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

primeiro visível. Ele pode, portanto, ser uma idéia, uma pessoa, um deus, etc. A experiência idolátrica permite que o olhar, como num espelho, seja conduzido a si mesmo.

No entanto, diferentemente do que ocorre com a imagem especular, o ídolo ofusca o espelho sempre que a visão é satisfeita ou cumulada. Como explica Jean-Luc Marion, "o ídolo, na medida em que oferece ao olhar seu primeiro visível, permanece ele próprio espelho invisível".²⁵ Pode-se então compreender por que o ídolo fixa: ele fornece ao olhar uma terra firme, um lugar onde possa repousar. Quando isso ocorre, temos uma suspensão do *au-delà*, uma impossibilidade de se atingir a significação do *invisível*. O sentido do ídolo é este: que o divino possa vir à visibilidade humana. Em outros termos, o olhar humano pode fixar a vinda do divino num ídolo.

Para Jean-Luc Marion, isso explica a possibilidade de se transpor para a arte uma experiência idolátrica, causando desta forma uma apreensão estética de um ídolo qualquer. De outro lado, o próprio conceito pode funcionar como ídolo. Em filosofia, por exemplo, o conceito de "Deus" é suscetível de se oferecer à visão. Isso é válido não só para a postura teísta mas também para aquela do ateísmo, pois nelas a medida do conceito é a intencionalidade do olhar. Citando Feuerbach, o autor de *O Ídolo e a Distância* afirma que o *homem é o modelo original de seu ídolo*.²⁶

Poder-se-ia pensar que a função do ídolo é provocar o engano ou a ilusão daquele que vê. No entanto, ocorre justamente o contrário: o ídolo mostra apenas o que se vê, ocupando o campo do visível que não provoca ou busca a ilusão. Nesse sentido, o ídolo só permite a experiência do divino a partir da intencionalidade que o visa, isto é, a partir da fixação que o olhar humano produz. O que se encontra em questão não é assim o próprio divino, mas a imagem que o homem, enquanto *Dasein*, dele faz.

Conseqüentemente, o ídolo conceptual (Deus, por exemplo) acaba sempre retomando as características essenciais do ídolo "estético". Deus, enquanto ídolo, é apreendido a partir do *Dasein*. Para Jean-Luc Marion, tanto o conceito de Deus quanto as provas de sua existência são uma forma de utilizar positivamente a idolatria. Filósofos e ateístas não escapam a um

²⁵ Ibid., p. 21.

²⁶ "...dass das Original ihres Götzenbildes der Mensch ist" - Ibid.

envolvimento no discurso humano que, em última instância, decide conceptualmente sobre Deus. Assim, "o ídolo funciona universalmente, tanto para a denegação quanto para a prova".²⁷ Na medida em que "Deus" é introduzido no discurso filosófico, é à metafísica como pensamento do ser que cabe a tarefa de determiná-lo.

Fundamentado nas críticas heideggerianas à onto-teo-logia, Jean-Luc Marion refere-se ao fato de que a metafísica, na medida em que busca uma certa apreensão de Deus, só pode fazê-lo mediante as figuras da eficiência, da causa e do fundamento. Isso significa que, ao demonstrar Deus como *causa sui*, o discurso metafísico o mostra como ídolo, dizendo muito pouco do "Deus divino". Assim: "O ídolo conceptual possui um lugar, a metafísica; uma função, a teo-logia na onto-teo-logia; e uma definição, *causa sui*. A idolatria conceptual não permanece uma suspeita universalmente vaga, mas se inscreve na estratégia de conjunto do pensamento tomado em sua figura metafísica."²⁸

Pode, no entanto, o pensamento da diferença ontológica escapar a uma visão idolátrica de Deus? Para Jean-Luc Marion, a resposta é negativa, pois a verdade de Deus só é possível, na perspectiva heideggeriana, como proveniente da própria verdade, que não é outra senão a verdade do Ser. Conseqüentemente, no pensamento do Ser trabalha uma outra idolatria. Na tela do ser, o ente se projeta como o primeiro visível. Nesse sentido, "o Ser nunca aparece como tal, porque aparecer em perfeito desvelamento é próprio do ente; portanto, essa inaparência constitutiva do Ser (como retiro no próprio desvelamento) não o torna imune à idolatria: o Ser, na condição de tela sobre a qual todo ente se projeta para aparecer no e como visível, constitui a condição de possibilidade por excelência de todo ídolo que quer constituir-se como tal -- a saber, como aparente."²⁹

²⁷ Ibid., p. 51.

²⁸ Ibid., p. 56.

²⁹ Ibid., p. 127, nota 65.

Pode-se dizer assim que o *autrement qu'être* apregoado por Levinas é um pôr-em-questão dessa idolatria. Nesse caso, "todo o problema consiste precisamente em se perguntar se se pensa Deus como o ser ou como *au-delà*".³⁰

Eis porque o rosto é sempre retomado como sentido nas análises de Levinas. Expressão por excelência, o *visage* desfaz constantemente "a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo".³¹ Assim, apresenta-se como vestígio da retirada do próprio Infinito (*Illéité*) antes mesmo que este tenha vindo. O rosto não está à medida do que é visto: é mandamento da responsabilidade.

O sujeito levinasiano caracteriza-se pela an-arquia, isto é, pela sua irredutibilidade à consciência transcendental que sempre tematiza o ser. A *Significação* nunca se reduz à tematização. Na medida em que o an-árquico conduz àquilo que não pode ser tematizado, ele "não leva a nenhuma tese teo-lógica".³²

A "religiosidade" do eu não é nem altruísta nem egoísta; ela apenas questiona o pensamento teológico que, ao anular a anarquia, anula também o *autrement qu'être*. Assim, "a linguagem teológica destrói a situação religiosa da transcendência. O Infinito se 'apresenta' an-árquicamente; a tematização elimina a anarquia, única capaz de legitimá-la. A linguagem sobre Deus soa falsa ou se faz mística, isto é, não pode jamais ser tomada literalmente".³³

O Dizer é sentido que não se subordina à manifestação do ser em um tema, ao binômio *noese-noema* e à seqüência de causa e efeito. O Infinito está, de resto, desvinculado do puro domínio do pensamento que o pensa, possibilitando um drama (*intrigue*) não idolátrico que jamais se reduz ao Dito. Mesmo sendo "religioso", esse drama não se sustenta em uma teologia positiva e, conseqüentemente, não se diz em termos de certeza e incerteza. A "religiosidade" de um tal drama não vem do sagrado, mas do seu significado ético.

³⁰ LEVINAS, E. - A.E., p. 124, nota 36.

³¹ T.I., p. 53.

³² A.E., p. 148, nota 19.

³³ Ibid., p. 155, nota 25.

"A ética é o campo que delinea o paradoxo de um Infinito em relação com o finito sem se desmentir nessa relação. A ética é a explosão da unidade originária da apercepção transcendental - isto é, para além da experiência. Testemunhado - e não tematizado -- no sinal feito a outrem, o Infinito significa a partir da responsabilidade por outrem, do um para o outro, de um sujeito suportando tudo -- isto é, sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem ter tido que decidir sobre este tomar como carga que se amplifica gloriosamente à medida em que ele se impõe." ³⁴

Dai poder-se dizer que a ética do testemunho supõe a recusa de se voltar para os moldes da onto-teo-logia tanto quanto para o pensamento da diferença ontológica, pois ela ocasiona uma ruptura da idolatria, ou seja, da apreensão do divino nos limites da visibilidade do olhar humano e da verdade do Ser. Reduzido a essa visibilidade, o Infinito perde sua legitimidade, fato que acaba comprometendo a sua glória.

Conseqüentemente, tanto na arte quanto na atividade conceptual, a *essência* propicia uma apreensão do real como ídolo, ou seja, como reflexo do olhar humano com suas miragens, necessidades e desejos. De algum modo, o outro é sempre desvelado, pois é vítima do primado do Mesmo. Mas a crítica ao predomínio do saber e da filosofia egologicamente estruturada é, no nosso ponto de vista, uma crítica ao envolvimento do Sagrado. Por quê? Justamente pelo fato de os ídolos poderem transportar, tirar-nos do cotidiano e da responsabilidade que ele solicita; eles conduzem ao desabrochar da Natureza, valorizando a terra e a paisagem, numa palavra, inibem a transcendência. Assim:

"A subjetividade não é suscitada aqui pelo misterioso jogo da *essência* do ser no qual, apesar de todo anti-intelectualismo de Heidegger, se encontra a correlação gnosiológica: o homem chamado por uma manifestação. Aqui o humano se acusa pela transcendência -- ou hipérbole -- quer dizer, pelo desinteresse da essência, hipérbole na qual ela explode e *cai para cima*, sob a forma do humano"³⁵

Chegamos pois à seguinte questão: como descrever a subjetividade em sua luta para superar -- ainda que à custa de um movimento permanente -- o primado da representação e da Essência, que,

³⁴ AE, p. 189.

³⁵ Ibid., p. 231.

na medida em que fixam, transformam as coisas em ídolos? Para responder a essa questão, vamos discorrer sobre o tema da sensibilidade tal como ele aparece em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Isso irá conduzir-nos à abordagem da subjetividade como vulnerabilidade e como obsessão pelo outro. Nesse sentido, mais do que um apelo à metáfora do visível, é o corpo e a sensibilidade que permitem abordar o sentido da subjetividade enquanto subversão do predomínio da idolatria, sobretudo dentro da problemática teológica.

3- A Subjetividade para além da idolatria: a Sensibilidade

Qual o sentido do Dizer na ética levinasiana? Por ele, a interioridade se rompe, expondo-se ao outro a partir da responsabilidade. A proximidade instaura um drama irreduzível à modalidade cognoscitiva e à anfibologia do ser e do ente. Nesse sentido, o traumatismo da exposição aponta para a vulnerabilidade do sujeito, para além do do ser que se apresenta à representação.

Para Levinas, o ser só *aparece* mediante a conjunção de elementos no interior de uma estrutura. Na co-presença da estrutura, o presente é tempo privilegiado, pois é o tempo da verdade do ser e de sua manifestação. Nesse caso, o *autrement qu'être* só se torna possível através de uma subjetividade capaz de inverter o movimento intencional da consciência, instaurando, a partir daí, uma significação que abala a anfibologia do ser e do ente. A exposição é, assim, o contrário da tematização e da idolatria que dela provém; ela é uma inversão do *conatus*, a partir da pele que se expõe àquilo que a fere. Através da exposição, o sujeito sai de seu abrigo, abandona sua concha, correndo o risco do ultraje. Trata-se pois de um "desnudamento para além da pele, até ao ferimento de morte, desnudamento até a morte, ser como vulnerabilidade".³⁶

Daí poder-se dizer que a subjetividade desfaz o aparecer como ídolo, abrindo o reino do *au-delà*. O sujeito é então sensibilidade (vulnerabilidade), é uma forma extrema de passividade. Enquanto passividade, o Dizer é sinônimo de um dar (*donner*), pois é a partir da dolência que ele significa. Segundo Levinas, " o Dizer é o sentido da paciência e da dor; pelo Dizer o sofrimento

³⁶ Ibid., p. 63.

significa mediante as espécies do *dar*, mesmo se o sujeito, ao preço da significação, corresse o risco de sofrer sem razão."³⁷

Assim, o sentido da subjetividade encontra-se na consideração da corporeidade humana viva, corporeidade esta que é pura suscetibilidade ou paciência. Quais as implicações filosóficas dessa noção de sensibilidade? Segundo Alphonso Lingis, a obra *Autrement Qu' être ou au-delà de l'essence* significa uma mudança decisiva na concepção de sensibilidade. A relação ética implica uma sensibilidade que não se identifica com o respeito racional kantiano.³⁸ Não são as percepções e a sensação que possibilitam a responsabilidade; elas é que dependem da reponsabilidade ética para se manterem. Assim, a sensibilidade nunca é propriamente cognitiva, mas sensualidade através da qual o sujeito é suscetível de ser afetado.

Conseqüentemente, na sensibilidade o sujeito é *para-o-outro*, ele responde a um apelo heterônomo no interior de seu próprio envelhecimento, isto é, de sua passividade. Uma tal passividade é também uma não subordinação ao ídolo e à visibilidade que ele implica. Nesse sentido, pode-se falar da subjetividade enquanto expulsa para alguém do ser. Na vulnerabilidade que o caracteriza, o sujeito é também pena e esforço, pois, sem desconsiderar o seu vínculo com o paradisíaco da fruição, a corporeidade é fadiga em sua adversidade original.

Cabe, agora, a pergunta: por que a dor e o sofrimento, características essenciais da corporeidade segundo Levinas, levam ao sofrimento pelo outro e não à mística, ao prazer e à idolatria? Por que a passividade do sujeito, enquanto dor física, é sempre uma exposição -- ética, e não mística ou erótica -- ao outro?

³⁷ Ibid., p. 64.

³⁸ LANGIS, Alphonso - *Préface à l'édition américaine d'Autrement Qu' être ou au-delà de l'essence; Levinas: Cahiers de L'Herne*, Paris, L'Herne, 1991, p.167. A esse respeito, podemos dizer que, diferentemente de Levinas, Kant entende o desinteresse como respeito, isto é, como a "representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio." - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintana, Lisboa, Ed. 70, p. 32. Um tal respeito só obedece à lei inerente à razão humana. Em Kant, a vontade deve subordinar-se à lei moral, sem a intervenção de quaisquer outras influências.

Ora, para Levinas o ser é sinônimo de violência. Em *De l'évasion*, já podemos notar essa consideração. "Toda civilização que aceita o Ser, o desprezo trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara."³⁹ Ao interpretar a filosofia hitlerista em um estudo de 1934, Levinas mostra que os nazistas supervalorizam o colamento do existente em seu corpo, colamento este que a náusea revela e do qual a evasão busca uma saída.⁴⁰ Nesse sentido, a ideologia nazista ignora a possibilidade da libertação do peso do existir, do sangue e do próprio passado.⁴¹ A violência do ser pode pois ser compreendida como o trágico de uma impotência natural diante do tempo do destino, presente sobretudo na esfera mítica da temporalidade. Essa impotência, que também pode ser entendida como terror diante da morte, conduz à luta pela *permanência no ser (conatus)*. Ora, a sensibilidade é precisamente uma inversão do *conatus*, uma bondade para além do ser; ela é um questionamento da posse da terra e de qualquer enraizamento. Em Levinas, o corpóreo é um *donner* que liberta a ipseidade do colamento em si mesma, que a expulsa para fora do ser através da vulnerabilidade enquanto sofrer e responder pelo outro.

É nesse sentido que o caráter idolátrico que o primado do Ser apresenta é sinônimo de violência. Violência cometida contra o outro mediante o esforço para se permanecer no ser. Na Essência, o eu pode absorver-se e, ao mesmo tempo, realizar o seu projeto de liberdade em detrimento do Outro e de todos os que são sacrificados para que essa mesma liberdade possa efetivar-se. Na epopéia do saber, o eu apaga-se diante da universalidade do Logos e do verdadeiro para se resgatar como liberdade e permanência no ser. Em Levinas, o ser está ligado ao interesse. O interesse da essência confirma-se no *conatus* dos entes. Assim: "O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos em luta uns com os outros, de todos contra todos, na multiplicidade dos egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, juntos. A guerra é a gesta ou o drama do interesse da Essência."⁴²

³⁹ *De l'évasion*, p. 98.

⁴⁰ Ver Capítulo I, 1,2,3.

⁴¹ Cf.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*; In: *Levinas, Cahier de L'Herne*, pp. 154-159.

⁴² AE, p. 5.

Portanto, ao fixar o *autrement qu'être* plasticamente -- por que não dizer, miticamente? --, a Essência exige sacrifícios. Suspendendo o passado an-árquico, a Essência permite a violência sacrificial. O Ser é o neutro, é o impessoal. Seu impacto conduz ao horror do *Il y a*. Pelo intermédio da neutralidade do ser e do saber são cometidos os crimes em nome da totalidade.⁴³

No interior da Essência e de sua eternidade horrível (*Il y a*), habita, segundo Levinas, uma dialética do ser e do nada, que é também uma impossibilidade de paz. Trata-se de uma luta pela existência, na qual o sujeito se depara com a morte, isto é, confunde-se com o universal no momento em que o pensamento engloba a totalidade. Conseqüentemente, a sabedoria aqui envolvida é uma sabedoria estóica que, guardadas as diferenças e variações, vem se mantendo desde Zenão até Espinoza e Hegel.⁴⁴ Resta ao sujeito uma outra alternativa: abrir-se ao instante, ao prazer, ao delírio da droga que permite um acesso a um outro tempo, situações já distantes da responsabilidade pelo outro.

Por que a Essência provoca a violência? A resposta a essa questão pode ser dada a partir de uma outra questão: "não é a Essência a própria impossibilidade de nada de outro, de nenhuma revolução que não seja uma revolução sobre si?"⁴⁵

⁴³ É nesse sentido que interpretamos esta consideração de Levinas sobre a história européia: "(...) a consciência européia é, por conseguinte, má por causa da contradição que a dilacera na própria hora de sua modernidade, que é provavelmente aquela dos resultados estabelecidos na lucidez, aquela da plena consciência. Essa história de uma paz, de uma liberdade e de um bem-estar prometidos a partir de uma luz que um saber universal projetava sobre o mundo e sobre a sociedade humana -- e até sobre as mensagens religiosas que buscavam uma justificativa para si mesmas nas verdades do saber -- essa história não se reconhece nos seus milênios de lutas fratricidas, políticas e sanguinolentas, de imperialismo, de desprezo humano e de exploração, até em nosso século das guerras mundiais, dos genocídios do holocausto e do terrorismo; do desemprego e da miséria contínua do Terceiro Mundo; das impiedosas doutrinas e das crueldades do fascismo e do nacional-socialismo e até no supremo paradoxo em que a defesa do homem e dos seus direitos se inverte em estalinismo"; *Paix et Proximité, Cahiers de la Nuit Surveillée*, p. 341.

⁴⁴ Cf.: A.E., p. 222.

⁴⁵ Ibid., p. 229.

Para Levinas, "tudo o que pretende vir de alhures -- até as maravilhas de que a própria *essência* é capaz, até as surpreendentes possibilidades de renovação pela técnica e pela magia, até as perfeições de deuses que habitam nas alturas desse mundo, sua mortalidade e também aquela que prometem aos mortais -- tudo isso não ameniza o sufocante murmúrio do *il y a* que recomeça por trás de toda negação."⁴⁶

O *autrement qu'être* provoca a fissura desse jogo e dessa reclusão: "uma voz vem de outra margem. Uma voz interrompe o dizer do já dito."⁴⁷ Essa voz quebra o encantamento da Essência, desfaz o domínio da idolatria, suspende a exclusão e a violência. Essa voz não é outra senão o Dizer.

O sujeito, enquanto sensibilidade, é inquietude, é impossibilidade de se ocultar e de ser substituído. A vulnerabilidade é, portanto, a implicação do eu no Bem, antes mesmo de escolher e de optar por isso. Essa *dor* não começa na consciência; a proximidade é anterior à consciência de si. Assim, a proximidade é a significação do sensível que condiciona o saber. Conseqüentemente, "a noção de acesso ao ser, da representação e da tematização de um Dito -- supõem a sensibilidade e, por conseguinte, proximidade, vulnerabilidade e significância."⁴⁸

A sensibilidade não é intuição ou receptividade, mas contato; é uma não-iniciativa que não possui *começo* nem *presente*. A obsessão pelo outro é uma impossibilidade de se repousar em si mesmo. Seu modelo é o da maternidade. Nele, a responsabilidade significa. Trata-se de um sofrimento que suporta até mesmo a responsabilidade pelo perseguidor do perseguidor.⁴⁹ Dai poder-se dizer que a subjetividade, em seu estatuto de vulnerabilidade, é sinônimo de encarnação, de abandono sem retorno e de corpo sofrendo pelo outro.

Mas até que ponto a vulnerabilidade pode superar a violência? Pode o psiquismo como outro-mesmo evitar o perigo de um imperialismo ético, pelo qual o eu deveria sacrificar-se violentamente? Por que a loucura e a morte, que também se encontram para além da

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 86.

⁴⁹ Cf.: Ibid., p. 95.

representação, não são descritas como a transcendência? Em outros termos, a violência não poderia ser o acesso verdadeiro à alteridade?⁵⁰

Ora, esse perigo será superado pelo *autrement qu'être*, que, na nossa visão, exige uma subjetividade capaz de dessacralizar e de agir na passividade. Segundo Silvano Petrosino, a lógica de Levinas é "passividade que se torna atividade, heteronomia que se inverte em autonomia (...)"⁵¹ Do contrário, a obsessão pelo outro levaria o eu à ruína, impedindo-o de responder e de substituir.

Para Levinas, o psiquismo é uma possessão, uma psicose que não é senão loucura para os confins da razão. O eu está, de certo modo, possuído pelo próximo. Nesse sentido, "o contato é obsessão pelo traço de uma pele, pelo traço de um rosto invisível que as coisas trazem e que somente a reprodução fixa em ídolo".⁵²

A subjetividade se encontra, portanto, entre a idolatria e a possessão. Se ela não tivesse o poder de dessacralizar, estaria definitivamente envolvida na violência. Desfazendo o ídolo, a sensibilidade retornaria ao caos e ao *Il y a*. Na base do sujeito, deve haver uma força capaz de evitar que tudo volte à neutralidade e à escuridão do Há. Paradoxalmente, então, o sujeito vulnerável é um sujeito forte, capaz de suportar o sofrimento do outro. Na medida em que está obsediado por todos os outros, o eu suporta-os, invertendo o êxtase da intencionalidade. Na sua obsessão pelo rosto do outro em sua nudez, a proximidade interrompe a *essência* do ser.

Antes mesmo de me ligar a meu corpo, já estou ligado aos outros. A subjetividade é uma obsessão não recíproca pelo outro. Levinas fala de uma responsabilidade antes de eros; a alteridade erótica é distinta da alteridade do um-para-o-outro. Assim: "A pele acariciada não é a proteção de um organismo, simples superfície do ente; ela é a distância entre o visível e o invisível,

⁵⁰ É o que se pergunta Jean DE GREEF em *Le Concept de Pouvoir éthique chez Levinas*, In: *Revue Philosophique de Louvain*, 68 (1971), n. 100, p. 515.

⁵¹ PETROSINO, Silvano - *L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas* ; In: *Emmanuel Levinas: L'éthique comme philosophie première - Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland*, Paris, La Nuit Surveillée, 1993, p.127.

⁵² A.E., p. 122.

quase transparente, mais fina do que aquela que justificasse ainda uma expressão do invisível pelo visível"⁵³

A filosofia da carícia é o contrário de uma idolatria do visível. O contato jamais propicia uma coincidência, jamais plenifica a proximidade. Na perspectiva levinasiana, a carícia provoca a desordem, uma dia-cronia que é, fundamentalmente, dorlência. Na proximidade, o eu frui e sofre pelo outro, ele é para-o-outro. Trata-se pois do nascimento da significação, para além do ser e da idolatria. O rosto é um abismo na proximidade, pois nunca se dá a conhecer plenamente. O Infinito que ele traz se recusa às audácias especulativas da razão: é uma força imperativa diferente do *Sollen*. Quanto mais responde, mais o eu é responsável.

Daí poder-se afirmar que o rosto não é aparência ou signo de uma realidade ausente. A proximidade não é uma conjunção de temas ou uma estrutura capaz de justapor os termos. "O rosto não funciona aí como signo de um Deus oculto que me impusesse o próximo. Vestígio de si mesmo, vestígio de um vestígio de um abandono, sem que jamais se suprima o equívoco, obsediando o sujeito sem permanecer na correlação com ele, sem me igualar numa consciência, ordenando-me antes de aparecer, segundo o crescimento glorioso da obrigação."⁵⁴

A violência é evitada através de uma expulsão do sujeito para fora do ser, isto é, por um exílio que impede que o eu se instale em si mesmo. Mas a subjetividade não é imolação e martírio, ela é um sofrer desde e pelo outro, um Dizer que dessacraliza a violência instaurando a justiça. Para aprofundar esse ponto, vamos discorrer sobre o tema da substituição.

4- Do Ontológico ao Ético: a Substituição

Ser sujeito é, para Levinas, ser perseguido. Essa perseguição não provém do fato de se ter cometido uma falta, um ato culposo. A condição da subjetividade é a condição de refém, explicada pela passividade para além da identidade do Mesmo. Dizer eu é confirmar uma unicidade de único, é dizer *eis-me aqui*. Por conseguinte, a substituição é uma inversão da própria identidade. Como

⁵³ Ibid., pp. 113-114.

⁵⁴ Ibid., p. 119.

explica Levinas, "é talvez nesta referência a um fundo de passividade an-árquica, que o pensamento que nomeia a criatura difere do pensamento ontológico".⁵⁵

Mesmo na sua independência em relação à iniciativa do sujeito, a substituição pode ser compreendida como uma forma de liberdade. O sofrimento, muitas vezes inútil, ganha sentido a partir do meu sofrimento pelo outro. A liberdade que surge desse sofrimento traz uma força dessacralizante, pois, através da substituição ao outro -- a todos os outros -- o eu escapa ao domínio do relacional. Liberdade que difere da iniciativa, a substituição permite que o si mesmo escape à *relação*.⁵⁶

Que é que isso significa? Levinas quer demonstrar a passagem de categorias ontológicas para uma terminologia ética. Assim, a passividade da substituição implica uma libertação tanto do outro quanto de si mesmo. Essa libertação não indica nenhuma supremacia ontológica do sujeito, nem tampouco uma escravidão. Pela passividade da substituição tem-se uma abertura capaz de ultrapassar a Essência do Ser.

Assim, a substituição supera o jogo da Essência, porque é *inspiração*, é identidade expulsa de si, ou ainda, é si-mesmo como outro-no-mesmo. O Si (*Soi*), na medida em que é um *Sub-jectum*, é responsável por tudo e por todos. Por isso mesmo, ele é *evasão* do domínio da ontologia e de toda mística que possa associar-se a esta ontologia. A substituição não é um jogo: é um responder e uma respiração, pela qual o *au-delà de l'être* se torna possível. Afirma Levinas: "Para além de toda mística, nesta respiração -- possibilidade de todo sacrifício por outrem -- atividade e passividade se confundem."⁵⁷

A interpretação que fazemos a partir dessas considerações tenta mostrar que o Logos não pode conduzir o processo de dessacralização, necessário para a produção do sentido ético. O Logos do saber não permite que a ontologia escape à idolatria. Por outro lado, a passividade do sujeito, em seu estatuto de vulnerabilidade, não teria como escapar à violência do Sagrado e ao abandono na neutralidade do *Il y a* se não fosse o caráter único e forte do eu. O sujeito

⁵⁵ Ibid., p. 144.

⁵⁶ Cf.: Ibid., p. 146.

⁵⁷ Ibid., p. 146.

levinasiano dessacraliza -- pela substituição, pelo permanente Dizer -- o *jogo* que envolve e violenta o outro, mas também o primado da relação, que sempre implica a dependência do Outro em relação ao Mesmo.⁵⁸

A substituição é uma transcendência, pois ela ultrapassa o primado da totalidade, seja esta lógica ou mítica. Nesse ultrapassar da Essência, o domínio do Logos se liberta do Mito.⁵⁹ Mesmo sabendo que sua escrita é necessariamente Logos (Dito), Levinas sempre aponta a possibilidade de um além do Logos do Ser. Por conseguinte, a indissociabilidade do Dizer e do Dito não teria sentido se uma filosofia da dessacralização não estivesse na base de sua relação. O *Autrement Qu'être* abala o domínio do Logos do ser. Como evitar que o mito passe a dominar no lugar da responsabilidade pelo outro? Sem uma ética da dessacralização, o pensamento de Levinas não poderia justificar por que a subjetividade não se caracteriza também pela desrazão, pelo delírio e pela mística próxima da violência e do sacrifício.

Em outros termos, ao sacrifício do indivíduo em favor da totalidade Levinas contrapõe o *sacrifício* como responsabilidade infinita, como risco a ser corrido a todo instante onde houver comunicação e proximidade. Do contrário, voltar-se-ia sempre ao mesmo ponto, isto é, ao domínio do Mesmo, do idêntico e do próprio ser. O sujeito é, pois, insubstituível; é o eleito que rompe a essência pela liberdade que se faz responsabilidade e que, por conseguinte, escapa à ontologia.

No Capítulo I, dissertamos sobre o tema do colamento do existente em si mesmo; privilegamos a problemática da náusea e da evasão, problemática esta que nos conduziu à

⁵⁸ No *Sofista*, Platão afirma do discurso que ele só pode existir se se admite a existência de um não-ser relativo. Através do outro, o não-ser relativo torna possível o discurso - *Sofista*, 259 e. A esse respeito, completa Catherine Chalier: "No caso em que a alteridade não circula mais nas regiões do ser, reina apenas a imensa reserva de um discurso proibido" - *Figures du Féminin*, Paris, La Nuit Surveillée, 1982, p. 17.

⁵⁹ Em *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas afirma que a razão deve libertar-se dos jogos enfeitiçantes que a envolvem, "como se a racionalidade, ou, segundo a acepção ocidental, a absorção do conhecimento pelo ser, fosse ainda uma embriaguez; como se, toda disposta em sua vigilância lúcida, a razão, identificando o ser, dormisse em pé ou caminhasse como sonâmbula, sonhando; como se, na sua sobriedade, ela se curasse do efeito de algum vinho misterioso" - p. 36.

dramaticidade do existente na sua luta para se destacar do ser anônimo e impessoal. Ora, quando fala em substituição, Levinas utiliza uma terminologia bem próxima daquela de seus primeiros escritos. Pela substituição, o sujeito rompe as amarras que o prendem a si mesmo, libertando-se do aborrecimento e do peso do existir. Com a diferença de que, agora, trata-se de uma libertação diferente do ato e do começo, uma vez que ela prescinde do presente da representação. A liberdade trazida pela substituição é an-árquica: acusa-se na desigualdade do eu consigo mesmo.

Ora, no jogo da Essência, impera uma contabilidade rigorosa que resiste à tentativa de interrompê-lo. Nessa visão, "a liberdade em sentido verdadeiro não pode ser senão uma contestação dessa contabilidade mediante uma gratuidade. Essa gratuidade poderia ser a *distração* absoluta do jogo sem conseqüências, sem traços nem lembranças, de um puro perdão. Ou, ao contrário, responsabilidade por Outrem e expiação."⁶⁰

Curiosamente, para descrever o sentido da subjetividade, Levinas não deixa de utilizar traços de uma linguagem que, mesmo em seu estatuto filosófico, guarda relações com o sagrado e com o mundo dos deuses (a palavra expiação é um bom exemplo do que afirmamos). Pela substituição, o eu suporta o peso da Essência, expiando a violência de seu jogo. Por conseguinte, a ética não é uma escolha de valores, um discurso em favor da decisão e do *ato* da liberdade. Por outro lado, não deve ser confundida com uma subordinação total e irrestrita ao poder de uma esfera anônima e impessoal.

Como, portanto, interpretar a expressão "jogo de um puro perdão"? Vemos, aqui, uma recusa de justificar a violência presente nas filosofias da totalidade.⁶¹ Os sacrifícios humanos presentes na

⁶⁰ A.E., p. 161.

⁶¹ Representante típico da filosofia da totalidade, Hegel pode servir-nos de exemplo para explicitar esse ponto. Com efeito, o autor da *Fenomenologia do Espírito* considera o desdobrar-se do Espírito na História como o desenvolvimento da natureza divina no elemento particular e determinado. Essa teodicéia, à diferença daquela formulada por Leibniz, não tenta reconciliar o mal existente no mundo com o espírito pensante. Como afirma Hegel, "essa reconciliação só pode ser alcançada mediante o conhecimento do afirmativo -- no qual o negativo desaparece como algo subordinado e superado --, mediante a consciência do que é em verdade o fim último do mundo" - *Lecciones Sobre la Historia Universal*, trad.: José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 57.

história universal são o alvo direto de uma ética da responsabilidade. Por que o eu é que deve substituir? Justamente para evitar o predomínio do universal. Assim: "dizer que Outrem deve sacrificar-se aos outros seria pregar o sacrifício humano! (...) A unicidade do eu (*moi*), *oprimido* pelo outro na proximidade, é o outro no mesmo do psiquismo. Mas sou eu -- e não um outro -- que sou refém dos outros; meu ser para mim, e não para um outro, se desfaz em substituição; e é por essa substituição que eu não sou "um outro" , mas eu".⁶²

A passividade do sujeito não o torna apenas uma possibilidade psicológica de se colocar no lugar de alguém; ela explode em Dizer e em sinceridade do testemunho. A ética levinasiana pressupõe um discurso religioso distinto do diálogo e da simples reciprocidade; ela aponta para uma subjetividade que possa dizer "eis-me aqui", anunciando uma responsabilidade infinita pelo outro. Assim, a relação com outrem implica um sentido que nasce antes da representação. Ela é "o nascimento da religião em outrem; anterior às emoções e às vozes, antes da 'experiência religiosa' que fala da revelação em termos de desvelamento do ser(...)".⁶³

A responsabilidade infinita pelo outro nos permite falar de uma subjetividade messiânica. De que se trata?

5- Messianismo e Secularização

A responsabilidade aumenta à proporção que o sujeito responde, ela caminha até à substituição. O esquema dessa noção de subjetividade se encontr também no judaísmo.⁶⁴ Para

⁶² Ibid., p. 163. Sobre esse ponto, o leitor poderá consultar o artigo de Fabio Ciaramelli *Levinas Ethical Discourse Between Individuation and Universality* - In: *Re-Reading Levinas*, Ed. by Robert Bernasconi and Simon Critchley, Indiana University Press, pp. 83-105.

⁶³ D.Q.V.I., p. 118.

⁶⁴ A referência ao judaísmo pode ser considerada como uma recorrência à voz dos profetas. Uma tal recorrência não significa uma subordinação do discurso filosófico ao discurso religioso, mas sim uma interrupção momentânea do primeiro. Assim, na interpretação de Catherine Chaliel, "quando a continuidade grega de um enunciado se encontra perturbada por essa intempestiva, mas não obsoleta, lembrança, deve-se ver aí a vontade de colocar em questão, por essa estranheza, a

Levinas, "o judaísmo, visando a vinda do Messias, já ultrapassa a noção de um Messias mítico, apresentando-se no fim da história, para conceber o messianismo como uma vocação pessoal dos homens".⁶⁵

Dai poder-se dizer que a vocação pessoal é uma subjetividade assinada, responsável e pronta para substituir. Nesse sentido, o sujeito é descrito pelo acusativo -- pelo "eis-me aqui"-- , cuja condição ou in-condição é a de ser refém. Mas nessa (in)condição, o eu comanda a si próprio; ele é uma ipseidade respondente. Levinas evoca o profeta Jeremias, que afirma ser o Messias o Rei que comanda do interior e não do exterior. Assim: "O Messias é o Eu, Ser Eu é ser Messias".⁶⁶ O estatuto messiânico da subjetividade pressupõe a idéia do Messias como o Justo que sofre e, por conseguinte, como aquele que tomou para si o sofrimento dos outros.⁶⁷

Em Levinas, a via que leva a Deus -- *à-Dieu* -- não é a idolatria ou o envolvimento do Sagrado, mas aquela que passa pelo homem. Trata-se de uma exigência ritual que pode ser chamada também de educação de si. Isso porque a auto-consciência está ligada à consciência de Deus, não como a um ídolo conceptual, não como dependente da atitude mística ou sacrificial. Essa educação implica o gesto ético e, conseqüentemente, o conhecimento do que se deve fazer. Afirma Levinas: "Conhecer a Deus é saber o que se deve fazer. Aqui, a educação -- obediência à outra vontade -- é a instrução suprema: é o conhecimento dessa própria Vontade que está na base de toda realidade."⁶⁸

O Outro -- radicalmente outro -- está separado do eu; a relação entre esses dois termos não provoca a suprassunção de nenhum deles. Eis porque "a relação ética é anterior à oposição de liberdade, à guerra que, segundo Hegel, inaugura a história".⁶⁹ Para Levinas, somente o rosto do

atualidade da gesta dos conceitos, de contestar o exclusivo e o definitivo de sua significância" - *Singularité Juive et Philosophie, Cahiers de la Nuit Surveillée*, Paris, La Nuit Surveillée, p. 83.

⁶⁵ D.L., p. 127.

⁶⁶ Ibid., p. 129.

⁶⁷ A esse respeito, ver o excelente trabalho de Luiz Carlos SUSIN: *O Homem Messiânico: Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*, EST/Vozes, 1984.

⁶⁸ D.L., p. 33

⁶⁹ Ibid., p. 34.

outro pode abrir o *au-delà*, modo pelo qual a transcendência de Deus se torna acessível sem perder o estatuto de transcendente e sem negar a liberdade de todo aquele que crê.⁷⁰

Ora, vemos aqui uma dessacralização do próprio sagrado, pois "Deus" pode estar entre os homens, revelar-se a eles, sem deixar o "céu". Em outros termos, o acesso ao divino se faz pela justiça, pela obediência ao mandamento ético proveniente do rosto do outro. Justiça anterior ao próprio sentimento e ao amor, pois ela é colhida na proximidade insuperável do outro, sem vínculo com o sagrado e o numinoso.

Conseqüentemente, o sagrado só é sagrado porque uma relação com o outro precede a relação do homem ao ser. A "condição judaica" é elevada à categoria ontológica: "O homem judeu descobre o homem antes de descobrir as paisagens e as cidades. Ele está em casa quando numa sociedade, antes de estar numa habitação. Ele compreende o mundo a partir do outro antes que o conjunto do ser em função da terra. Em certo sentido, ele está exilado sobre a terra, como diz o salmista; ele encontra um sentido para a terra a partir de uma sociedade humana."⁷¹

O rosto humano é o começo da filosofia e de tudo aquilo que pode ganhar um estatuto de inteligibilidade. A responsabilidade é um empecilho ao entusiasmo e à possessão pelo divino e uma forma de contestá-los. "O entusiasmo é, de resto, a possessão por um deus. Os judeus não querem ser possuídos, mas responsáveis."⁷²

A presença da tradição judaica no pensamento de Levinas não é um simples modo de expressar uma espiritualidade religiosa à maneira filosófica, mas uma referência ética capaz de trazer para o presente problemas que são fundamentalmente filosóficos. A experiência do sagrado é um desses problemas. Assim, "o Sagrado com o temor e o tremor -- mas também com a embriaguez que a sua presença luminosa suscita -- torna-se a grande palavra, ou senão o grande conceito de toda renovação religiosa. Aquilo que a sociologia contemporânea descobriu na

⁷⁰ Cf.: *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

mentalidade pré-lógica da Austrália e da África, toma a condição de experiência religiosa privilegiada".⁷³

Ora, é sabido que a experiência com o sagrado presente nas sociedades arcaicas está sempre ligada ao problema do controle da violência e à domesticação de poderes sobre-humanos.⁷⁴ O sagrado nunca é buscado por si mesmo, mas sim porque permite a comunicação com o mundo dos deuses, porque dá acesso ao Tempo Original⁷⁵, etc. Para a condição moderna, as coisas são diferentes. Só uma sociedade que atingiu um grau de secularização elevado é que pode desejar o sagrado por si mesmo, desencadeando instintos nocivos para a humanidade do homem.

Por outro lado, a dessacralização e o conseqüente questionamento do pensamento mítico podem fechar as portas para um diálogo com a alteridade. Em Levinas, o Sagrado é rejeitado porque requer o primado do relacional, isto é, da participação no seu fascínio. Como sair da solidão depois do abandono dessa participação no divino? Não é esse um dos problemas mais complexos das sociedades contemporâneas? Em vez de recuperar um passado perdido para recriá-lo, Levinas propõe a recusa do que resta desse passado no mundo contemporâneo.

A substituição é uma forma de entender o sujeito como único, como aquele que dessacraliza a condição de um Messias considerado a partir da fascinação mitológica que ele suscita. Assim, "o Messianismo não é a certeza da vinda de um homem que pára a história. Ele é meu poder de suportar o sofrimento de todos. Ele é o instante em que reconheço esse poder e minha responsabilidade universal".⁷⁶

Segundo Luiz Carlos Susin, ao entender a encarnação de Deus como "impossível e desnecessária", "Levinas afasta a possibilidade de dizer adequadamente Deus pela ontologia, pela fenomenologia, pela metafísica aristotélica, pela analogia (...), pela teologia unida à ontologia. Somente o testemunho ético sinaliza 'desde' Deus e transborda em Dizer inquieto que perturba

⁷³ Ibid., p. 146.

⁷⁴ Ver a esse respeito *A Violência e o Sagrado*, de René GIRARD, São Paulo, Paz e Terra/Unesp, 1990.

⁷⁵ Cf.: ELIADE, Mircea - *Le Sacré et le Profane*, op. cit.

⁷⁶ D.L., p. 130.

toda semântica, mas transborda como 'em nome de Deus' mesmo na enigmática oscilação entre fé e ateísmo do 'creio em Deus'.⁷⁷

Por conseguinte, Deus, na medida em que permanece transcendente, libera o homem para sua tarefa messiânica, para o existir enquanto sujeito responsável e para a sua difícil liberdade. Para Susin, Levinas recusa a idéia da absorção de Deus no Mundo, idéia que se opõe à experiência de um sagrado imanente, impossível de ser evitada pelo mito com sua eterna poesia.

Nesse sentido, a crítica levinasiana do sagrado e da idéia mítica do Messias é ética. Ela não questiona a fé, mas os riscos que o "religioso puro" pode trazer para a humanidade do homem e para o sentido do próprio divino. Paradoxalmente, a ética da dessacralização pressupõe a noção de sagrado como referência: "Dizer que o sentido do real se compreende em função da ética, é dizer que o universo é sagrado. A ética é uma ótica do divino. Nenhuma relação com Deus é correta o bastante, ou suficientemente imediata. O divino só pode manifestar-se através do próximo."⁷⁸

Dessacralizando o sagrado, Deus pode vir à idéia; a subjetividade se faz Dizer, relaciona-se, na proximidade, com o que a consciência não pode conter, a saber, a idéia de Infinito. Pode-se dessa maneira quebrar o prestígio dos mitos e o imperialismo do Mesmo. A ética, e não a ontologia, é a filosofia primeira.

6- O Sentido do Testemunho

O profetismo é, para Levinas, uma condição inerente à subjetividade do homem. Na medida em que a substituição se traduz por uma responsabilidade inalienável pelo outro, o sujeito é aquele que testemunha o Infinito através de seu próprio responder. O profetismo é, assim, a condição de uma subjetividade ordenada antes da síntese do diverso na consciência tematizante. O Infinito, jamais compreendido, só pode ser testemunhado por uma subjetividade assignada, an-árquica e responsável até à substituição. O testemunho é a própria relação com o Infinito. Trata-se de uma

⁷⁷ Op. cit., p. 457.

⁷⁸ D.L., p. 223.

ruptura da experiência sempre carente de compreensão. Segundo Levinas, essa ruptura é uma "explosão da experiência em testemunho".⁷⁹

O psiquismo é uma permanente *inspiração* do Mesmo pelo Outro, inspiração esta que rompe e abala o núcleo do sujeito. Neste caso, a ipseidade é uma não-coincidência consigo mesmo. O abalo que essa não-coincidência provoca é um abandono da Essência e, portanto, do interesse do *conatus*. Abandono que Levinas chama também de *à-Dieu*.

Isso nos leva a afirmar que, pelo testemunho, Deus escapa à tematização, subtrai-se à experiência e prescinde da reciprocidade. Deus se retira para a infinitude como *Ele*, como mandamento que vem de um passado imemorial. Enquanto *Illeité* (Eleidade), Deus é in-finito, isto é, ausenta-se dos limites do olhar humano que o inclui no registro do Logos. Tudo se passa como se, na relação que liga o sujeito a Deus, este já se retirasse como terceira pessoa, como mandamento sempre recomeçado que não é senão a exigência de um "eis-me aqui". Na perspectiva levinasiana, Deus não se revela através da experiência ingênua das crenças, das hierofanias, nem tampouco pela fé. A tematização teológica também se mostra insuficiente para *compreendê-lo*, pois a manifestação de Deus é um *despertar* permanente do eu pelo Outro, é insônia do psiquismo como Outro-no-Mesmo.⁸⁰

Assim, toda experiência religiosa já é suscetível de ser referida ao *eu penso*, ou seja, a uma filosofia que pode depurar as descrições da narrativa religiosa. Nesse sentido: "A *narrativa* da experiência religiosa, enquanto narrativa, não abala aquilo que a filosofia dirá depurando a narrativa; ela não poderia pois romper o presente do qual a filosofia é a realização. É possível que a palavra Deus tenha vindo à filosofia a partir do religioso. Mas a filosofia entende o discurso

⁷⁹ D.M.T., p. 231.

⁸⁰ Em seus primeiros escritos, Levinas fala da insônia e da vigília como modos do envolvimento no impessoal. Nelas, o eu é subjugado pela fatalidade do ser. A vigília, absolutamente vazia de objetos, é tão anônima quanto a própria noite. Assim, "A vigília da insônia que mantém nossos olhos abertos não possui sujeito" - *De l'existence à l'existant*, p.110. Na fase madura de seu pensamento, as análises que faz Levinas caminham no sentido de apontar para o abandono do ser e da essência através da responsabilidade ética, descrita pela idéia de inspiração e de vigília -- pelo Outro.

religioso no qual a palavra Deus se inscreve como composto de proposições que se apóiam em um tema, provido de um sentido que repousa sobre um desvelamento.⁸¹

Por esse motivo, Levinas não se cansa de fazer referência à idéia cartesiana de infinito, à possibilidade de a consciência pensar mais do que é capaz de conter. Nessa desproporção ou desmesura, a glória se distingue do presente da representação. Uma tal inadequação é sinônimo de inspiração, de uma responsabilidade sempre retomada pelo Desejo e pelo Dizer. Nenhuma "experiência religiosa" pode corresponder a esse testemunho. Nenhuma idolatria do divino está na base dessa subjetividade assinada. O mandamento do rosto não é plástico ou numinoso, mas ético; ele é exigência de resposta por parte do eu, mas é também convite ao exercício da inteligência. Assim, a vigília do psiquismo é o sujeito inspirado pelo Outro, é abalo da interioridade, é Dizer na sinceridade que dessacraliza o encantamento de um mundo marcado pela ausência de *visage*.

A referência levinasiana à Bíblia é ética. O Sagrado que as Escrituras revelam não parece impressionar o filósofo. "As Sagradas Escrituras não significam pelo relato dogmático da sua origem sobre-natural ou sagrada, mas pela expressão do rosto do outro homem, antes de a si mesmo ter conferido uma atitude ou posição, que elas esclarecem. Expressão tão irrecusável como são imperiosas as preocupações do mundo cotidiano dos seres históricos que somos. Significam, para mim, por tudo o que despertaram ao longo dos séculos nos seus leitores e por tudo o que receberam das suas exegeses e da transmissão destas. *Prescrevem toda a gravidade das rupturas* em que, no nosso ser, se põe em questão a boa consciência do seu estar-aí. É nisto que reside a própria santidade, fora de toda significação sacramental(...)."⁸²

Pela recusa do sagrado, o sujeito se abre para a significação ética e, conseqüentemente, expulsa-se para fora do ser, quebrando o primado da Essência. Pela dessacralização sempre recomeçada -- pois o Dito não deixa de trair a força do Dizer --, a ética instaura o *autrement qu'être*, para além da visibilidade idolátrica. Substituindo, o sujeito abre o reino do *au-delà*.

Mas em que medida a unicidade assinada e imolada do eu pode dessacralizar? Essa imolação não é precisamente uma permanência do sacrifício ritual presente no universo mítico?

⁸¹ D.M.T., p. 245.

⁸² E.I., p. 111.

Para Levinas, trata-se de uma imolação sem êxtase ou perda da posse de si mesmo. A substituição é a inversão da identidade do repouso pela qual o eu se liberta de si sem alienar-se. Responsável por tudo e por todos, o eu não se torna escravo do não-eu. Por quê? Porque, ao substituir, o sujeito abala e quebra a *essência* do ser, para além de toda postura mística. Substituindo, o eu promove a paradoxal identificação entre atividade e passividade. Paradoxalmente ainda, é pelo "sacrifício" do eu que se pode questionar a necessidade do sacrifício exigida pela contabilidade da Essência. Assim, "todo o sofrimento e a crueldade da essência pesa sobre um ponto que a suporta e a expia".⁸³

Em Levinas, o sentido do sacrifício é ético e não mítico. Ele é precisamente um questionamento da violência do sacrifício. Pela substituição, o sujeito contesta a exigência sacrificial da contabilidade da Essência que luta em seu *inter-esse*. Nenhuma instância mítica ou divina tem o direito de exigir a imolação de vidas humanas inocentes. O messianismo da subjetividade presente na ética levinasiana é, assim, uma recorrência ao eu que dessacraliza toda essa defesa inumana de vítimas, pois ela possibilita a utopia do humano, isto é, a "santidade" enquanto recusa da violência do Ser e do Sagrado.

⁸³ AE., p. 161.

CAPÍTULO VI

IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS E DIFICULDADES DA ÉTICA LEVINASIANA

Depois desse percurso, em que procuramos expor a questão da subjetividade na ética levinasiana, pretendemos, neste capítulo final, focar a clássica discussão sobre o uno e o múltiplo¹ na filosofia de Levinas. Também tentaremos demonstrar, a partir daí, as dificuldades em que a sua ética termina caindo.

Ora, enquanto virou moda falar em morte do sujeito, Levinas extrai todo vigor de seu pensamento de uma certa concepção messiânica da subjetividade. Mas, no que se refere aos desafios das críticas que levanta, ele deixa sempre uma interrogação e uma incógnita. É que não há explanação satisfatória de grande quantidade de implicações e dificuldades que suas idéias apresentam. Assim, do mesmo modo que Heidegger não consegue desvincular-se da questão do ser, Levinas parece incapaz de desviar-se da busca do *sentido do sentido*, da esfera que abre toda inteligibilidade e racionalidade. Daí poder-se dizer que sua obsessão é um ataque permanente à filosofia do ser, ao paganismo filosófico; e a sua preocupação maior é a descrição de um *autrement qu'être* que possa abalar as prerrogativas do primado ontológico. Deste modo, deixou de lado um dos maiores desafios da época atual: construir uma ética à altura dos grandes problemas do mundo contemporâneo. E, se a palavra construir é por demais ambiciosa, podemos

¹ A esse respeito, o leitor fará bem em consultar: HABERMAS, J. - *Pensamento Pós-Metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, pp. 151-181; ROLLAND, J. - "L'Un et le Multiple"; In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1989, vol.I, p. 86. Com efeito, o questionamento da unidade do Ser é uma constante na filosofia de Levinas. Essa ruptura do esquema do Uno que subordina e abarca o múltiplo é, de resto, a chave para a compreensão da temporalidade em *Totalidade e Infinito*. No entanto, estaremos enfatizando, neste capítulo, as análises contidas em *Autrement Qu'être ou au-delà de l'Essence*, pois consideramos que é precisamente nesta obra que a questão da subjetividade recebe seu tratamento decisivo.

afirmar que é bastante difícil indicar de que modo Levinas poderia inserir-se no debate filosófico contemporâneo, pois na tarefa infatigável de superar a solidão do ser, ele termina caindo num fechamento que parece isolá-lo das discussões mais graves do mundo filosófico de hoje.

A filosofia de Levinas, na medida em que se caracteriza pelo questionamento do primado da inteligibilidade do Mesmo (redução do Outro ao Mesmo) pela ética (responsabilidade pelo Outro), acaba se distanciando da preocupação com os avanços da ciência e do saber atuais, pelo menos em termos de discussão sobre os seus fundamentos e seus resultados. Nesse sentido, perguntamos sobre a possibilidade de uma terceira via, ou de um terceiro excluído: a aprendizagem que se faz *com* o outro, sem dominá-lo nem sujeitar-se totalmente a ele. No convívio e no ensinamento mútuo², pode-se com efeito mudar e decidir *com* o outro, para além do fechamento na ontologia e na totalidade.

1- Fechamento no Ser e Unicidade do Uno

Vimos, no capítulo anterior, que a aproximação de Outrem não se esgota na absorção do Dizer pelo Dito. Na proximidade, a significação como Dizer está para além da anfibologia do Ser e do ente. A responsabilidade é o nó desse drama que se instaura no interior do sujeito e que termina levando-o à substituição ao outro. A responsabilidade não é uma simples característica da subjetividade, mas sua estrutura primeira e essencial. Nesse sentido, não se trata de uma consideração da consciência como intencionalidade, pois a passividade extrema do sujeito abala o processo de *re-presentação* que o saber racional realiza e, conseqüentemente, inverte o movimento intencional que ele requer. Assim, o sujeito liga-se a um passado irrecuperável e irrepresentável. Enquanto responsabilidade, o eu é solicitado a responder ilimitadamente ao Outro. E na medida em que é deposto, o sujeito permanece como unicidade insubstituível.

² Não queremos dizer com isso que Levinas é contra uma aprendizagem com o outro, e sim que ele não se propõe entrar nos debates atuais sobre o saber e as ciências. Dai o seu isolamento.

O desdobramento de nossa discussão sobre a subjetividade aponta para uma ambigüidade na escrita levinasiana. Primeiramente, Levinas enfatiza a relação entre a subjetividade e o próprio ser a partir dos conceitos de hipóstase, *Il y a*, fruição, etc. O desligamento do anonimato e da impessoalidade do ser estão na base dessa descrição. Em seguida, a discussão alarga-se a partir do enfoque da transcendência, isto é, da relação entre o Mesmo e o Outro, descrita como Desejo e saída para a exterioridade (*Totalité et Infini*), ou ainda, como Mesmo inspirado pelo Outro (*Autrement Qu'être*).

Segundo Etienne Féron, essa ambigüidade primitiva permite um acesso ao problema levinasiano da linguagem. A linguagem é o ponto a partir do qual a subjetividade se desliga do ser para se pôr em si (hipóstase); em seguida, ela é o nó da relação com outrem. Pela linguagem o eu sai de si, exprimindo-se.³

Féron se pergunta se esta ambigüidade não indica a ambivalência intrínseca à linguagem como configuração essencial. Em outros termos: "A posição em si e a exposição ao outro não descrevem o duplo movimento constitutivo da própria subjetividade, cuja significância (*signifiance*) seria coextensiva à problemática global da linguagem?"⁴

Esta indagação preocupa-se em saber se a linguagem não é o elemento diferencial *a priori* ou a estrutura prévia de sentido, necessária para qualquer relação com outrem.

Em *Totalité et Infini*, a descrição da transcendência não escapa a um registro ontológico. Na medida em que a linguagem produz a transcendência, o ser é enunciado como exterioridade, como relação face a face com o outro, irreduzível ao conceito. Como aponta Féron, "a possibilidade de enunciar o ser como exterioridade e transcendência já implica que seja superada a aparente antinomia entre o logos do ser e a palavra do homem. É precisamente como para além dessa ambigüidade que se abre o campo do *discurso* pensado como temporalização, busca e questão".⁵

³ Cf.: FERON, E. - "La Réponse à l'autre et la question de l'Un", *Études Phénoménologiques*, n. 12, Bruxelles, Ousia, 1990, p. 68.

⁴Ibid., p. 69.

⁵Ibid., p. 73.

Nessa visão, a elaboração do conceito fenomenológico de ser e a própria idéia de transcendência determinam-se pela questão original da linguagem.

Ora, em *Autrement Qu'être ou au-delà de l'essence* haverá uma mudança importante de orientação da escrita levinasiana, pois a linguagem ontológica presente em *Totalidade e Infinito* será abandonada em favor de um enfoque da subjetividade em sua estrutura essencial de responsabilidade para com o outro, que culmina com a substituição. O sujeito é, pois, para-o-outro. Assim, não se trata mais de uma filosofia da diferença ou de um ensaio sobre a exterioridade, mas de uma abordagem do outro que o ser e da estrutura própria da relação ética. Para além do ser e do não-ser⁶, Levinas sugere um terceiro excluído: *autrement qu'être*. Segundo Silvano Petrosino, essa obra pode ser lida como absolutização e exacerbação dos dois caracteres essenciais de *Totalidade e Infinito*, que são os seguintes: a ética é a estrutura última do real, precedendo a livre iniciativa do sujeito; a passividade do sujeito, mais do que um atraso no ser, é a condição da separação e da exterioridade.⁷

A passividade não é, portanto, um empecilho mas a condição da *novidade* e do *novo*. "É a partir de Outrem que a novidade significa, no ser, o *autrement qu'être*. Sem a proximidade de outrem em seu rosto, tudo se absorve, afunda e se enclausura no ser, indo para o mesmo lado, formando um todo, absorvendo o próprio sujeito para quem ele se desvela."⁸

A temporalidade é então um lapso de tempo irrecuperável, para além da ação, da liberdade e do tempo da consciência (re-presentação). O sujeito, permanente evasão em si mesmo, não é presença a si, mas senescência e envelhecimento. O tempo que recupera o passado pela memória inverte-se em tempo sem retorno, sem re-união na representação. Para Levinas o tempo é

⁶ Lembremos que para Platão e Aristóteles o *não-ser* é na medida em que participa do ser ou a ele se refere. O *autrement qu'être* levinasiano não é uma participação ou produto do ser, mas uma *saída* de suas alternativas. Por conseguinte, não é nem um ser de outro modo nem uma ausência de ser, mas outro que o ser.

⁷ Cf.: "D'un livre à l'autre"; *Cahiers de la nuit surveillée*, pp. 201-202.

⁸ AE, p. 229.

diacronia que sugere uma unicidade no acusativo e na disjunção da identidade do si mesmo. Tempo sem síntese, tempo como lassidão⁹.

A identidade do sujeito não lhe vem como soma de seu processo de objetivação, de passagem pela alteridade. A unicidade do eu, apesar de receber do exterior seu estatuto de identidade, é uma interioridade eleita. O sujeito é para-o-outro, é obediência sem possibilidade de deserção. A temporalidade como diacronia é um envelhecimento, produzida apesar do si mesmo. Com efeito: "O sujeito não se separa deste apelo ou desta eleição sem demissão possível."¹⁰

Na descrição da subjetividade pela tensão do Dizer, Levinas aborda constantemente os temas da proximidade, responsabilidade, vulnerabilidade, bondade, substituição, etc. Na medida em que a proximidade é uma aproximação do outro sem objetivação, ela desfaz o movimento intencional da consciência. A proximidade não é uma fusão de termos separados, mas responsabilidade na própria separação. Por que a responsabilidade conduz à substituição? Por que o eu deve tomar o lugar do outro, assumindo a condição de refém? Para responder a esta questão, devemos considerar a subjetividade em seu isolamento e separação em relação ao próprio mundo fenomenal. Nesse sentido: "o sujeito descrever-se-á como desnudado e desprovido de tudo (*dénudé et dénué*), como *um* ou como *qualquer um*, expulso para alguém do ser, vulnerável, quer dizer, precisamente sensível e ao qual, como ao *uno* do Parmênides platônico, o ser não poderia atribuir-se."¹¹

Como o uno do *Parmênides* de Platão, a subjetividade está fora do ser. Esse isolamento traduz uma relação paradoxal entre o Mesmo e o Outro. O sujeito como unicidade determina-se na relação com o outro; o sujeito é o Outro-no-Mesmo, é vulnerabilidade que inverte o *conatus*, é significação. Fazendo-se a si mesmo sinal, o sujeito expõe-se ao outro como uma passividade extrema. Pelo Dizer, o sujeito *se diz*, desfazendo o verbo ser e o próprio substantivo, abrindo a dimensão pronominal da linguagem. Estruturado como Outro-no-Mesmo, o sujeito realiza a transcendência na imanência.

⁹ Cf.: Cap. IV, 6.

¹⁰ Ibid., p. 68.

¹¹ Ibid., p. 69.

Segundo Etienne Féron, o cerne da filosofia de Levinas, desde *Autrement Qu'être* até *De Dieu qui vient à l'idée e Hors Sujet*, não é outro senão a unicidade do Uno. Féron se pergunta se essa unicidade não teria no fundo mais peso do que a própria relação com o outro. Ao que tudo indica, a relação acaba cedendo seu lugar ao Uno que vibra no interior do sujeito. Pode-se então perguntar, com Féron: "A posição privilegiada da ética não é descentrada em proveito da unicidade da subjetividade, que se descreve muito melhor em termos de Desejo, afeição e vigília do que pelas noções sombrias de culpabilidade, obsessão e expiação?"¹²

A descrição do sujeito como único e insubstituível termina, segundo Féron, dissolvendo e obliterando a própria relação com o outro. A comunicação entre os homens isola, paradoxalmente, a subjetividade num ponto ab-soluto, pois "a relação do discurso termina por dissolver-se no solipsismo do Eu (*Je*) pelo qual a ipseidade se eleva à condição de sujeito transcendental, estruturado formalmente como *o-Outro-no-Mesmo*, sem que o 'para-o-outro' indique uma relação real."¹³

De nossa parte, consideramos e enfatizamos que sem essa condição de unicidade a subjetividade não poderia cumprir a tarefa infinita da responsabilidade e da permanente *evasão* para fora do Ser, ou, para usar uma terminologia bastante presente nesse trabalho, ela não poderia *dessacralizar o sagrado*. Se assim não fosse, a última palavra seria dada ao Ser e à linguagem enquanto Dito. Sem uma tal unicidade, o Dizer seria sempre uma dádiva do Ser, um *acontecimento* que apenas realizaria os designios e o destino do Ser.¹⁴ Eis porque a vida do sujeito

¹² "La Réponse à l'autre et la question de l'Un", p. 86.

¹³ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴ Em *Tempo e Ser*, Heidegger escreve: "O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar"; In: "Os Pensadores", trad.: Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 262. Nesse estudo de 1962, Heidegger mostra que Ser e Tempo determinam-se mutuamente. Se o Ser não pode ser entendido como temporal, tampouco o Tempo pode ser abordado como um ente. Ser e Tempo não *são*. Eles simplesmente *se dão*. No interior do desvelar fala um *dar*. O Ser dá-se como o desocultar de um pre-sentar. Conseqüentemente, "o homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o apresentar

é um permanente des-dizer o já Dito e uma busca de evasão do registro da ontologia. Uma tal evasão do eu em si mesmo jamais encontra descanso.

Nesse sentido, a ética levinasiana, que do nosso ponto vista sempre implica a dessacralização, nunca é de fato uma ética, ou seja, um discurso sobre as condições de possibilidade de um agir moral segundo regras, valores e máximas. A dessacralização permanente é um constante desencantar da Essência e da musicalidade poética que ressoa em seu interior. A dessacralização requer um responder infinito que jamais libera o sujeito de sua culpa e de sua *assinação*. Para quebrar infundavelmente a neutralidade avassaladora do Ser, Levinas precisa isolar a subjetividade em sua unicidade dilacerada. Somente então ela poderá Dizer o Outro que o Ser.

Ora, só pode haver justiça no interior do Ser, da Totalidade e das instituições. Levinas mesmo o confirma. Em um escrito de 1951, ele escreve: "Servir a totalidade é lutar pela justiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade num mundo entregue ao jogo e às lutas mortais da liberdade."¹⁵ Mesmo em *Autrement Qu'être*, o Dizer implica, na substituição, a significação do tematizável. "O juízo e a proposição nascem na justiça que é um ato de juntar, uma reunião, o ser do ente. Com o problema, começa aqui a preocupação com a verdade, com o desvelamento do ser."¹⁶ A responsabilidade pelo outro conduz ao problema. O aparecimento de um terceiro coloca o eu assinado na condição de um outro no interior do sistema. A busca de justiça surge daí. A justiça abre a ordem da consciência tematizante, capaz de julgar, comparar e sincronizar.

que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do 'dá-Se-presença', não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria oculto na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-se ser. O homem não seria homem"; *ibid.*, p. 263.

¹⁵ "Le Moi et la Totalité"; *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, Bibio.Essais, p. 36.

¹⁶ AE, p. 205.

O eu pode encontrar o outro a partir do respeito que repousa na simpatia e no amor, sem referência a um terceiro. Mas a totalidade compreende também singularidades em relação, independentes de qualquer unidade conceptual. Assim, "o terceiro é o ser livre a quem posso causar dano forçando sua liberdade. A totalidade se constitui graças a outrem como terceiro."¹⁷

O terceiro é sempre passível de domínio, pois suas obras o tornam presente, independentemente de sua presença real. Para além do domínio do eu, o terceiro pode ser presa de um poder estranho. Pode ser dominado através da injustiça. Nessa condição, outrem pode ser manipulado e até mesmo comprado. Conseqüentemente, "a injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica."¹⁸ O que ocorre não é um simples desconhecimento da liberdade de outrem, mas astúcia que sempre deseja levá-la à traição. O Outro que me requisita é o único que pode denunciar essa injustiça aceita como normal no interior da totalidade. Nesse sentido, ele aparece como "princípio exterior à história."¹⁹ Para Levinas o homem é um poder de julgar a história.

Voltemos a *Autrement Qu'être*. A justiça, que só pode surgir da significação e da proximidade, desloca o discurso para o registro do social e do político. Nascidas da an-arquia do para-o-outro, justiça, sociedade e verdade conduzem a discussão para a comparação, para a necessidade do ter, do pesquisar (ciência) e do pensar. Levinas inverte a definição tradicional de filosofia como amor à sabedoria para descrevê-la como sabedoria do amor. Uma tal sabedoria permite que a justiça, nascida da proximidade, não se torne, juntamente com a verdade e a sociedade, presa de uma "lei anônima de 'forças humanas' regendo uma totalidade impessoal."²⁰

Se o para-o-outro conduz à necessidade de justiça, não se pode esquecer que o infinito vindo até nós como enigma jamais permite que a transcendência seja absorvida por uma unidade ou por uma totalidade. O infinito, que sempre se apresenta já se retirando, impede que sua glória seja sincronizável e unificável no presente da representação. O vestígio (*trace*) é, assim, instância

¹⁷ "Le Moi et la Totalité", p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁰ AE, p. 206.

fugidia que sempre reaparece, sem nunca trair sua distância. A proximidade é, paradoxalmente, uma distância que sempre questiona o primado absoluto do conhecimento e da totalidade. O vestígio do infinito que transborda a ordem do saber aponta para uma santidade que permite falar em Deus independentemente do ser e do sagrado. Deus não é uma divindade ou uma Essência, nem tampouco se compreende pela anfibologia do ser e do ente. Dessacralizando a questão sobre Deus, Levinas pretende superar a noção de absoluto como processo ou como unidade capaz de reunir uma multiplicidade e de lhe conferir o seu ser.

Entre o fechamento no ser e a unicidade do Uno não há síntese nem possibilidade de mediações. A ética como discurso sobre a convivência e sobre a justiça não pode efetivar-se porque ela sempre trai a glória do infinito, convertendo-a em Dito. A filosofia coloca-se nessa ambigüidade, nessa permanente tensão. Evasão que jamais é plenamente realizada, a subjetividade se mantém nesse drama e nesse permanente desafio: a abertura de um *autrement qu'être*. A questão do Uno e do múltiplo, da "unidade da razão na multiplicidade de suas vozes" (Habermas) fica sem solução satisfatória. O fechamento no ser encontra uma resistência na unicidade assinada do sujeito, mas as vias de uma possível articulação entre essas duas esferas permanece em aberto.

Repetindo o seu discurso sobre o Uno fora do Ser, sobre uma subjetividade condenada a uma responsabilidade que aumenta na proporção de sua realização, Levinas fecha-se numa espécie de obsessão. Não consegue desligar-se da tarefa de apontar para uma significação que extrapola os limites da ontologia e de sua violência. Os temas da ética e os problemas do mundo atual são sempre referidos a essa tarefa.

Como, no entanto, entrar no debate sobre os desafios da economia mundial, dos conflitos étnicos e religiosos, dos avanços da tecnologia e da informática, da manipulação genética? Como pensar uma ética do diálogo? Como elaborar um aparato conceptual capaz de fornecer elementos críticos e alternativos diante dos sistemas concretos de exclusão humana? A filosofia de Levinas não problematiza de modo explícito essas questões.

2- Dessacralização e Corporeidade

Em Levinas, a dessacralização é um desencantar permanente da sedução e da violência da ontologia que, ao longo de sua história, promoveu um esquecimento do Outro. Esse esquecimento traduz uma filosofia egológica, enraizada e devotada ao poder. O para além do ser é uma tentativa de evasão das alternativas do ser e do não-ser. O Uno não é uma idéia (Platão) nem o fundamento a partir do qual o ser emanaria (Plotino). A unicidade levinasiana se compreende como subjetividade assinada, dilacerada e expulsa de si mesma. O eu é descrito a partir da proximidade do outro e de uma vulnerabilidade extrema. O Dizer é responsabilidade, sujeição a outrem; é um para além da Essência.

O Dizer implica a realidade corpórea como sensibilidade e exposição, para além da receptividade kantiana e da intencionalidade fenomenológica. A sensibilidade é uma inversão da consciência intencional e, portanto, do primado do saber inerente à história do pensamento ocidental. Para Levinas: "É no psiquismo como *saber* -- que vai até a consciência de si -- que a filosofia que nos é transmitida situa o lugar do que é significativo e a origem da filosofia; é no saber e na consciência que ela procura o espírito".²¹

O corpo inverte o significado dessa tradição. O corpo é pois Dizer²²; ele abre o registro da ética como relação com Outrem. Pelo corpo, chega-se às noções de Desejo, transcendência e relação.

Com efeito, o Desejo levinasiano não é nostalgia ou vazio da alma (Platão), mas desejo que nasce do objeto, isto é, do próprio desejável -- Outrem. O Desejo vai para além de nós mesmos, é

²¹ *Transcendência e Inteligibilidade*, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 13.

²² *Em Autrement Qu'être*, o tema da corporeidade aparece a partir da retomada das considerações sobre a fadiga, o esforço e o peso do existir presentes em *De l'existence à l'existant*. A passividade extrema do sujeito é a própria modalidade do para-o-outro, é sensibilidade como um sofrer e um responder pelo outro. Conseqüentemente, a corporeidade do sujeito é um Dizer que desfaz o jogo da Essência. Cf.: AE, pp. 68-72.

a infelicidade do homem feliz. Na medida em que se alimenta de sua própria fome, o desejo inaugura o "discurso religioso". O "discurso político" sempre supõe a *falta* e o vazio da necessidade ou da nostalgia. Nesse sentido, o corpo articula dois tipos de discurso, a saber, o discurso religioso e o político. O primeiro diz respeito ao Desejo; o segundo, à falta e à necessidade.

É o corpo que torna possível a transcendência. Pois outrem não é um alter-ego, uma realidade que se torna presa de um saber objetivante. Do mesmo modo, a idéia de desvelamento a partir da coexistência e do Cuidado, que subordina o outro a uma compreensão do Ser, é insuficiente para descrever a transcendência. Outrem é seu corpo. Ele surge a partir de uma experiência irreduzível a qualquer intersubjetividade, seja esta transcendental ou anônima. O Outro como corpo, no seu permanente interpelar e no seu surgimento como palavra e revelação, abre a possibilidade da transcendência, da saída da imanência e do colamento do eu em si mesmo. A nudez do corpo, a produção do Infinito a partir do *visage*, expressa uma filosofia da corporeidade que resiste tanto ao conhecimento objetivante quanto à compreensão do Ser. Enquanto *nudez e pudor*, o corpo indica uma transcendência capaz de fundar o próprio erotismo.

Por conseguinte, o corpo do outro é a referência primeira, e não o esquema abstrato da linguagem unindo um sujeito a um predicado. Por outro lado, a relação que o corpo propicia só se torna possível a partir do regime da *separação*. Só me mantenho na proximidade do outro na medida em que me separo dele. A distância inicial -- distância capaz de vencer o paganismo e a idolatria dos deuses míticos -- impede qualquer comunhão ou fusão. A relação privilegiada entre o Mesmo e o Outro é, para Levinas, uma relação de *face a face*.

Em *Autrement Qu'être*, a corporeidade do sujeito é descrita como pena do esforço, a partir da adversidade original da fadiga. O corpo como *douleur* não indica uma ação sofrida, mas uma ação assumida. A corporeidade suscetível à dor está exposta ao ultraje e ao ferimento. A dor física como exposição ao outro revela a passividade do sujeito. O um-para-o-outro é sensibilidade, paciência e iminência da dor. Passividade que surge num ser que saboreia e que frui. A sensibilidade como dor implica em que a responsabilidade não começa na consciência, pois esta é sempre ato. O Uno passivo expressa uma unicidade sem identidade.

Na descrição incansável de uma relação que se revele capaz de romper com Parmênides, isto é, com a idéia de que o pluralismo se resolve em unidade, Levinas termina caindo na armadilha do pensamento que dicotomiza o real em unidade-multiplicidade, em identidade-diferença, sem nunca alcançar um terceiro termo, capaz de renovar o Mesmo sem negar ou violar os direitos do Outro. Em outros termos, na sua interminável crítica à ontologia, Levinas não consegue evitar uma filosofia da "pureza", filosofia esta que nunca se abre para o outro para aprender de fato com ele, que nunca se mistura a um Outro, o qual só pode prevalecer como absolutamente Outro, como inabarcável, exterior, porquanto mensageiro do próprio Infinito.

Para Levinas, o Uno não sintetiza o múltiplo, pois o Uno é, ele próprio, múltiplo. O eu é fecundo, e a fecundidade é, sobretudo em *Totalidade e Infinito*, uma categoria ontológica. Mesmo no amor, a possibilidade de fusão ou mistura é impossível. Eros só se compreende como equivoco, isto é, como relação que permite a fruição do outro mas também a sua transcendência. A carícia, por exemplo, é contato que jamais apreende o que procura; é contato que já é caminho para o invisível. O amor se dá no equívoco da luz e da penumbra, do carnal como corpo que perde seu estatuto de ente, da significância da linguagem e da in-significância da lascívia, da expressão do rosto e da indecência do riso e da zombaria.

Assim, o encontro de dois seres que se amam não é sinônimo de fusão²³. Neste caso, o coito, a relação sexual, parece nunca existir, pelo menos enquanto forma de realizar a alegria do encontro e o prazer de uma intimidade que transforma os corpos humanos. Para além da transcendência, do rosto, da carícia, da volúpia, etc. existe a possibilidade real da mistura dos corpos como dança, na iminência do riso e da alegria. Formas artísticas do amor com sérias implicações pedagógicas e filosóficas que Levinas parece sempre abandonar.

Para preservar o Outro do poder do Mesmo, o eu deve separar-se dele; deve igualmente rejeitar a violência do paganismo e o primado da ontologia. A dessacralização expressa no fundo um ideal de pureza e de "santidade" que caracteriza a vida do espírito como responsabilidade e

²³ Em *Le Temps et l'Autre*, Levinas escreve: "Dizer que a dualidade sexual supõe um todo é, de antemão, admitir o amor como fusão. O patético do amor consiste numa dualidade insuperável dos seres. É uma relação com aquilo que sempre se esconde"; p. 78.

vigília pelo outro. Neste sentido, a preservação da alteridade pode converter-se numa impossibilidade de aprender com ela, com seus símbolos, com sua maneira de viver, amar, lutar, ensinar, conhecer, criar... O *monoteísmo* filosófico de Levinas não guarda lugar para as divindades protetoras da terra, dos bosques, da fertilidade, do amor, da guerra, do conhecimento... Um monoteísmo que acolhesse os deuses não revelaria uma passividade e uma vulnerabilidade na noção de Deus? Não podemos aprender com o Outro através de suas obras, de seus mitos e de seus símbolos? O eu que se faz outro, que caminha com o outro, que partilha suas emoções, suas dores e alegrias, não realiza uma viagem sem volta e sem desejo de dominação? Saber é sempre poder? Para além da ética como responsabilidade pelo outro -- na separação -- e do saber como violência e apropriação, existe a possibilidade de mistura, de convivência e de solidariedade que garantem uma aprendizagem capaz de renovar, sem domesticar e violentar os viajantes e os habitantes das terras desconhecidas.

A recusa do mito e a reserva diante da arte e da poesia são uma constante na filosofia de Levinas. Subjacente ao pensamento racional, encontra-se a celebração do Belo pela arte e pela poesia, celebração esta que manifesta, segundo o filósofo, a encarnação original do Mesmo no Outro.²⁴ Dessacralizar essa celebração implica em desfazer o ideal neoplatônico da unidade. Assim: "Na dimensão da cultura aberta pelo saber em que o humano assimila o humano e o domina, afirma-se e confirma-se o *sensé* como retorno do Mesmo e do Outro à unidade do Uno; de modo análogo, a unidade do Uno afirma-se e confirma-se -- e é ainda o *sensé* -- entre a alma e o corpo na expressão artística delineando-se já na ambivalência do carnal e do mental e na comunicação do gosto através das próprias diferenças. Tudo isso situa a Cultura, saber e arte como 'devoção' ao ideal neoplatônico do Uno, ao qual o múltiplo do mundo retorna

²⁴ Levinas se refere, aqui, à interpretação da cultura e da corporeidade de Merleau-Ponty. Com efeito, a encarnação é para este filósofo uma concretude originária anterior ao sujeito idealista e à consciência tematizante. A relação original entre o eu e o seu outro (natureza) não supõe nenhuma dicotomia ou abstração, mas *expressão* de um no outro. Essa expressão é o próprio acontecimento cultural que, por sua vez, é a fonte de todas as artes. Cf.: Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, p. 204.

piadosamente para tornar-se imanente à unidade do Uno ou para imitá-lo na autonomia, na liberdade do saber e da técnica, na auto-suficiência autônoma do Belo."²⁵

Ao restringir o âmbito da arte e da Beleza a uma espécie de devoção ao ideal neoplatônico de unidade, Levinas confirma o platonismo estético, desprezando as particularidades, a cotidianidade e os momentos de beleza como uma vivência concreta de pequenas alegrias e de encontros que podem marcar para sempre nossas vidas. Nesse sentido, a beleza pode igualmente desencantar, questionar a primazia do poder e da violência, abrindo um caminho possível para uma ética da convivência, do prazer e da solidariedade. Os encontros humanos, na sua fragilidade, nas suas dores e prazeres, revelam muitas vezes o sentido ético da beleza, da poesia, da arte e do amor, para além do modelo filosófico do Uno e do Múltiplo, do sensível e do supra-sensível. A esse respeito, concordamos com Hugo Assmann quando afirma que "não deveríamos ter receio de um certo relativismo. Tudo o que é encarnado é transitório e fragmentário. Imersão na beleza é precisamente aceitação e fruição das consistências reais, embora precárias, dessas porções de história."²⁶

Curiosamente, a beleza precária e frágil do cotidiano pode indicar uma atitude não-idolátrica e dessacralizante, necessária para fundar uma ética do respeito e da não-violência para com o outro. A consideração da beleza como meio de conter a desmesura do poder e da unidade aponta para a sua capacidade de romper a neutralidade e a impessoalidade do Ser (*Il y a*), que murmura na plenitude vazia da noite. No entanto, como tentamos demonstrar, a ética levinasiana é uma forma de dessacralizar o "paganismo" ontológico. Por conseguinte, ela implica sempre uma atitude suspeita em relação à arte, ao belo, à vida como celebração e como desejo de ser desvinculado da noção de culpa. Diante do outro, não tenho sequer o direito de ser. A subjetividade é, enquanto assinada, uma interioridade impossível, que nunca encontra descanso ou repouso. A dívida do eu para com o outro aumenta na medida em que é saldada.

²⁵ *Entre Nous*, p. 190.

²⁶ ASSMANN, Hugo - *Crítica à Lógica da Exclusão*, São Paulo, Paulus 1994, p. 141.

Na filosofia do Ser (Heidegger), a culpa é de algum modo trágica, isto é, ontológica e estrutural.²⁷ Em Levinas, a culpa é ética ou "religiosa", pois é mandamento de um Deus infinitamente distante. O vestígio do ser supremo distancia-se, parte em retirada no seu próprio apresentar-se. Não há beleza ou esplendor da natureza que possa revelar a Glória do Infinito.

O sentido do divino revela-se através do rosto do outro. O rosto não é mediação, mas o modo pelo qual a Palavra de Deus ressoa.²⁸ Nessa perspectiva, toda manifestação religiosa alheia ao "monoteísmo" dessa ética não pode produzir a verdadeira transcendência, pois ela está condenada a um "paganismo" incapaz de abandonar os limites do mundo. Conseqüentemente, mesmo pela sensibilidade e pelo contato, o sujeito jamais se mistura, jamais se entrega²⁹ aos desafios de uma experiência pela qual poderia receber a marca de um ensinamento proveniente da riqueza simbólica e cultural do Outro. Ora, o estudo dos mitos e das hierofanias realizados por pensadores como Mircea Eliade e Maurice Leenhardt são também expressões de uma passividade, de uma forma não-violenta e responsável de abordar o Outro, de viver com ele, de decifrar o seu mundo a partir do seu próprio interior, mostrando que, sem esses outros, não podemos saber realmente quem somos e o que nos cabe fazer.

Do mesmo modo, sem uma investigação hermenêutica dos mitos e das diferentes formas de manifestação do sagrado, fica difícil desmascarar a justificação de formas concretas de violência a partir de linguagens pertencentes ao registro do mito, da religião e da própria teologia.³⁰ Ora, um

²⁷ Como afirma Zeljko Loparic a propósito de Heidegger: "O nosso ser culpado como fundamento lançado (*geworfen*) de projetos deficientes (*nichtig*) está-aí com o Estar-aí. Ele revela o nada originário em nós, a negatividade ontológica constitutiva do ser do homem (...) Nenhum homem, nem mesmo um deus, pode salvar-nos do nosso ser-culpado, em primeiro lugar, porque não é possível modificar a estrutura do existir humano e, em segundo, porque não se pode desfazer o que fizemos, apagar o passado"; *Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Campinas, Papyrus, 1990, p. 189.

²⁸ Cf.: *Entre Nous*, p. 120.

²⁹ Falamos de um entregar-se enquanto possibilidade de de-cisão, escolha, ato livre que, na filosofia de Levinas, não pode descrever o sentido da subjetividade.

³⁰ Segundo Hugo Assmann, "as linguagens seculares da modernidade dissimulam as operações transcendentais da vida cotidiana. À primeira vista, não parece haver sacralização de nada. Mas a

enfrentamento das questões emergentes dos dias de hoje (fome, violência, exclusão de milhões de seres humanos dos padrões minimamente aceitáveis de vida e a conseqüente lógica sacrificial dela decorrente) perde sua eficácia sem uma referência ao critério dos nexos corporais entre os homens. O que falta na filosofia de Levinas é uma interpretação mais aprofundada de como a idolatria do conhecimento e da ontologia, bem como a violência inerente ao sagrado se introjetam no interior da própria história, das instituições e da vida social. Se a fome e a penúria do outro dessacralizam, é importante mostrar de que modo essa fome e os sacrifícios humanos são produzidos e justificados por uma linguagem sacralizadora e, a partir daí, trabalhar na elaboração de uma ética que possa apontar valores que orientariam a desmontagem dessas mitologias atuais, negadoras do corpo e da vida.

3- Entre o Universal e o Particular: A Subjetividade como núcleo da Ética da Dessacralização.

A civilização moderna, que fez da Razão seu emblema maior, encontrou no ideal de subjetividade e de liberdade a sua expressão mais decisiva. Segundo Habermas, a modernidade compreende a vida religiosa, o Estado, a sociedade, a ciência, a moral e a arte como encarnações do princípio de subjetividade. Portanto, na visão de Habermas, a estrutura deste princípio "é englobada *como tal* na filosofia, nomeadamente como subjetividade abstrata no *Cogito ergo sum* de Descartes, na forma da autoconsciência absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho, precisamente, numa 'atitude especulativa'." ³¹

total funcionalização dos valores pelo limite 'espiritual' do admissível de fato implica em constantes atos devocionais ao ídolo. Ninguém costuma chamar a isso de 'experiência da transcendência', mas na realidade é uma transcendência introjetada nas relações sociais"; *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 348.

³¹ HABERMAS, Jürgen - *O Discurso Filosófico da Modernidade*, vários tradutores, Lisboa, Edições D. Quixote, 1990, p. 29.

Henrique de Lima Vaz é um representante típico dessa tendência nos dias atuais. Leitor infatigável de Hegel, suas análises rigorosas lhe permitiram, num artigo recente, mostrar que na Razão clássica as formas de racionalidade ordenam-se a uma inteligência metafísica, na identidade do Ser que subsiste na identidade consigo mesmo. Já para a razão moderna importam os procedimentos metódicos capazes de conduzir à experiência lógica do objeto. Todas as formas de racionalidade se orientam e se ordenam a partir desse referencial metodológico. Enquanto a primeira ordena-se em função de um pólo metafísico, a segunda orienta-se a partir de um pólo lógico e operacional.³²

Lima Vaz demonstra que o desdobramento da Razão moderna mostra-se hoje nas várias formas de racionalidade que culminam com o avanço da tecnologia e com a solução de problemas que o homem moderno sempre sonhou em alcançar. Enquanto a pretensão da Razão é a conquista da universalidade, as racionalidades de hoje reduzem-se à esfera do particular. Nesse sentido, a racionalidade é um termo que designa "as diversas *figuras* da Razão que, na nossa cultura, ocupam o espaço do conhecimento racional. Fala-se, assim, de racionalidade físico-matemática, de racionalidade tecnológica, de racionalidade econômica, de racionalidade política, e assim por diante. Nosso universo cultural aparece envolvido por uma densa rede de estruturas racionais, em torno das quais se travam algumas das mais acirradas discussões filosóficas de nosso tempo."³³

Diante da fragmentação do saber e da chamada crise de sentido por que vem passando as sociedades ocidentais modernas, Lima Vaz insiste em recorrer à relação de dependência entre o particular das racionalidades e a universalidade da Razão, relação esta que apresenta uma versão um tanto hegeliana das múltiplas manifestações da racionalidade moderna. Na perspectiva de Lima Vaz, tudo se passa como se a razão, na medida em que se desdobra historicamente, constituísse o jogo de uma identidade na diferença, de uma auto-diferenciação que possibilita entender as várias formas de racionalidade como momentos dessa auto-diferenciação. Assim, "por um lado o domínio do lógico e do operacional na razão moderna -- ou a articulação do *teórico* e do *técnico* sem a mediação do *prático* -- e, por outro, a imanentização do *sentido* e do fundamento

³² Cf. "Ética e Razão Moderna", *Síntese*, vol. 22, n. 68, Belo Horizonte, Jan-mar. 1995, p. 65.

³³ *Ibid.*, p. 64.

do *valor* na razão finita e na liberdade situada -- vale dizer, a ocultação de pólo metafísico da Razão -- arrastam as racionalidades éticas por caminhos que não podem levar senão ao deserto do não-sentido e do niilismo dos valores."³⁴

Todavia, numa leitura instigante da modernidade, Adorno e Horkheimer afirmam que os particularismos decorrentes da racionalidade moderna não se distanciam plenamente do ideal de unificação e universalização presentes na Razão clássica e no Esclarecimento. Assim: "Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. 'Unidade' continua a ser a divisa, de Parmênides a Russel. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades."³⁵

Para nós os dois valores fundamentais da modernidade são universalidade e autonomia. Esta autonomia, que deveria realizar-se no campo econômico, político e intelectual encontra-se ameaçada pelo desemprego estrutural, pela exclusão inerente à lógica do mercado e pela falência educacional dos países do Terceiro Mundo. No caso específico da universalidade, seu abalo mais crítico é talvez a onda de nacionalismo que domina no cenário da política europeia. Do ponto de vista filosófico, parece ter ocorrido uma deriva individualista do humanismo, ou ainda, uma passagem da era da subjetividade para a época do indivíduo.³⁶

³⁴ Ibid. p. 78.

³⁵ ADORNO, T/ HORKHEIMER, M.- *Dialética do Esclarecimento*, trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 23. Na tentativa de mostrar que o mito já é esclarecimento, Adorno e Horkheimer conduzem suas análises até a constatação de que o esclarecimento se enreda na mitologia. Preocupado com a abstração e com a universalidade dos conceitos, o esclarecimento substitui as antigas representações difusas do universo mágico-religioso pela unidade conceptual, realizando assim o seu desejo de domínio e de manipulação. Conseqüentemente, "a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com o horizonte da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação", *ibid.*, p. 43.

³⁶ Essa passagem é descrita por Alain Renaut em seu livro *L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

Pode-se dizer, porém, que esta deriva só foi possível através de uma passagem pela filosofia do Neutro. Representante maior dessa filosofia, Heidegger é um dos principais críticos do ideal moderno (e hegeliano) de uma subjetividade autônoma, legisladora e unificadora do mundo. Segundo Levinas, Heidegger anuncia o *fim da filosofia*, mas a obediência que ele exalta não vem do mandamento de nenhum rosto. Assim, o Desejo do outro encontra no Neutro uma espécie de encantamento que o reduz à necessidade, conduzindo-o a uma postura filosófica que só se compraz na arte e na política. Nesse sentido, "a exaltação do Neutro pode apresentar-se como anterioridade do Nós relativamente ao Eu, da situação relativamente aos seres em situação (...) Colocar o Neutro do ser acima do ente, que o ser determinaria de algum modo sem que ele saiba, colocar os acontecimentos essenciais com o desconhecimento dos entes -- é professar o materialismo. A última filosofia de Heidegger torna-se um materialismo envergonhado. Põe a revelação do ser na habitação humana entre Céu e Terra, na expectativa dos deuses e em companhia dos homens, erigindo a paisagem ou a 'natureza-morta' em origem do humano. O ser do ente é um Logos que não é verbo de ninguém."³⁷

Por que Levinas não se liberta da tarefa de uma saída da filosofia do Neutro e do primado da ontologia? Em filosofia, o período chamado pós-moderno não é caracterizado justamente pela recusa do universalismo da Razão? A própria ontologia de inspiração heideggeriana parece ter caído no esquecimento. No entanto, a crítica de Levinas à metafísica não se dirige unicamente à filosofia da diferença ontológica, mas a toda a tradição metafísica ocidental. Neste caso, não há por parte deste filósofo uma expectativa quanto à realização de uma modernidade que ainda não se efetivou plenamente. Por outro lado, a espera dos deuses, o niilismo ético e a crise de sentido que decorrem de uma desconstrução da metafísica não indicam um total abandono da linguagem ontológica. Entre a valorização extrema do indivíduo e a neutralidade do Ser, não pode haver opção satisfatória, pois ambas implicam em violência e em obscurecimento da ética, tal como Levinas a entende. A Razão moderna não conseguiu escapar da idolatria e da mitificação. O

³⁷ T.I., pp. 278-279.

hiper-individualismo pós-moderno não foge ao perigo de um delírio ainda maior. Tampouco o "paganismo" de Heidegger pode evitar uma justificação de políticas sacrificiais.

O núcleo da ética da dessacralização em Levinas aponta para um terceiro excluído entre a Razão moderna e as derivas neutralizadoras e individualizantes da crítica da modernidade. A modernidade é a grande mistificação da Razão³⁸; a postura pós-moderna implica em um risco permanente de uma perda total da Razão. A dessacralização é a possibilidade permanente de uma resistência às lógicas violentas que imperam nos desdobramentos da Ilustração para as diferentes formas de racionalidade ou pseudo-racionalidade hoje existentes. Ela é também uma tentativa de não se deixar seduzir pelos delírios humanos e sociais de uma cultura que não vê na universalidade da Razão uma possibilidade real de solução para os problemas de nossos dias.

Contra a neutralidade do Ser e da universalidade dominadora da Razão; mas também contra a individuação egoísta e narcísica do universo pós-moderno, é preciso reformular o problema tradicional da individuação. Ora, isso mostra que o verdadeiro adversário de Levinas não é a Razão ou o Ser, mas o perigo das sacralizações ininterruptas dessas esferas. Por outro lado, a recusa dessas linguagens pode levar a perigos de uma idolatria ainda mais grave. Paganismo dos deuses sem rosto, mais violentos e cruéis do que qualquer nostalgia da terra ou atitude consumista ou narcísica. O *Il y a* não é uma dádiva, mas ausência total de sentido. A recusa da linguagem ontológica, bem como o questionamento da esfera do saber como instância privilegiada do sentido, requerem uma subjetividade capaz de dessacralizar e, ao mesmo tempo, uma filosofia que tenha como eixo um discurso dessacralizante. A primeira exigência refere-se ao Dizer, à

³⁸ A nosso ver, Levinas valoriza as particularidades e as culturas sem cair no nacionalismo e no relativismo. O primado da cultura e do particular sobre o ideal de universalidade presente na filosofia da Ilustração é, no fundo, inconscientemente ou não, uma defesa do mito, pois o Sagrado e o Mito estão na origem de toda formação cultural. Por outro lado, a universalidade da Razão não permite que o outro seja *pensado* enquanto Outro. Essa impossibilidade revela, assim, uma mitificação sempre possível da Razão, pois, do mesmo modo que o mito pretende unificar o mundo a partir da Origem, a Razão se arroga o direito de ser a única capaz de resolver o conflito das diferenças e das culturas. A ética da dessacralização é um questionamento dessas duas possibilidades, uma forma de fugir ao perigo de fechamento nessas duas tendências mitologizantes.

subjetividade como assinação, como unicidade insubstituível e como único princípio de individuação realmente válido; a segunda indica a necessidade de universalização de todo discurso. Assim, o pensamento de Levinas não pode prescindir da necessária absorção do Dizer pelo Dito, pela tradução do Dizer em uma obra, em um discurso filosófico dotado de rigor e de estruturação lógico-discursiva. Neste sentido, a dimensão profética da linguagem é uma tentativa de conciliar as duas necessidades acima apontadas.

Entre a crítica da ontologia e do primado do saber e a não aceitação da postura nülista, Levinas parece desviar-se de um diálogo como uma filosofia da ação comunicativa (Habermas). Ao rejeitar o *Logos* ocidental como esfera privilegiada de sentido, o autor de *Totalidade e Infinito* põe em questão um modelo de inteligibilidade que, apesar das crises e dos desdobramentos fragmentadores, continua como uma referência possível para a criação de novos valores capazes de enfrentar a crise atual do sentido. Pois os valores não se separam da lógica do ser. Portanto, o discurso dessacralizante subjacente à "ética" levinasiana desloca a questão para o plano da subjetividade, plano este que torna difícil a solução de problemas que se encontram justamente ligados à esfera do Logos do Ser, da qual Levinas busca sempre uma saída, uma evasão.

4- Entre o Dizer e o Dito: O Escutar o Outro

Assim, na busca interminável de superar as alternativas da ontologia, o filósofo condena-se a um isolamento difícil de ser superado, e até mesmo a uma quase impossibilidade de ouvir, de escutar o Outro. Mas para quê? Para fundar ou elaborar uma ética. Uma tal elaboração requer uma certa "ontologia", uma construção teórico-prática que estabeleça regras, possibilidade de convívio e até mesmo de participação na totalidade.

Que significa ouvir o Outro? Eis um ponto que pode explicar por que o pensamento de Levinas se torna cada vez mais fechado em uma consideração ética da subjetividade. É preciso perguntar se o Dizer e o responder ao Outro não requerem também uma permanente escuta do Outro que, em certo sentido, é também uma escuta do ser. Para Heidegger, "é somente na medida em que os homens estão à escuta, permanecendo no recolhimento onde soa o silêncio, que os

mortais são capazes, mediante um modo que *lhes* seja próprio, de falar fazendo ressoar uma palavra.³⁹

Na medida em que o próprio falar é um escutar, pode-se compreender que há uma relação possível ao outro enquanto intimidade que já estabelece a diferença. Na relação, a diferença permite que os dois pólos se *apropriem* (*Ereignen*) do que lhes é próprio. Em Heidegger, o verbo *ereignen* expressa o movimento de conduzir (*er*) ao próprio (*das Eigene*). Assim, só pode haver um sentido de propriedade a partir do *Eignen*, isto é, *daquilo que se tem* numa fase anterior à propriedade. Nesse sentido, *ereignen* é o mesmo que levar alguma coisa a *ser* o que ela é.

Conseqüentemente, enquanto diferença, o Ser pode também pôr o Outro, levá-lo a ser o que ele é, mantendo, a uma só vez, a sua alteridade e o seu mistério. Ouvir o Ser é, neste caso, ouvir também o Outro. Este ouvir, por sua vez, já implica um responder, um lutar pelo direito de ser do outro. Responder ao outro é lutar pelo sentido que falta a todos aqueles que de algum modo sofrem com a violência e com a negação de sua dignidade e do seu direito de ser.

Assim, todo Dizer acarreta uma obra, uma tarefa de ser. O Dizer é um *donner*, e todo oferecer supõe o ser, pois o que de fato se oferece é o ser, o *conatus*, que curiosamente tornam o *autrement qu'être* uma busca de ser, um projeto de ser -- ainda que *para-o-outro*. Ser-para-o-outro é então um modo de ser desfazendo-se do seu ser, recusando o primado ontológico e o fechamento na Essência em nome da própria dignidade do ser. Mas esta dignidade -- eis a contribuição decisiva de Levinas -- só pode ser anunciada por uma subjetividade que denuncia a violência de certas estruturas que negam o ser, que violentam a vida, que enfeitiçam a razão e sacramentam verdades desumanas que sugam o viver e o conviver, aprisionando-os no interior de uma contabilidade sangrenta e egoísta: a contabilidade da Essência. O para-além-do-ser é uma luta pelo ser; a subjetividade que dessacraliza é uma vida devotada ao outro -- em nome do ser.⁴⁰

³⁹ HEIDEGGER, M. - *Acheminement vers la Parole*, p. 34.

⁴⁰ Em *Humanismo do Outro Homem*, Levinas chama *Obra* a orientação do Mesmo em direção ao Outro, sem referência ao jogo e à arte. A Obra é, assim, o ser-para-além-da-morte, o trabalhar em favor de um tempo que está por vir. "Renunciar a ser contemporâneo do triunfo da sua obra é entrever este triunfo num *tempo sem mim*, é visar este mundo sem mim, é visar um tempo para além do horizonte do meu tempo: escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao

Ouvir o outro é mais do que união mística, gesto de solidariedade, amor ao próximo, termos por demais desgastados hoje em dia. Ouvir o outro é aprender com tudo aquilo que ignoramos e desconhecemos. Para nós a filosofia, se quiser continuar sendo filosofia, tem de aprender a pensar com o outro, na sua proximidade. O outro da filosofia não é somente Outrem como mensageiro do Infinito; ele se expressa também nas ciências, nos avanços tecnológicos, no pluralismo cultural e religioso dos diferentes povos, na corporeidade humana viva e no mundo da vida em geral. Nesse sentido, afirmamos que a auto-reflexão do pensamento só terá legitimidade se estiver mediatizada por uma reflexão sobre os objetos e domínios não engendrados pela filosofia, ou seja, exteriores a ela. Em outros termos, a filosofia não é somente um compreender ou um responder ao Outro, mas um aprender permanente com ele. Aprendendo com o Outro, a filosofia pode servir de mediadora entre as diferentes áreas do conhecimento, pois somente ela pode resgatar as esferas esquecidas pelas abstrações e pelo encantamento da linguagens existentes, a saber, a vida com suas necessidades, desejos e infinitas possibilidades criadoras.

meu tempo"; p. 52. Ora, a ação com vistas ao futuro é uma superação de si em benefício do Outro, é *liturgia* como serviço e esforço para que um mundo possa vir a *ser*.

CONCLUSÃO

A título de conclusão, vamos elencar algumas teses que procuram retomar o significado filosófico do pensamento de Levinas, e isso a partir da leitura que fizemos de sua crítica à totalidade e à ontologia ocidental. Como tentamos demonstrar, a dessacralização está na base desta crítica; ela vale tanto para o *mito* quanto para o próprio *logos*. Por quê?

1) Tanto a totalidade como a Essência abrigam em si mesmas as noções de *Mito* e de *Logos*. O jogo da essência, realização do Logos do Dito, é poético, plástico e estético. Já na totalidade o que conta sempre é o sentido último; os seres ganharão o seu significado a partir das formas, também plásticas, da epopéia. Segundo Levinas, essa idéia subjaz, a todo percurso da filosofia ocidental.¹

Dai poder-se afirmar que a ética como questionamento da liberdade do Mesmo, como ruptura da totalidade pela presença de outrem e, conseqüentemente, pela abertura do Infinito vindo até nós como idéia, exige não só uma subjetividade desvinculada da inserção na verdade genérica, mas também uma possibilidade de expulsar os vínculos do homem à realidade violenta do numinoso. A noção do divino é possível a partir da proximidade do outro, e não pelo temor e tremor.

O sujeito levinasiano não é o sujeito idealista, sujeito do saber e da teoria, identidade que só experimenta o estrangeiro para poder preservar o poder e a soberania sobre o real. Por outro lado, a ipseidade não é uma pura existência fechada sobre si mesma, uma vida interior que recusa qualquer norma que venha da exterioridade e, portanto, qualquer ordem heterônoma. Através da proximidade, o sujeito está ligado ao próprio Infinito, a uma alteridade impassível de se reduzir ao domínio da teoria. O sujeito levinasiano é *para-o-outro*, caracteriza-se por uma infinita responsabilidade da qual ninguém pode livrá-lo.

¹ Cf.: TI, p. 10.

Na vigília pelo outro, na insônia da responsabilidade, o sujeito desenfeitiça a razão de seu sono dogmático, de seu fascínio pelo mito² e de sua eterna violência para com o outro. Por outro lado, essa vigília guia o sujeito na difícil hermenêutica de extrair o significado do religioso a partir da vinda da alteridade, implicando "um psiquismo da obediência mais 'antiga' que o pensamento vivo da imaginação poética, uma disciplina, heterônoma até ao ponto de depender de uma comunidade educadora, anterior às possibilidades próprias do jogo de linguagem".³

Diferentemente do Dito, do primado da ontologia e da subordinação ao Ser, o Logos levinasiano é profético, é Dizer que sempre desfaz o já Dito, abrindo o reino do *au-delà de l'être*. O Logos profético instaura uma racionalidade que prescinde do presente da representação e da conjunção das coisas no Sistema. No entanto, uma vez questionada, a ordem do Logos volver-se-ia em desrazão e delírio. Pela responsabilidade e pela substituição, o sujeito enfrenta também a possibilidade permanente do retorno das coisas e dos seres ao abismo e à neutralidade avassaladora do *Ilyá*.

Dai poder-se dizer que o sujeito levinasiano é uma força na passividade, um *poder* de substituir, uma condenação que o coloca na difícil busca da liberdade. Pela substituição, o sujeito supera o primado do jogo e do próprio relacional: nenhum código, nenhuma adesão ideológica, estética ou religiosa podem livrá-lo da tarefa de responder ao outro, de quem chega mesmo a tornar-se refém. Expulso de sua morada, o eu permanece na condição de errante, cuja característica mais exigente é talvez a impossibilidade de repouso e de saldar a sua dívida para com o outro.

2) Num segundo momento, podemos extrair desse trabalho a conclusão de que o Logos grego, em seus desdobramentos na filosofia ocidental, não só foi incapaz de se libertar plenamente do mito e do sagrado a ele vinculado, como mostrou-se demasiado perigoso e audacioso quando

² "Os deuses, que habitam as alturas do mundo, encontram seu lugar no discurso filosófico. Eles o conservam depois de sua retirada nas cidades míticas, à medida em que o discurso filosófico se apodera dos mitos ou nele se refugia"; LEVINAS, E - *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976 (Biblio. Essais), p. 93.

³ *L'au-delà du verset*, p. 108.

tentou reconciliar-se com as *origens* míticas de sua composição. O questionamento decisivo da ontologia heideggeriana nos mostra que a dessacralização presente na base da ética levinasiana é também uma crítica às tentativas filosóficas, políticas ou mesmo poéticas de conciliar as esferas do *mito* e do *logos*.

O *autrement qu'être* pode ser visto então como uma forma de descrever um tipo de "racionalidade" para além do Logos e do fascínio do sagrado. Racionalidade que nasce da proximidade do próximo, que subverte a ordem da representação e do saber, mas que, num outro sentido, impõe-se contra as alternativas místicas, irracionais e mito-poéticas que a subjetividade possa escolher. O *autrement qu'être* dessacraliza porque, de algum modo, mito e logos fazem parte do reino da Essência. A Essência, expressão suprema do Dito, afirma-se como *doxa*, onstensão e como tema. Curiosamente, na medida em que, para Levinas, o Belo é o sustentáculo da ontologia ocidental, a Essência pode ressoar poeticamente, isto é, pode ressoar à maneira do canto.⁴ Assim, a poesia, enquanto produtora do canto, produz também uma sonoridade que não é outra senão a verbalidade da Essência.⁵ Eis porque, na perspectiva levinasiana, o Logos está constantemente tentado pelo mito, ou ainda, a razão não consegue evitar a sedução pela esfera mitológica.

3) Por conseguinte, o terceiro elemento que nos aparece como conclusão é que a ética se apresenta como um componente anti-idolátrico capaz de dessacralizar o sagrado. Em outros termos, a dessacralização pode ser entendida como quebra permanente dos ídolos. Para Levinas, na base da atitude ontológica e cosmológica encontra-se o espanto da idolatria, contemplação do sagrado celeste que abre o reino do Mesmo, e cuja claridade revela o humano em sua astúcia permanente, isto é, em sua eterna cobiça.

A idolatria, visibilidade do divino nos limites do olhar humano, impede que o sentido de "Deus" se produza como um *au-delà de l'être*, como mandamento que escapa ao domínio do ser representado e da própria anfibologia do Ser e do ente.

⁴ Cf.: AE, p. 52.

⁵ Ibid.

Nesse sentido, outra conclusão importante é o caráter de necessidade de um discurso sobre Deus, para além do vínculo com o numinoso. O temor de Deus é, segundo Levinas, temor pelo Outro, inspiração do Mesmo pelo Outro que mantém o divino em sua transcendência, que liberta a ética como "religião" na proximidade, para além da experiência com o sagrado. O sentido de Deus é sentido ético, é responsabilidade humana que instaura um humanismo do outro homem e que, por conseguinte, conduz a questão da subjetividade para seu estatuto messiânico. Na substituição, a ipseidade assume uma tarefa decisiva para o plano da economia divina.

A substituição dessacraliza o sagrado, permite um desencantamento da Essência, para além da idéia de sacrifício expiatório. Curiosamente, a idéia levinasiana da substituição é uma crítica a qualquer defesa de sacrifícios humanos, da idolatria que supõe vítimas sempre prontas a estabelecer o equilíbrio das forças no interior de um sistema. A universalidade presente na ética de Levinas só é válida para *mim*; ela requer uma relação entre individualidade e universalidade, de tal modo que esta nunca aniquile a unicidade do sujeito. Por outro lado, a unicidade jamais encontra repouso em si mesma; ela desperta para o outro mediante um mandamento heterônomo. Assim, expulso de sua morada, o sujeito levinasiano explode seu egoísmo através do Dizer e da responsabilidade.

4) Segue-se daí um outro ponto importante dessa conclusão. A ética levinasiana é uma dessacralização da linguagem. O Dizer é ruptura permanente da Essência, é produção de sentido como um para além do ser e do apego ao solo e à terra que este sempre suscita. Por outro lado, o binômio Dizer/Dito coloca a filosofia de Levinas nos parâmetros de uma filosofia da linguagem. Nesse sentido, "a problemática da linguagem permanece primordial em Levinas enquanto questão da linguagem. Antes de se demarcar do pensamento contemporâneo que, sob as diferentes formas da fenomenologia, da hermenêutica, da filosofia analítica ou ainda do estruturalismo e da psicanálise, se apóia cada vez mais sobre o problema obsediante da linguagem, Levinas apenas

perpetua e prolonga essa pressuposição da linguagem enquanto lugar original de toda inteligibilidade e de toda filosofia."⁶

Do mesmo modo, a questão do ser e do sagrado continua obsediando Levinas em seus escritos, não como nostalgia pelo que perdemos, ou como vazio deixado pela expulsão dos deuses, mas como atenção diante dos perigos que a sobrevivência do sagrado no mundo atual e a violência do primado da ontologia podem trazer para o homem. Para além de qualquer jogo do velamento e do desvelamento, Levinas vê no Dizer uma quebra constante do feitiço da aparência e do riso sinistro que habitam no interior da linguagem. Na proximidade, o rosto do outro revela o infinito, irreduzível a qualquer possibilidade de desvelamento do ser e do encantamento produzido pelos signos linguísticos.

Por conseguinte, a ética da dessacralização é uma tentativa de recuperar o lado filosófico presente nas situações "religiosas" (aqui, a Bíblia é a referência mais próxima de Levinas), independentemente de sua ligação com o numinoso e o mitológico. Do mesmo modo, essa ética permite, nas linhas de Husserl e de Kant, expulsar o componente mítico e enfeitiçante presentes na esfera filosófica. Interpretamos esse encantamento como a impossibilidade que a razão possui de abandonar o reino do Mesmo, sobretudo de seu jogo mito-poético que tanto fascínio causou em filósofos como Heidegger.

O significado messiânico da subjetividade conduz a uma desmitificação da noção de Messias. Do nosso ponto de vista, não se trata de um mero ataque ao cristianismo e sim de uma forma de mostrar que o sentido da "redenção" é ético e não mítico, pois depende daquilo que o homem faz e realiza pelo outro homem, no interior do próprio mundo. Na responsabilidade pelo outro até à substituição, o messianismo encontra o seu verdadeiro significado, para além de todo registro mitológico.

5) Assim, uma outra dedução que podemos extrair da filosofia de Levinas é que, para demonstrar o sentido da transcendência e da "religião", ele se distancia da atitude teológica

⁶ FÉRON, Etienne - *De L'idée de transcendance à la question du langage*, p. 323.

tradicional. Na perspectiva levinasiana, "a teologia racional é uma teologia do ser na qual o racional equivale ao Mesmo em sua identidade, sugerida pelo fechamento ou pela positividade da terra firme sob o sol."⁷ Para o autor de *Totalidade e Infinito*, o sentido da revelação recai sobre o pensamento do não igual, de uma não coincidência entre a idéia e a pensamento que o visa. A relação com o Infinito ou com Deus é inquietude, não-reposo, Desejo, questão e desigualdade consigo mesmo. Através dessa desigualdade, o sujeito desperta, ou melhor, ele é o próprio despertar. Nesse sentido "a Revelação, tal como é descrita a partir da relação ética, e na qual a relação com o outro é uma modalidade da relação com Deus, denuncia a figura do Mesmo e do conhecer na sua pretensão de ser o único lugar da significação."⁸

Pela ética, Deus possui um sentido para além do ser, da idolatria e do sagrado. Deus não é uma simples projeção das miragens e desejos humanos, não é uma nostalgia pelo originário nem uma forma de esconder as injustiças presentes no mundo. Deus é precisamente o sentido que permite questionar tudo isso, pois a ética é o que leva a Deus; ela é a proximidade que nos avizinha do Infinito. Conseqüentemente, a ética é a base do teológico. O sentido de Deus nos vem através do rosto e do Infinito que ele revela. Diferentemente da alienação, Deus vem à idéia como mandamento ético, como proibição do assassinato, ou ainda, como possibilidade de abrir o reino do *au-delà de l'être*.

O temor pelo outro suspende o tremor provocado pelo sagrado ou pela angústia do Nada.⁹ Assim, "o homem não é um 'anjo decaído que se lembra dos céus'; ele pertence à própria significação do Infinito".¹⁰ Idéia de Deus em nós, o Infinito rompe a consciência que o visa, eliminando qualquer possibilidade de ser apreendido pela representação. Para Levinas não são as provas da existência de Deus que importam aqui, e sim "a ruptura da consciência, que não é uma repressão no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacodem o 'sono dogmático' dormitando no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto".¹¹

⁷ *L'au-delà du verset*, p. 179.

⁸ Ibid.

⁹ Cf.: DQVI., p. 89.

¹⁰ Ibid., p. 88.

¹¹ Ibid., p. 105.

A separação é o modo pelo qual o Infinito se apresenta sem os terrores provocados pelo numinoso. O Desejo nunca satisfeito permite que o eu jamais se dissolva no envolvimento e no fascínio do desejado. Por conseguinte: "a idéia de Infinito -- a relação entre o Mesmo e o Outro -- não anula a separação. Esta atesta-se na transcendência. Com efeito, o Mesmo só pode juntar-se ao Outro nas vicissitudes e nos riscos da procura da verdade, em vez de descansar em si e em toda a segurança. Sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser."¹² Na medida em que se refere ao absoluto mediante a experiência do ateísmo, a separação já o depura da violência do Sagrado.¹³

Na verdade, a questão levinasiana da subjetividade coloca-nos numa dura constatação da realidade contemporânea: o homem parece não ter suportado o fim das mitologias, o abandono dos deuses e a conseqüente perda da aura sagrada do mundo. A ética de Levinas aponta para um abandono dessa nostalgia das origens, do esquecimento do ser e do sagrado, pois um sagrado mais terrível pode surgir dessa nostalgia. Os crimes registrados pela história são uma prova disso. Também o predomínio do *jogo* leva-nos a uma compreensão do fracasso humano. Nesse caso, "é esta conversão da crise do sentido em irresponsabilidade do jogo que é, talvez, apesar de sua ambigüidade, a modalidade mais perversamente sutil do fracasso humano. Desordem graciosa de simples reflexo do ser(...), o ser se confirma como agradável."¹⁴

6) Pode-se, portanto, interpretar a ética levinasiana como uma forma de questionamento de toda postura, filosófica ou não, que pretenda conciliar mito e logos, ou ainda, que procure recuperar ou resgatar o sagrado. No seu vínculo originário ao mito, a razão ocidental ocasionou um esquecimento do outro. Sobre a crise religiosa contemporânea, Levinas se expressou da seguinte forma: "Pode-se assim perguntar se, apesar do fascínio da ciência ocidental que a filosofia

¹² TI, p. 48. Lembremos que o sentido da verdade em Levinas não se identifica com o sentido da assimilação do Outro pelo Mesmo, nem pelo desvelamento do ser. Assim: "a verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas lhe fala"- Ibid., p. 50.

¹³ Ibid., p. 63.

¹⁴ DQVI, p. 85.

engendrou, a curiosidade primordial da filosofia pelos *pressupostos não aparentes* dos saberes não era uma transposição do culto do sagrado em que a proximidade do *absolutamente outro* lançava o pensamento, antes de se revelar no rosto do próximo".¹⁵

Curiosamente, o pensamento de Levinas acaba conduzindo a uma aproximação entre o filosófico e o religioso, formalmente semelhante àquela descrita acima: "O recurso que a filosofia busca na religião não deve significar nenhuma servidão da filosofia nem tampouco uma não-inteligência da religião. Têm-se aqui não dois momentos distintos, mas dois momentos solidários desse processo espiritual único, que é a *aproximação* da transcendência: aproximação, mas de forma alguma objetivação, pois de um lado ela já renegaria a transcendência; de outro, porém, é objetivação necessária a essa aproximação, mas sem substituí-la".¹⁶

A dessacralização do sagrado encontra, no pensamento de Levinas, um estauto tão forte quanto a própria crítica ao primado do Mesmo. Sem ela, o sentido ético não poderia produzir-se. O saber não é rejeitado pura e simplesmente. No entanto, ele não pode por si só realizar a verdadeira transcendência; ele cumpre, porém, um papel importante na superação do comportamento extático. Por isso a objetividade e o saber teórico também são convocados a participarem da significação ética e, por conseguinte, da proximidade, cumprindo aí um papel importante, inclusive na dessacralização. Levinas sabe que sem o Logos grego, a separação do cognoscente e do conhecido não seria possível. A união entre a "religião"¹⁷ e a filosofia permite, entretanto, uma brecha no reino do ser e da primazia do Mesmo. No reino do ser já se anuncia um *para além do ser*; na proximidade do outro, o sujeito responde e substitui. Nessa vulnerabilidade, desfaz-se em Dizer. Pelo Dizer, abre-se o reino do *au-delà*.

¹⁵ *À L'Heure des Nations*, p. 204.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Lembremos que, em Levinas, o termo religião não se liga à noção de sagrado, mas à relação entre o Mesmo e o Outro, sem que estas duas instâncias sejam dissolvidas numa totalidade. Ver a esse respeito: DL, pp. 31-36; TI, p. 28.

7) Um outro resultado de nossa leitura de Levinas pode ser expresso do seguinte modo: a subjetividade como substituição procura superar duas tendências mitologizantes, ambas perigosas para o homem, a saber, a defesa dos particularismos presente no ideal pós-moderno e a tendência universalizante, apoiada nos ideais da Filosofia da Ilustração. O sujeito levinasiano reúne em si a esfera do particular (sou *eu* que devo responder e substituir) e do universal (é no discurso filosófico que essa máxima se universaliza). A linguagem profética é uma espécie de mediadora entre essas duas esferas, pois *meu* Dizer nunca se absorve na impessoalidade do Dito. Um des-Dizer é sempre capaz de quebrar essa absorção, desfazendo o já Dito, questionando o primado da ontologia e desencantando a musicalidade e a poesia da Essência. A dessacralização se dá na própria tensão do Dizer, no seu permanente responder ao Outro; ela *acontece* no drama da unicidade dilacerada do sujeito. Dai poder-se afirmar que a subjetividade é uma evasão permanente em si mesma, uma espécie de identidade impossível, isto é, sem síntese nem participação no Ser.

Relegada a essa responsabilidade infinita e sem participação no Ser, a subjetividade condena-se também a um isolamento que a impede de aprender *com* o outro, de conhecê-lo sem reduzi-lo ou dominá-lo. A ética levinasiana parece não valorizar a convivência prazerosa dos corpos no cotidiano, em suas lutas, paixões e nas formas corriqueiras da alegria e do riso, pois a sensibilidade do sujeito é sempre descrita como dor e vulnerabilidade, como exposição sem remissão possível. Ser sujeito é ser refém do Outro.

Nesse sentido, fica difícil indicar de que maneira o discurso de Levinas poderia ajudar nos debates atuais sobre as graves questões que habitam universo da filosofia, pelo menos de forma direta. Pois na medida em que questiona o primado do Saber presente na tradição ocidental, este filósofo deixa de lado a tarefa de dialogar com as diferentes áreas do conhecimento atual, única maneira de discutir eticamente os desafios da tecnologia e da ciência e as descobertas que elas vêm possibilitando. Por outro lado, somente o diálogo com os Outros (outras culturas, arte, ciências e milhões de seres excluídos) é que permitiria talvez apontar algumas perspectivas para a Razão e a

Filosofia num mundo em que não só o Outro caiu no esquecimento, mas em que se procura minar o próprio exercício do pensamento através do predomínio quase absoluto da imagem.

Finalizando, poderíamos dizer que a dessacralização necessária para a ética não elimina definitivamente o Ser e o Sagrado; ela é o modo pelo qual a subjetividade se relaciona com essas duas instâncias de sentido, a partir de uma resistência -- ética-- ao fascínio que elas exercem. A nosso ver, o Ser e o Sagrado adquirem significado a partir da subjetividade que luta pelo outro e se expõe a ele numa espécie de perda e evasão de si mesma. O desinteresse como suspensão do *conatus* é um *donner* que desfaz o egoísmo do eu, convocando-o a uma permanente responsabilidade. Pela responsabilidade e pela substituição, chega-se ao sentido do Ser e do Sagrado, pois por elas trabalhamos para que o Outro *seja*, trabalhamos em nome do ser. A subjetividade que recusou o sagrado e o ser é uma subjetividade separada. Na proximidade do Outro, ela se abre ao Desejo.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA DE LEVINAS

LIVROS

La Théorie de L'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Vrin, 1980.

De L'évasion, éd. annotée par Jacques Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant, 2[@] éd. augmentée avec préface de l'auteur à la 2[@] éd., Paris, Vrin, 1986.

Le Temps et l'Autre, Paris, PUF, 1985.

Totalité et Infini: Essai sur L'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, (coll. "Phaenomenologica"),1961.

Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme, Paris, Albin Michel, 1976 (Biblio. Essais).

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, réimpression conforme à la 1[@] éd. de 1949, suivie d'Essais Nouveaux, Paris, Vrin, 1967.

Quatres lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff (col "Phaenomenologica"), 1974.

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976 (Biblio. Essais).

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1977.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris, Minuit, 1977.

Ethique et Infini. Dialogue avec Philippe Nemo, Paris, Fayard (coll. "L'espace intérieur), 1982.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, (1^{re} éd. 1982) 1992.

Transcendance et intelligibilité (texte d'une conférence suivi d'un entretien), Genève, Labor et Fides, 1984.

Hors Sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

À l'heure des nations, Paris, Minuit, 1988.

De l'oblitération, entretien avec F. Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno, Paris, La Différence, 1990.

Entre Nous. Essai sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991.

Dieu, la mort et le temps, Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993.

TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS

Totalidade e Infinito, trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa, Ed. 70, 1988.

Ética e Infinito, trad. João Gama, Lisboa, Ed. 70, 1988.

Transcendência e Inteligibilidade, trad. José Freire Colaço, Lisboa, Ed. 70, 1991.

Humanismo do Outro Homem, vários tradutores, Petrópolis, Vozes, 1993.

ARTIGOS DE LEVINAS

La réalité et son ombre; In: Les "Temps Modernes", n. 38, novembre 1948, pp. 771-789;
"Revue des Sciences Humaines", 185, 1982, pp. 103-117.

L'ontologie est-elle fondamentale?; In: "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 1, janvier--mars, 1951, pp. 88-98.

Lévy-Brühl et la philosophie contemporaine; In: "Revue Philosophique de la France et de L'Étranger", n. 4, octobre-décembre, 1957. pp. 556-569.

Le Moi et la Totalité; In: "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 59, 1954, pp. 353- 373.

COLETÂNIAS

Exercices de la patience, n. 1, sur Levinas, Paris, Obsidiane, 1980.

Textes pour Emmanuel Levinas, réunis par F. Laruelle, Paris, J.- M, Place, 1980.

Les Cahiers de la nuit surveillée, Emmanuel Levinas, Lagrasse, Verdier, 1984.

Autrement que savoir, Paris, Osiris, 1988 (entrevista e estudos de G. Petidemange et J. Rolland).

Repondre à autrui, Emmanuel Levinas, Neuchâtel, La Baconnière, 1989 (entrevista e estudos de P. Ricouer, C. Chalier, S. Mosès, G. Petidemange et M. Faessler; org. : J.Aeschlimann).

Numéro spécial des Nouveaux Cahiers - Levinas - n. 82, 1985.

Études Phénoménologiques, t. VI, n. 12, E. Levinas, textes rassemblés et présentés par E. Féron, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, Éd. Ousia, 1992.

Cahier de L'Herne - Levinas -, Paris, L'Herne, 1991.

Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1993.

Veritas, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 147, set. /1992 (Número inteiramente dedicado a Levinas).

TEXTOS SOBRE LEVINAS CITADOS OU CONSULTADOS

BAILHACHE, Gérard - *Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité*, Paris PUF, 1994.

BLANCHOT, Maurice - *L'entretien infini*, Paris Gallimard, 1969.

CHALIER, Catherine - *Figures du féminin*, Verdier, 1982.

_____ - *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

CIARAMELLI, Fabio - *Transcendance et éthique, Essai sur Levinas*, Ousia, 1990.

CIGLIA, F. - *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Padova, CEDAM, 1988.

DE GREEF, Jean - "Éthique, réflexion et histoire chez Levinas"; In: *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), n. 95.

_____ - "Le concept de pouvoir éthique chez Levinas"; In: *Revue Philosophique de Louvain*, 68 (1971), n. 100.

DERRIDA, Jacques - "Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas"; In: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

_____ - "At this very moment in this work here I am"; In: *"Re-Reading Levinas Levinas"*, edited by Robert BERNASCONI and Simon CRITCHLEY, Bloomington

and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

FÉRON, Etienne - *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, J.Millon, 1992.

_____ - "Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas"; In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81 (1977), n. 1.

FINKIELKRAUT, Alain - *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.

FORTHOMME, Bernard - *Une Philosophie de la transcendance*, Paris, Vrin, 1979.

GUIBAL, Francis - *Et combien de dieux nouveaux...*, t. 2., Levinas, Paris, Aubier, 1980.

LAVIGNE, J.-F. - "L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas"; In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, 92, n. 1.

LIBERTSON, Joseph - "La séparation chez Emmanuel Levinas"; In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1981.

MALKA, Salomon - *Lire Levinas*, Paris, Cerf, 1984.

OUAKNIN, Marc-Alain - *Méditations Érotiques*, Paris, Balland, 1992.

PELIZZOLI, Marcelo - *A Relação ao Outro em Husserl e Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994 (Col. Filosofia).

PETROSINO, Silvano et ROLLAND, Jacques - *La vérité nomade*, Paris, La Découverte, 1984.

POIRIÉ, François - *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

SIGNORINI, Alberto - *Percorsi della singularità. Scritti sulla filosofia morale di Emmanuele Levinas*, Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino, 1989.

SAINT-GERMAIN, Christian - *Ecrire sur la nuit blanche: l'éthique du livre chez Emmanuel Levinas et Edmond Jabès*, Presses de l' Université du Québec, 1992.

SUSIN, Luiz Carlos - *O Homem Messiânico. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*, Co-edição: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes (Porto Alegre) e Editora Vozes (Petrópolis), 1984.

VASQUEZ MORO, Ulpiano - *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas (UPCM), 1982.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ARISTOTE - *Métaphysique*, trad.: Jean Tricot, Paris, Vrin, 1991.

_____ - *De l'âme*, trad.: Jean Tricot, Paris, Vrin, 1990.

ASSMANN, Hugo - *Paradigmas Educacionais e Corporeidade*, Piracicaba, UNIMEP, 1994.

_____ - *Crítica à Lógica da Exclusão*, São Paulo, Paulus, 1994.

ASSMANN, Hugo/ HINKELAMMERT, J. Franz - *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*, Petrópolis, Vozes, 1989.

BANON, David - *La lecture infini*, Paris, Seuil, 1987.

BERGSON, Henri - *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1957.

BIRAN, Maine - *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin, 1807)*, Texte Critique avec Introduction, notes et index par Jean Écheverria, Paris, Vrin, 1963.

_____ - *De l'existence. Textes inédits*, Édition Critique par Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1966.

CASSIRER, Ernst - *La philosophie des formes symboliques*, trad.: Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, 1972.

ELIADE, Mircea - *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

_____ - *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

GIRARD, René - *A Violência e o Sagrado*, trad.: Martha Conceição Gambini, São Paulo, Unesp/Paz e Terra, 1990.

GREISCH, Jean - *L'âge hermeneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

HEGEL, G.W.F. - *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952; trad. francesa: Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941; trad. brasileira: Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1993.

_____ - *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, trad.: José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

HEIDEGGER, Martin - *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979; trad. brasileira de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1988.

_____ - *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad.: Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.

_____ - *A coisa*; In: *Mitologia*, Eudoro de SOUZA, Lisboa, Guimarães, 1982.

_____ - *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*, trad.: José María Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.

_____ - *A Origem da Obra de Arte*, trad.: Maria da Conceição Costa, Lisboa, Ed. 70, 1990.

_____ - *Conferências e Escritos Filosóficos*; trad.: Ernildo Stein, In: "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____ - *Acheminement vers la parole*, trad.: Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

_____ - *Cahiers de l'herne* (Heidegger), Paris, Editions de L'Herne, 1983.

HUSSERL, Edmund - *Investigaciones Lógicas*, trad.: Manuel Garcia Morente e José Gaos, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente.

_____ - *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad.: Paul Ricouer, Paris, Gallimard, 1950.

KANT, Immanuel- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad.: Paulo Quintela, Lisboa, Ed. 70, 1988.

_____ - *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1989.

LACOSTE, Jean - *A Filosofia do Século XX*, trad.: Marina Appenzeller, Campinas, Papyrus, 1992.

LÉVY-BRÜHL, Lucien - *La Mentalité Primitive*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976.

_____ - *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1951.

LOPARIC, Zeljko - *Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Campinas Papyrus, 1990.

MARION, Jean-Luc - *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

_____ - *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.

OTTO, Rudolf - *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad.: André Jundt, Paris, Payot, 1969.

PLATÃO - *O Sofista*, trad.: Jorge Paleikat e João Cruz Costa; In: "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____ - *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1967.

_____ - *Philebe*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1967.

PLOTIN - *The Six Enneades*, trad.: Stephen MacKenna and B.S. Page, Willian Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, 1952.

RENAUT, Alain - *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

RESWEBER, J.P. - *O Pensamento de Martin Heidegger*, Coimbra, Livraria Almedina, 1979.

RIKOEUR, P. - *O Conflito das Interpretações*, trad.: Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Imago, 1978.

ROSENZWEIG, Franz - *L'étoile de la rédemption*, trad.: Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1982.

SARTRE, J.P. - *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

_____ - *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

SEARLE, John - *Mente, Cérebro e Ciência*, trad.: Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1987.

VAZ, H.C.L. - *Antropologia Filosófica*, I e II, São Paulo, Loyola, 1991-1992.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

Dictionnaire des philosophes (Denis Huisman), 2 vol., Paris, PUF, 1984.

Encyclopédie philosophique universelle (André Jacob), vol. 1, Paris, PUF, 1989.

Para um aprofundamento bibliográfico de Levinas, pode-se consultar:

BURGGRAEVE, Roger - *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* (1929-1985), Publications of Center for Metaphysics and Philosophie of God, Leuven, 1986. Seconde Édition (avec complément 1985-1989) Leuven, Peeters, 1990.