

A carne sentinte no coração da ética: Lévinas e a sensibilidade como paradigma para uma reconstrução da subjetividade

**The sensible flesh in the heart of ethics:
Lévinas and the sensibility as paradigm to a
reconstruction of subjectivity**

Cristiano Cerezer¹

Resumo

A subjetividade é uma noção-chave na tradição filosófica, mas quase sempre esteve ligada a um ideal de razão abstrata e a uma fundação ontológica. A condição carnal e sensível do sujeito foi deixada em segundo plano. A alteridade reabsorvida pela identidade autopensante. O aspecto original de Emmanuel Lévinas – nosso autor estudado – é que ele procede a um resgate da sensibilidade de modo a reestabelecer a relação com a alteridade de modo significativo. Lévinas reconstrói – conforme procuraremos mostrar – a subjetividade assumindo a sensibilidade como paradigma e condição. A carne sensível renasce no coração da ética enquanto significação do inter-humano a guiar a subjetivação. Nosso objetivo é explorar, de maneira tópica, alguns aspectos essenciais desse esforço levinasiano.

Palavras-chave: sensibilidade; alteridade; subjetividade; ética.

Abstract

The subjectivity is a key-notion in the philosophical tradition, but almost ever has been connected with an ideal of abstract reason and with an ontological foundation. The carnal and sensible condition of the subject was left in second plane. The alterity was reabsorbed by the self-thinking identity. The original aspect of Emmanuel Lévinas – our studied thinker – is that he proceeds in a rescue of sensibility reestablishing the relation with the alterity in significant way. Lévinas rebuild – as we try to show – the subjectivity taking the sensibility as paradigm and condition. The sensible flesh rebirth in the heart of ethics as

¹ Professor de Filosofia Contemporânea, Hermenêutica, Ética e Filosofia Jurídica pelo Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). Doutorando bolsista em Metaética pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Especialista em Emmanuel Lévinas e fenomenologia genética. E-mail: cristianocerezer@gmail.com Fone: (55) 99787232.

inter-human signification guiding subjectivation. Our aim is explore in a topic way some essential aspects of thislevinasian effort.

Keywords: sensibility; alterity; subjectivity; ethics.

Introdução

A tradição filosófica ocidental – salvo algumas exceções tais como Pascal, Nietzsche, Mine de Biran, Kierkegaard, etc – quase sempre implicou uma ênfase na noção de razão ligada a um ideal de totalidade ou de ontologia geral, fazendo com que a *sensibilidade* e a *alteridade* fossem colocadas em segundo plano ou mesmo desprezadas.

A filosofia contemporânea surge precisamente a partir de uma *crítica à metafísica* tradicional e à racionalidade idealista – o alvo principal dessas primeiras contestações foi Hegel que, com seu idealismo dialético, nutria ainda o sonho de sistema a se realizar no conceito do absoluto – mostrando que há *condicionamentos* irreduzíveis e um fundo de irracionalidade por trás da razão. O advento das correntes filosóficas analíticas, hermenêuticas, vitalistas, existencialistas e historicistas, na contemporaneidade, deriva dessa desconstrução da metafísica em vista ou da sua superação ou da sua refundação.

A própria filosofia entra em crise – em vista das ciências positivas e da fragilização do ideal de racionalidade – e as grandes escolas da filosofia contemporânea surgem como tentativas de rejustificação/refundação da mesma. Dentre tais correntes, a *escola fenomenológica* foi uma das mais importantes, plurais, fecundas e repercutidas.

Não bastasse a *crise da racionalidade*, ao lado desta – e talvez ligado a isto – ocorrem *crises históricas* atravessadas por *eventos traumáticos* que colocam a Europa em cheque e assombram o mundo. O mal-estar é geral. A primeira e a segunda Guerras Mundiais, o nazifascismo, o holocausto, a Guerra Fria, os gulags, campos de extermínio e trabalho forçado, o Imperialismo de mercado, ditaduras de esquerda e de direita, fome e pobreza generalizadas ladeadas pelas riquezas monopolizadas e mal distribuídas.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) – filósofo lituano naturalizado francês e de origem judia – teve formação e atuação na escola fenomenológica. Mas ao mesmo tempo foi atravessado pelas inquietações e sensível às contradições de seu tempo. Viveu o drama da guerra e obstinou-se com a *questão do humano* sob o risco da desumanização. O pensamento levinasiano se configurará num esforço de *resgate da condição sensível da subjetividade* como implicando *relações significativas* de/com a alteridade. Fará, portanto, uma crítica à ontologia e proporá a ética – enquanto *metafísica da alteridade* por oposição à *metafísica do ser* – como origem do sentido que nos humaniza. A ética é um *outramente-que-ser* ligado à subjetividade relacional.

Nosso artigo consistirá numa retomada tópica da questão da sensibilidade no pensamento levinasiano², passando por suas diversas fases, levando em conta sua importância para a reconstrução da subjetividade em nova base ética.

1 Intencionalidade e Sensação: a via genética e o resgate fenomenológico da sensibilidade

O pensamento levinasiano é comumente classificado como um pensamento da alteridade eticamente considerada e qualificada segundo uma nova concepção de metafísica. Isso é correto, porém incompleto. Lévinas constrói sua *teoria da alteridade* ao lado de uma *teoria da subjetividade* e ambas parecem remeter a uma *teoria da sensibilidade*. Lévinas seguidamente parte de temas tais como corporeidade, afetividade, temporalidade,

² Utilizaremos para referir as obras do autor – Lévinas – siglas listadas na sequência e referidas entre colchetes na bibliografia final, no fim dos dados de cada título levinasiano. Siglas: Totalidade e Infinito [TI], Outramente que Ser ou Mais-Além da Essência [OqS], Entre Nós [EN], Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger [DEHH], O Humanismo do Outro Homem [HOH], Da Existência ao Existente [EE], Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl [TIPh]

etc, recorrendo a e radicalizando a assim chamada *via genética* da fenomenologia³ husserliana. Leitor diligente e escrupuloso de Husserl – e também de Heidegger – Lévinas se apropria criticamente de ambos e radicaliza a ambos revelando que a *gênese da subjetividade*, mais do que “*questão da consciência* (Husserl) ou à *questão do ser* (Heidegger), responde à *questão do outro* ou da transcendência.

Seguindo o espírito das análises genéticas – ou de um empirismo transcendental seguindo o dinamismo da emergência dos sentidos estruturantes no seio da vivência sensível – Lévinas parece filiar-se muito mais a uma *alterologia* (estudo dos modos de alteridade do sujeito se constituindo e da sua relação com outras alteridades) do que a uma *egologia* (estudo dos modos de constituição noemática por remissão ao polo intencional ativo de um ego funcional). De modo análogo, Lévinas enceta uma sistemática crítica à *ontologia*, denunciando o “discurso do ser e de seu aparecer na luz” como generalizador, reducionista e possui-

³ Conforme Natalie Depraz se trata, em Husserl, da via metodológica que desenvolve, ao invés de uma *egologia*, uma *alterologia*, isto é, um estudo da *gênese da subjetividade* e das *gêneses de sentido* desde a vivência sensível segundo *modos de afecção* e *modos de alteridade*. A noção fundamental é a de vida afetiva (*Leben*) e de vivência (*Erleben, erlebnis*) ligadas ao *estatuto da corporeidade* (*leiblichkeit*) e ao campo fenomenológico do *mundo-da-vida* (*lebenswelt*). A *via genética* conduziria a um “empirismo transcendental” por oposição ao “idealismo transcendental” da *via estática* ou cartesiana. A noção de “experiência transcendental” depende da noção de *hiperestesia* ou auto-afecção proto-impulsiva que confere à condição sensível um estatuto originário incontornável e indispensável. Tal campo da *sensibilidade transcendental* condiciona todos os demais. A *carne transcendental* ou o corpo vivente (*Leib*) é a condição fática da constituição dos sentidos que posteriormente o ego efetua funcionalmente. A sensibilidade é o que possibilita tanto a *encarnação do sujeito* como a *subjetivação do corpo*. E também abre o sujeito à experiência da intersubjetividade. A idéia de *sínteses passivas* operando ao fundo das sínteses ativas inaugura uma estética transcendental em fenomenologia que irá conectar as análises da corporeidade (*leiblichkeit*) com as da temporalidade (*zeitlichkeit*) e daí da mundaneidade (*weltlichkeit*) e intercorporeidade (DEPRAZ, p.205-227)

dor de uma violência latente para com a alteridade. Por isso, ele irá propor uma *metafísica da alteridade* – cuja significação é ética – à guisa de meta-fenomenologia e trans-ontologia.

Contudo, o discurso levinasiano só possui inteligibilidade se levarmos em consideração seu *pressuposto fenomenológico operante*. Além do que, o aspecto ético-metafísico de seu pensamento pode ser considerado – de um ponto de vista arquitetônico – uma instituição secundária frente ao aspecto fenomenológico⁴, que seria a instituição primária. Lévinas radicaliza as análises fenomenológicas genéticas e as desenvolve numa “fenomenologia-de-fronteira” (*borderlinephenomenology*). Outros consideram que Lévinas, no limiar de sua metafísica, oscila entre uma fenomenologia radical e uma *quase-fenomenologia*⁵. Em acréscimo, podemos verificar que Lévinas estudou com Husserl e Heidegger numa época em que pôde vivenciar o “canteiro de obras” tanto nas *análises genéticas* quanto das *análises existenciais*⁶. Suas

⁴ Tal é a tese defendida por Yasuhiko Murakami. Lévinas estaria em permanente interlocução com a fenomenologia husserliana e heideggeriana e sua obra pode ser lida como um conjunto de descrições fenomenológicas eu se atestam na vivência subjetiva de experiências radicais constitutivas. A *teoria da sensibilidade* integraria, na fenomenologia levinasiana, três eixos descritivos: a experiência do mundo, a experiência de outrem e a instituição da subjetividade. A *questão do corpo* conectaria os campos. A fenomenologia levinasiana seria, portanto, uma *antropologia fenomenológica da facticidade* (inter) humana fundada sobre a corporeidade (MURAKAMI, p.9-18/252/321-25)

⁵ Conforme Stephan Strasser, Lévinas procede desde o início a uma apropriação crítica das categorias fenomenológicas conduzindo-as a seus limites e radicalizando a fenomenologia de modo a dar conta de experiências radicais, acrescentando, sob diversos, aspectos uma dimensão de profundidade (STRASSER, p.101-125)

⁶ Sobretudo no tocante a uma *hermenêutica da facticidade* que leva em conta os estado-de-ânimo que reveste uma situação de tonalidades afetivas (*stimmungen*) e daí, como sentimento-de-situação (*befindlichkeit*), já se configura como um acesso ao ser via tensão situacional-existencial do ser-aí (*Dasein*). A facticidade implica afetividade e por tal adquire significatividade, pois o estado-de-ânimo abre a cada vez o ser-no-mundo como

primeiras obras esboçam uma interlocução, apropriação crítica e ensaio de confrontação entre e com ambos. Tudo isso levado em consideração, podemos mapear em sua obra diversos temas tipicamente fenomenológicos desdobrados metodologicamente segundo sua re-concepção levinasiana. Dois traços críticos surgem em Lévinas: a crítica da representação e a crítica da ontologia⁷.

a. Renovação da noção de intencionalidade e a vivência sensível

Lévinas já reconhece desde cedo os méritos da noção fenomenológica de intencionalidade como contendo em si já certo ímpeto de transcendência e como reabilitando em parte o *estatuto da sensibilidade*. A intencionalidade traria uma nova idéia de “saída de si” prevalecendo sobre, mas implicando a “consciência de si”. Além disso, as relações entre o sujeito e o objeto se traduziriam em relações do objeto intencional com seus *modos de aparecer* segundo as visadas de um sujeito; tal processo nunca permitiria correlação perfeita ou definitiva e implicaria uma síntese inacabada de esboços que se fundem num *fluxo de vivências* intencionais. Mas o objeto intencional se identificaria no cruzamento de uma multiplicidade de intenções; sua “idealidade” exis-

um todo e torna possível uma orientação (HEIDEGGER, p.383-99)

⁷ Lévinas, num ensaio precoce de 1951, coloca a questão – *A ontologia é fundamental?* Obviamente, o alvo crítico de Lévinas é Martin Heidegger. Lévinas reconhece os méritos da renovação da ontologia contemporânea via fenomenologia heideggeriana como reincorporando temporalidade e afetividade no drama de existência que articula a compreensão do ser via abertura do existente a este ser apropriado como possibilidades existenciais. Mas Lévinas vai manifestar sua suspeita sobre o *circuito de inteligência* com o real estabelecido a partir da situação existencial; tal circuito é seguidamente interrompido e carece de um evento crítico que legitime sua inteligibilidade. Para Lévinas, a *compreensão* do ser é inseparável da *interlocução* e esta pressupõe uma alteridade irredutível à compreensão. A relação com outrem seria irredutível a uma ontologia e possuiria uma *significação ética* (EN, p.21-33)

tiria relativamente à ocorrência temporal e à posição espacial da consciência. E haveria ainda, ao *nível ante-predicativo*⁸ da sensibilidade, intencionalidades operantes que precedem as intencionalidades téticas de representação e judicação.

Seguir e desatar os nós pulsantes dessa *teia viva de intencionalidades* seria liberar e retomar significações há muito esquecidas, mas sempre presentes de modo latente e operante. A fenomenologia seria assim a *reativação* de todos esses horizontes implícitos e implicados e do *campo transcendental* – e/ou *estrutura ontológica* – no qual todos se cruzam ou que todos pressupõem.

Se a intencionalidade é o modo significante da vida consciente, é a vida mesma ou a vivência em sua abertura sensível e tensão temporal que esboça em si ou condiciona todo intencionar. Dizer que a consciência é intencionalidade implica dizer que ela é “doação de sentido” (*sinnggebung*), atribuição de forma intencional. Todavia, ela já pressupõe uma intuição ou clama por um “preenchimento intuitivo” (*erfüllung*), que é a “auto-doação do ser” via vivência sensível, “presença em carne e osso” (*leibhaft*) do real no sujeito. “Em carne e osso” quer dizer com densidade ontológica e força de evidência. Trata-se de uma “apreensão na abertura” em que a intenção capta o transcendente no fluxo das sensações ou na duração da vivência.

A *vivência (erlebenis)* seria a relação pré-reflexiva de um conteúdo consigo mesmo ou a *auto-afecção* implicada em toda intenção desdobrada sobre um campo afetivo. Assim, a consciência que é consciência de objeto, é, sob todo ato, consciência não objetivante de si, ela vive-se, sente-se sentido. Daí se dizer da

⁸ Conforme Husserl, em *Experiência e Juízo*, há um campo de pré-doação passiva com estrutura associativa que precede toda atividade do eu e do qual brota a espontaneidade do mesmo. A afecção possibilitaria uma primeira orientação-para e a atenção seria uma tendência subjetiva emergindo do substrato afetivo como uma primeira atividade em meio à passividade (HUSSERL, p.83-102)

intencionalidade como “transcendência na imanência”: ela visa a um sentido transcendente apreendido no fluxo imanente de seus afetos organizados conforme a visada (DEHH, p.180-81).

b. Sensibilidade e Temporalização – a consciência íntima do tempo

Lévinas presta muita atenção ao tema da temporalidade tanto em Husserl quanto em Heidegger. De Husserl faz minuciosa análise das obras *Lições sobre a Constituição da Consciência Íntima do Tempo* e *Experiência e Juízo*. Delas destaca que a temporalização é um dos modos de subjetivação ou a forma originária de todas as sínteses subjetivas, que o campo no qual opera é originariamente afetivo ou sensível e, por fim, que dessas sínteses passivas antepredicativas de caráter temporal e afetivo dependem tanto as representações quanto o arranjo lógico delas segundo juízos categoriais, etc. As análises genéticas aqui se desdobram junto à revalorização do caráter impressivo que subjaz a consciência representacional.

Uma das noções centrais aqui auferidas de Husserl por Lévinas é a *proto-impressão (urimpression)*. Tratar-se-ia da auto-afecção originária que polariza todo o campo afetivo implicado no sujeito; isto é, seria o “absolutamente não modificado”, fonte de todos os modos de consciência e de acesso ao ser e suas modificações. Começo permanente, um jorro incessante e renovador do fluxo temporal, a protoimpressão afirma a irredutibilidade tanto da transcendência quanto da individualidade viva do sujeito. A consciência é concretamente individual e única, um “presente vivente” do qual emergem intencionalidades. Como dirá Lévinas: “Entre a consciência sensível – onde a espontaneidade e passividade se confundem – e a intencionalidade que visa idealidades identificáveis – existe um elo” (DEHH, p.183-84)

Contudo, no esquema de autoconsciência desdobrado no fluxo, a cada proto-impressão se *renova o instante* estendido em que é retido (escoando para uma fase inferior e mantido como

sedimento reativável) o instante passado e pró-tido o instante que advém, como que por antecipação tateante, produzindo-se uma síntese de identificação que amarra os momentos temporais num fluxo encadeado e escalonado, mas sempre modificável. “Presente Vivente” anterior a toda representação e condição desta, este “fluxo consciente” é o próprio sentir da sensação de subjetividade absoluta, *profunda autoafecção* desdobrada num campo afetivo de modo iterativo (DEHH, p.186). Não obstante, tais sínteses de identificação são defasadas, há um afastamento entre cada retenção e protensão com relação à sua impressão originária; há, portanto, um *atraso da consciência* sobre si, uma forma de si demorar sobre um passado nunca totalmente recuperável; há também a *abertura à novidade* imprevisível de conteúdos que desafiam a expectativa. Dupla quebra da representação, a protoimpressão é pura afetividade, não idealidade, criação original em que passividade e atividade se confundem. Há nela uma *diacronia mínima*, mas permanente, fazendo da consciência uma senescência surpreendida, uma incessante busca pelo tempo perdido (DEHH, p.187-9)

c. Corporeidade, cinestésias e iteração fundamental imediata do sentir

Resgatar o papel da sensação na consciência permitirá alargar a subjetividade do sujeito para incluir, além do aspecto de temporalidade, o de corporeidade. A sensação não é produto do corpo, mas a corporeidade se produz na sensação. É pela sensibilidade que o sujeito se encarna, participa e se destaca do ser, põe-se no mundo e expõe-se aos outros, descobre sua potência e sofre a paciência de viver.

A totalidade da consciência de um homem está ligada, por essa *camada hilética*, com seu corpo. Por meio da sensação, a relação com o objeto encarna – descobrimo-nos, no tocar, no saborear e no ver, como mão, língua e olhos conjugados na mesma experiência de sentir. As “sensações de localização” (*empfindnis-*

se) se conectam a um “sentir-se aqui originário” (*urempfindung*) do corpo que, em sua protolocalização vivida, torna-se ponto de partida de toda orientação e movimento (DEHH, p. 190-91). “O corpo mostrar-se-a aí como o ponto central, como o ponto zero de toda a experiência e já como que encaixado nessa experiência por uma espécie de *iteração fundamental* cuja sensação é o próprio acontecimento” (p.191)

Todavia, o corpo não é apenas depósito de sujeito das “sensações de localização” (*cenestésias*), mas ele é órgão de livre movimento, sujeito e sede de sensações motrizes (*kinestésias* ou *cinestésias*). As *cenestésias* são constitutivas das “qualidades objetivas”, ao passo que as sensações cinestésicas, animadas por intenções, são “motivação subjetiva”. A *autopercção ativa* do sujeito encarnado torna-o consciente de sua capacidade de agir e de adotar diversos “pontos de vista” no espaço, desde seu “aqui originário”. A condição corporal implica, pela “sensação de movimento”, a descoberta de um “eu posso” no fato do “me movo” ser sentido simultaneamente ao “eu movo”. “A sensação cinestésica não é um conteúdo sentido que assinala essas modificações; ela é completamente modal. O condicional está no próprio sentir. A toda percepção pertence funções de espontaneidade” (DEHH, p.190-92)

Pela revalorização da *encarnação sensível* da subjetividade, introduzindo as noções de mobilidade original, transitividade originária e motivação condicional, a fenomenologia husserliana rompe com a fixidez estrutural de uma abordagem idealista (estática) e se abre aos *eventos genéticos* que a condicionam. Lévinas o percebe bem. Além disso, haveria uma *transcendência* produzida pela cinestesia: a partir do corpo, seu “aqui originário”, o sujeito “entra” no mundo e nele desdobra sua ação temporalmente, segundo uma *historicidade* auto-apropriativa. Pelo corpo, habita *em* esse mundo, *em face* do mundo e *antes* do mundo, mas nunca estruturalmente contemporâneo. “Marcha no espaço do sujeito que constitui o espaço, como devir da constituição do tempo a partir da proto-impressão: aquilo que temporaliza já está temporalizado”. Lévinas agudiza desde e sobre Husserl seu ponto de

vista. *Iteração* original do sentir irrepresentável. *Diacronia* mais forte do que o sincronismo estrutural (DEHH, p.193-94)

d. O Problema da Gênese – Proto-impressão e modos de subjetivação

O tema comum que parece interligar os tópicos da *corporeidade e temporalidade* é o da *sensibilidade* convergindo na *proto-impressão*. Em fenomenologia tais análises se ligam ao *problema da gênese* da subjetividade – e a ela atrelada a da intersubjetividade – e dos modos de subjetivação originários.

A localização já um modo de individuação e de orientação do sujeito desde seu ponto de partida invariável: seu corpo internamente vivido via *sentimento-de-si*. Este brota da iteração sensível que ocorre ao fundo de qualquer percepção: ao sentir algo o sujeito “se sente sentindo”. Trata-se de uma *hiperestesia*: sentir que se sente, fato inaugural da subjetividade. A temporalização começa e recomeça a partir deste mesmo fato inaugural: “eu senti”. O devir do fluxo da vivência é o conjunto das modificações de um campo afetivo dinâmico que se subjetiva, individua e temporaliza num processo incessante e inacabado. Emergindo da *proto-impressão* cada instante atual ressoa com o instante imediatamente anterior – conservado pela *retenção* – e com o imediatamente adveniente – antecipado pela *protenção*. Tal ressonância dos instantes atravessa a cadeia dos vividos num processo de sincronização. Não obstante, a *abertura sensível* e uma *defasagem* dos instantes permanecem, evidenciados no retardo da consciência sobre si mesma e no esquecimento. Eis uma *diacronia mínima* que impede a completa sincronia e a imobilização do fluxo. Trata-se do que confere o caráter subjetivo aos sujeitos e que define a protoimpressão: *autoafecção*⁹ *originária*, começo continuado de

⁹ Rodophe Calin, ao estabelecer uma aproximação entre E. Lévinas e M. Henry, mostra que na fenomenologia levinasiana a hipóstase do eu no ins-

si, renascimento afetivo da vida interior irredutível. Como dirá Lévinas:

O procedimento característico da fenomenologia consiste em deixar, na constituição, um lugar primordial à sensibilidade (DEHH, p.143) [...] A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, *princípio*), em direção ao *aquí* e *agora* a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. A *proto-impressão* é a individuação do sujeito. [...] A sensibilidade está assim intimamente ligada à consciência do tempo: ela é o presente em torno do qual o ser se orienta. O tempo... é concebido como... a articulação da subjetividade... esboço das primeiras e fundamentais relações que ligam o sujeito ao ser e que fazem com que este surja do agora... simultaneamente a passividade da impressão e a atividade do sujeito. Mas aí... realiza-se o extirpamento do sujeito a qualquer sistema e a qualquer totalidade, efetua-se uma *transcendência* em retaguarda de marcha, a partir do estado consciente, uma *retrocendência* (p.144) [...] As relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto-zero. O sensível é modificação da *proto-impressão*, a qual é, por excelência, o *aquí* e o *agora*. [O] sensível vivido ao nível do corpo próprio. [...] *Gefühl* – sensibilidade – que implica a encarnação de um... sujeito (p.145) [...] A ambigüidade da passividade e da atividade na descrição da sensibilidade fixa, na realidade, esse novo tipo de consciência que chamaremos *corpo próprio [leib]*, corpo-sujeito... sujeito como corpo” (p.146)

E na seqüência:

Pela sua teoria do sensível, Husserl restitui ao acontecimento impressivo a sua função transcendental. Na sua

tante é, como a impressão originária, um começo absoluto. Tratar-se-ia de uma primeira individuação e abertura do sujeito em meio à afetividade, um primeiro “a partir de si” em que o “si” aparece a si mesmo (CALIN, p.88-95)

massa que preenche o tempo, ele descobre um primeiro pensamento intencional que é o próprio tempo, uma presença através do primeiro afastamento, uma intenção no primeiro lapso de tempo e na primeira dispersão; ele percebe no fundo da sensação uma corporalidade, isto é, uma libertação do sujeito relativamente à sua petrificação de sujeito, uma marcha, uma liberdade que desfaz a estrutura (DEHH, p.197)

Assim, partindo das análises fenomenológicas da sensibilidade, Lévinas reforçará a tese da irreducibilidade e *precedência do indivíduo* ao sistema, bem como mostrará que, na *retrocedência* (recoo aquém de si) e na *transcendência* (salto além de si), o sujeito nunca é capturado numa imagem de todo e desfaz assim a estrutura pela reativação da gênese sensível como anarquia originária.

2 Da Intencionalidade ao Sentir: a radicalização fenomenológica rumo à sensibilidade pura

A noção de intencionalidade é uma das peças fundamentais para o funcionamento de uma fenomenologia, sobretudo de tipo husserliano, mas talvez não seja de todo indispensável – ou precise ser revista – para uma fenomenologia mais radical. Num clima de apropriação crítica e superação da obra husserliana, pensadores tais como Emmanuel Lévinas, Michel Henry e Maurice Merleau-Ponty¹⁰ conduziram suas análises na direção de um

¹⁰ Merleau-Ponty, por exemplo, em sua *Fenomenologia da Percepção*, aponta para a ambiguidade fundamental da corporeidade, mas sua *ontologia do sensível* segue o paradigma do campo perceptivo e de certa participação sensível em meio a uma tensão que se mantém na intercorporeidade dos sujeitos. “A experiência do corpo próprio, ao contrário do objeto, revela-nos um modo de existência ambíguo [...] Sua unidade é sempre implícita em confusa... nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de co-

resgate fenomenológico da sensibilidade e de sua significação originária, o que lhes permitiu falar de uma fenomenologia não intencional ou material e de uma ontologia do sensível.

Na sua grande obra mais madura – *Outramente-que-Ser ou Mais-Além da Essência* (1974) – Lévinas radicaliza a fenomenologia segundo o que ele chamou método hiperbólico, o qual consiste em submeter noções semânticas a uma intensificação até seu limite e, uma vez que se rompam ou se invertam, será revelada sua significação originária profunda. A noção de redução fenomenológica – chave metodológica da escola – faz aflorar do latim *reductio* tanto o sentido de “delimitar” um campo de inteligibilidade como de “reconduzir” ao evento/campo originário. Hipérbole – *hyper + bollein*– significa um “movimento além do limite” (OqS, p.94-97). Todavia, como “delimitar” um campo de inteligibilidade se estamos conduzindo “para além do limite”? Resposta: “reconduzindo” ao acontecimento originário – ele próprio “além do limite” – que estrutura o campo de inteligibilidade, mas permanece irreduzível a ele. Para Lévinas, trata-se de remontar do Dito (proposição, categoria, conceito, primado da identidade, autonomia – produto da ontologia) ao Dizer (significação da subjetividade implicada na intersubjetividade segundo a norma da alteridade, heteronomia – alma da ética)

Nesta mesma obra, Lévinas procede a uma redução ao âmbito de uma sensibilidade pura e, em seguida, revela sua significação ética. Os Capítulos II e III são dedicados ao tema: *Da Intencionalidade ao Sentir e Sensibilidade e Proximidade*, respectivamente. Trataremos do Cap. II agora. Nele o autor retoma resultados obtidos em outras obras e parte de análises de Husserl e Heidegger já trazendo sua contribuição original cruzada com tais comentários.

nhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele” (MERLEAU-PONTY, p.268-69)

a. Inteligibilidade Problemática e a Situação Crítica Originária – o traumatismo do questionamento e a tensão relacional da resposta

Saber é ver na luz, mas uma luz sem sombras apenas cega, tanto quanto a noite e ainda fere. E haveremos de perguntar sobre quem acendeu a luz. Inteligência significa “ler nas entrelinhas” e compreender é captar algo num horizonte iluminado. Mas ambos pressupõem um ato de atenção e um despertar. A atenção não será dirigida? O despertar não será provocado? E o que garante a legitimidade do saber sem a justificação? Essa não seria a tentativa de fazer justiça à questão? E haveria proposição de saber sem uma questão que atrai a atenção? A questão não é o impacto do enigma despertando a inteligência e abrindo a inteligibilidade do fenômeno?

Começamos por essas provocações à guisa de um exercício. Para Lévinas, vale a desconfiança de que se aceita demasiado fácil como pressuposto certo princípio de inteligibilidade, encobrendo o acontecimento que os faz surgir. A tese levinasiana é a de que haveria uma *situação crítica originária* que instauraria sempre a cada vez a inteligibilidade pela provocação de sua *problematicidade*. Tal situação crítica seria o *face a face* com outrem, em que a *tensão relacional* da resposta implica acolhimento e questionamento e daí *problematização e justificação*.

Toda *mostração* seria uma modalidade da *significação*, então é necessário remontar desde o Dito até o Dizer, desde a cristalização dos significados até a situação crítica e significação originárias (OqS, p.69-70). Fundar toda filosofia na ontologia como intelecção do ser do ente ou como pensamento da essência foi um pendão típico da tradição ocidental. O ser não seria somente o mais problemático, mas também o mais inteligível. Não obstante, tal inteligibilidade é problemática. Poderá ser assombroso que a inteligibilidade se torne problemática, mas há uma questão preliminar ao *o que* e ao *como* da “mostração”. Por que existe problema na exibição? O que faz questionar o que se mostra e daí justificar a compreensão? Haverá compreensão do ser separada

de uma interlocução com outrem? Para Lévinas o “problema do Problema” é mais radical e conduz à *intriga diacrônica* do face a face com o outro, fazendo a subjetividade ser habitada pela questão e tornada resposta, *evento ético* na base da inteligibilidade (p.70-72). “O nascer do ser no questionamento em que se move o sujeito cognoscente remeteria deste modo a um *antes do questionamento*, à *an-arquia* da responsabilidade à margem de todo nascimento” (p.73). Antes da *questão do ser* é preciso que algo ponha o ser em questão. Para Lévinas, este “pôr em questão” é ético e a verdade do ser supõe a justiça da relação que põe a liberdade em questão e a reinveste em resposta (Ti, p.69-87)

b. Hipóstase e Diástase – Sincronia e Diacronia

A análise levinasiana dos *processos de subjetivação* ou constituição do existente vai trabalhar em duas chaves conjugadas, uma de tipo espacial e outra de tipo temporal. Espaço e tempo, mais do que formas transcendentais da sensibilidade, são modos pelos quais o ser se subjetiva. Do ponto de vista espacial, Lévinas vai falar de *hipóstase*(EE, p.83-102) como o fato corporal de um existente assumir uma posição no ser se distinguindo da impessoalidade do existir indeterminado; mas ao passo que o eu se põe também se expõe, o existente sofre um desgaste, corporalmente vulnerável, se diferencia ao passo que se identifica, a isso se chama *diástase* (EE, p.87, OqS, p.76/80). A *stasis*, o fato de “se manter” posicionalmente envolve autoidentificação e auto-diferenciação do existente; nunca é um ato de posse completa de si mesmo. A vida interior posicionada corporalmente existe em *diastema*, isto é em separação quanto ao ser anônimo ou o que “Há” (*Il y a*) como indeterminação pura (EE, p.67-75). Tal vida interior se desdobra temporalmente como *sincronia* – atualização das vivências numa identidade subjetiva – atravessada por certa *diacronia* – diferenciação temporal ou temporalização como diferença. Além disso, a separação (*diastema*) entre dois sujeitos estabelece em cada um, a partir da *relação tensional* entre ambos,

uma orientação subjetiva temporalmente não indiferente (*diacronia*). O questionamento do ser abre a temporalidade pela relação com a alteridade (OqS, p.72-86)

c. O Dizer como exposição significativa ao outro do eu a seu pesar

A *condição sensível* do sujeito se define por sua situação corporal e temporal, isto é, pelo seu *ser-em-situação* aberto ao devir, desdobrando uma historicidade. Mas esta corporeidade é uma sensibilidade pessoal que porta expressividade e possui irredutibilidade. Existir como corpo é *posição-de-si* no mundo. Porém, na situação interpessoal é também *exposição-de-si* ao outro; isso implica tanto abertura vulnerável, ou contato involuntário, quanto *expressão-de-si* para o outro no contato e expressão desse contato mesmo. Para Levinas, nossa condição carnal – ou nossa vulnerabilidade – expõe cada eu à alteridade “a seu pesar” numa abertura significativa nomeada *Dizer* (OqS, p.86-88/97-107). Como dirá Lévinas:

A subjetividade está estruturada como o outro no mesmo... A subjetividade é o Outro-no-Mesmo, segundo um modo que... é a inquietude do Mesmo inquieto pelo Outro. [...] Aproximação que se descreverá como a responsabilidade do Mesmo em respeito ao Outro, como resposta a sua proximidade antes de toda questão... modalidade de minha responsabilidade pelo outro; é desta resposta de onde procede toda questão, deste Dizer anterior ao Dito (OqS, p.71-72). [...] O Dito... remete a um Dizer à margem da anfibologia de ser e ente, unida enquanto que responsabilidade pelo Outro a um passado irrecuperável e irrepresentável, que se temporaliza... conforme sua diacronia. Responsabilidade esta que poderá reconhecer-se como substituição no meio de uma análise que parta da proximidade, uma análise irredutível à consciência de e que se deve descrever, se é possível, como inversão de sua intencionalidade (p.99) [...] Certamente, o Dizer é comunicação... enquanto exposição (p.100). [...] O sentido ético de uma

tal exposição ao outro... reside no descobrimento arriscado de si mesmo, na sinceridade, na ruptura da interioridade e o abandono de todo abrigo, na exposição do traumatismo, na vulnerabilidade. [...] No Dizer o sujeito se aproxima ao próximo ex-pressando-se... expulsando-se de todo lugar... exposição de uma pele posta a nu. É a respiração dessa pele antes de qualquer intenção. O sujeito não está em si... (p.101)

E segue:

A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, a exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que qualquer passividade, tempo irrecuperável, diacronia da paciência impossível de reunir, exposição constante a expor-se, exposição a expressar-se, portanto, o mesmo a Dizer e a Dar [...] O Dizer é o sentido da paciência e da dor; mediante o Dizer o sofrimento significa sob as espécies do dar, inclusive no caso em que o preço da significação fosse sofrer sem razão... A significação, enquanto um-para-o-outro sem que o outro seja assumido pelo um, em meio à passividade, supõe a possibilidade do sem-sentido puro que invade e ameaça a significação (OqS, p.103) [...] A ambígua adversidade da dor! O para-o-outro (ou o sentido) chega ao pelo-outro, até sofrer por uma brasa que queima a carne, mas por-nada. Deste modo, somente o para-o-outro – passividade mais passiva que toda passividade, ênfase do sentido – se guarda do para-si [...] O retorno do Eu a Si mesmo, a de-posição ou a des-tituição do Eu é a modalidade própria do des-inter-esse ao modo da vida corporal dedicada à expressão e à doação, mas dedicada e dedicando-se; é um si mesmo a seu pesar na encarnação como possibilidade própria de oferenda, de sofrimento e de traumatismo [...] O a seu pesar marca esta vida em seu próprio viver. A vida é vida apesar da vida, por sua paciência e pelo seu envelhecimento (p.104) [...] A exposição ao outro é desinteresse, proximidade, obsessão pelo próximo; obsessão a seu pesar, isto é, dor. [...] Sob as espécies da corporeidade, cujos movimentos são fadiga e cuja duração é envelhecimento, é de onde a passividade da significação, do um-para-o-outro, não é ato, senão paciência, isto é sensibilidade

ou iminência da dor. [...] Segundo os modos da corporeidade se unem os traços que se enumerou: para o outro, a seu pesar, a partir de si (p.110) – [Tradução e grifos nossos]

Portanto, O Dizer (*Dire*) seria o modo de significação da Subjetividade sensível estruturada como a Diacronia (*diachronie*) na Responsabilidade por outrem. O Dizer é o suporte transcendental – incorporação do sentido ético do encontro interhumano na subjetividade – de todo dito, condicionando toda comunicação e implicando a individuação. Desde a sensibilidade como vulnerabilidade, que a adquire sentido na proximidade, a expressividade corporal torna-se *responsividade* e daí responsabilidade encarnada como sentido da subjetividade (MURAKAMI, p.142-51)

d. Subjetividade como Sensibilidade na Paciência da Corporeidade

A subjetividade se define, portanto, para Lévinas, como sensibilidade. Isso implica a aptidão para existir individualmente, mas também de acolher a alteridade e temporalmente suportá-la. A temporalidade da sensibilidade atravessada pela alteridade é a *diacronia da paciência*, adiamento da morte – sofrível ou perpetrável – no âmago da mortalidade encarada em si mesmo e em outrem. A constituição sensível do sujeito à guisa de vulnerabilidade o submete a uma exposição contínua tanto ao desgaste – cansaço e envelhecimento – quanto ao estranhamento. A paciência é o estatuto do sofrer que pode significar ao modo do sofrer por outrem sob o risco de sofrer por nada. Implica a síntese passiva da temporalidade do sujeito encarnado, atingindo o fundo involuntário que revela a toda vontade sua mortalidade. A paciência é a passividade de suportar a acuidade do sofrimento e ela só se produz num mundo em que se pode morrer *por alguém e para alguém* (OqS, p.103-105/107-112, TI, p.215-224).

3 Sensibilidade e Rosto: transcendência na paciência e irreduzibilidade do indivíduo vivente face a face

A sensibilidade permite a emergência de um *existente individual* separado do existir impessoal, mas também permite o despertar ético desse existente para a *dimensão relacional* do espaço intersubjetivo colocado para além de sua solidão ontológica. Para Lévinas, tal “despertar ético” ocorreria no encontro face a face com outrem. O *ser-aí* auto-referencialmente situado do eu nascente só despertaria se, criticamente, ocorresse um choque com o *outro-aí*. Entre o eu e o outro surgiria uma tensão ao passo que se estabeleceria a relação, dada a separação de suas interioridades, a irreduzibilidade de suas vidas individuais. Tal *relação na separação* ou tensão relacional implica uma *não-indiferença à diferença* que cada um significa para o outro. No face a face se vive, como dirá Lévinas, a ambiguidade da tentação e da proibição do homicídio, o estar vulnerável à vulnerabilidade, respondendo a quem não se escolheu mas que te elege responsável. A significação positiva do outro na relação é o seu fazer-face instaurando a responsabilidade, heteronomia que desperta a liberdade: *Rosto (Visage)*. É na relação que, para o eu, se torna possível a libertação de sua solidão. Salto de transcendência na paciência de suportar o outro pela fecundidade contida na relação e pela *irreduzibilidade* dos termos relacionais.

a. Sensibilidade como Fruição – Felicidade e Separação

O primeiro registro dentro do qual Lévinas desenvolve sua teoria da sensibilidade pura é o da fruição. Por *Fruição (jouissance)* entende-se auto afecção do vivente enredado nos conteúdos vividos, exaltação e contração afetiva no prazer da alimentação. Trata-se do estágio egoísta de uma *sensibilidade pré-ética* a partir da qual se dá a gênese de uma vida interior individuada corporalmente posicionando-se e mantendo-se ao alimentar-se das alteridades relativas do mundo: o que está ao alcance à mão vem à boca pela demanda do estômago, elemento colhido como

alimento para manutenção da vida. *Separação* é o processo de interiorização e individuação da vida a nível frutivo. *Felicidade* é o sentido de plenitude que o prazer traz, ao menos provisória e reiteradamente, ao ente separado. Nas palavras levinasianas:

Vivemos de... prazer... viver de... delinea a própria independência da fruição e da sua felicidade... [...] O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra... como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo o prazer é, neste sentido, alimentação. [...] Vive-se a sua vida. [...] A fruição é a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida – ela abraça-os. (TI, p.96-97) [...] A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta faz seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente no ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade (p.98) [...] A felicidade é condição da atividade, se atividade significa começo na duração contínua [...] A subjetividade tem sua origem na independência e na soberania da fruição (p.99) (...) Viver de... é a independência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta... Dependência feliz, a necessidade é suscetível de satisfação como um vazio que se preenche [...] A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida [...] A felicidade é realização... e porque a vida é felicidade, é pessoal. A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu... é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação... existência em si de um eu autóctone (p.100-01) [...] O corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição. [...] O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irreduzível a um pensamento, da representação em vida [...] A corporeidade do ser vivo e a sua indigência de corpo nu e com fome é a realização... (p.112-130) [...] Trata-se da sensibilidade que é a maneira da fruição... afetividade onde tremula o eu... O finito como contentamento é a sensibilidade (p.119) [...] A sensibilidade representa a própria separação do ser (p.122)

Na Felicidade do Gozo produz-se uma Interioridade (individualidade sensível), condição necessária a toda relação com uma Exterioridade (alteridade radical). Na imediaticidade do fruir o vivente se constitui auto-afetivamente como indivíduo irrepresentável pela pulsação mesma de sua vida dotada de uma dimensão enigmática.

b. A Vontade Mortal e o Tempo – a Paciência

A *vontade vital* do existente que vive seu egoísmo fundamental não se exerce tão livremente. Seus poderes são limitados pela condição corporal mesma que os possibilita. O gozo nunca perdura e a necessidade se reafirma como fome ou sede, marcas de um corpo indigente. O esforço do trabalho não pode continuar sem pausas, o corpo se cansa e é ferido, o existente precisa dormir e curar-se. A ação se desdobra no tempo, é aberta ao devir, em irresolução e imprevisibilidade, mas deixa ver a *finitude* do que vive. A vontade vital se percebe mortal, vulnerável em sua condição corporal, passiva sob sua atividade. Corporalmente, o eu se expõe ao mundo e aos outros: a forma dessa exposição e abertura é o tempo, *temporalização como paciência*: suportar e acolher. *Pathos* da fluência dos instantes diferenciais e da insistência da alteridade: paciência (TI, p.205-2225). Nas palavras de Lévinas:

A realização do eu como eu e a moralidade constituem um único e mesmo processo no ser: a moralidade não nasce da igualdade, mas no fato de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o fato de servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão [...] A pessoa vê-se, pois, confirmada... ao... existir para outrem, isto é, em pôr-se em questão e em temer o assassinio mais do que a morte – salto mortal, cujo espaço a paciência (e esse é o sentido do sofrimento) abre e mede já, mas que só o ser singular por excelência – um eu – pode realizar. (TI, p.223-224)

A *consciência vital* do egoísmo frutivo se abre, pela vivência de sua própria vulnerabilidade ao modo da mortalidade, ao contato com outrem. Do encontro com outrem – no face a face – sente-se a “mortalidade de outrem” no interior da “mortalidade própria”, “vulnerável á vulnerabilidade” suporta-se a alteridade no devir de uma relação sem previsão ou garantias. Da relação nasce a *consciência moral* que arranca o eu de seu egoísmo e lhe abre a “socialidade” significativa do humano. A relação só é possível a uma *vontade mortal* e a condição do pensamento – ligada á afetividade que precede este – é uma *consciência moral* (EN, p.34-65).

c. Desejo do Invisível e Ruptura da Totalidade

A *totalização* é o fechamento sobre si de um sistema que amorteceu e anestesiou todas as diferenças em vista de um conceito, ideia ou estrutura. Historicamente isto se traduz em genocídios, racismo, fanatismos, totalitarismos, guerras, demagogia, massificação, rotulagem, etc. Tendo vivido no século de Auschwitz¹¹ e dos Gulags, tendo sido vítima do nazismo e vivenciado o drama da guerra, judeu e filósofo, Lévinas avalia de forma aguda tal processo. As críticas levinasianas ao primado da representação e da ontologia são variações de sua crítica mais geral à *ideia de totalidade*. A essa Lévinas irá opor a *ideia de infinito* como

¹¹ Conforme Rudi Visker, em sua obra *Verdade e Singularidade*, é impossível permanecer em silêncio após Lévinas. O pensamento levinasiano é uma denúncia à ideia de totalidade por trás de todos os totalitarismos e da anestesia moral que converte homens em bestas ou robôs. Numa época de indiferentismo ou ceticismo moral, Lévinas vem propor uma renovação radical da ética via resgate da sensibilidade e da alteridade implicadas numa subjetividade irreduzível, mas não-indiferente. Somente resgatando o sentido originário da subjetividade ética é que se pode, segundo Lévinas, combater os racismos e totalitarismo, frutos do esquecimento da alteridade e de sua significação (VISKER, p.115-43/235-356/375-97)

sentido ético da abertura à alteridade e como transcendência à guisa de não indiferença à diferença.

A *totalidade* só pode ser pensada se submetida a crítica e isso só pode ocorrer se ela for confrontada com algo que a precede ou que a ultrapassa. Além disso, o juízo final da história que, viria a garantir a totalidade num conceito, pressupõe um fim projetado sem garantias e em descaso com os sujeitos singulares que vivem sua historicidade. Em suas relações e situações, cada sujeito julga sua história. E na relação entre os sujeitos, para Lévinas, abre-se o *infinito ético* que permite conferir sentido à história dando voz aos viventes singulares, colocando a *questão da justiça* como precedendo a *questão da verdade*.

A *ideia do infinito* também representa, para Lévinas, o esquema segundo o qual para um sujeito se evidencia o *sentido de transcendência* em sua subjetividade. Trata-se de uma “ideia” cujo “ideado” a ultrapassa infinitamente, “medida da desmedida”. Tal ideia é inscrita no sujeito por algo que o ultrapassa e lhe é diferente, *vestígio do Outro* que, pela tensão instaurada, motiva a busca daquilo que se põe além. Se o que está conforme a medida é visível, o que é desmedido é invisível, mas se faz desejar. *Desejo do Invisível* – ou aspiração ao infinito – é o modo como Lévinas descreve o aspecto motivante ou a significação afetiva do Rosto de outrem face a face. O infinito é ético ou relacional. Se a totalidade se instaura em nome da atualização de alguma *Verdade*, o infinito ético traz a *ideia do Bem* como demanda de justiça e ruptura da totalidade. Os momentos dessa ruptura são, respectivamente, a vida interior irredutível e o infinito da relação interpessoal. Conforme o autor:

O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência (TI, p.23) [...] Um termo só ode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu (p.24) A alteridade só é possível a partir de mim [...] A ruptura da totalidade... é ...obtida... se o pensamento se encontra em face de um Outro, refratário à categoria (p.27) [...] A unicidade do eu traduz a separação. [...] A ipseidade de o eu consiste em ficar fora da distinção do

individual e do geral [...] Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interioridade. Está em sua casa. O eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente outro. É solidão por excelência. O segredo do eu garante a descrição da totalidade. (TI, p.103) [...] A ruptura da totalidade que se realiza pela fruição da solidão – ou pela solidão da fruição – é radical. Quando a presença crítica de outrem puser em questão o egoísmo, não destruirá a sua solidão (TI, p.104) [...] Portanto, a multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao outro [...] Para manter a multiplicidade, é preciso que a relação que vai de mim a Outrem – atitude de uma pessoa em relação à outra – seja mais forte do que a significação formal da conjunção... [...] O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não concebo simplesmente em relação a mim, mas que encaro a partir de meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu chego lá (TI, p.106)

E segue:

O Desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro (TI, p.21) [...] O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível [...] Para o Desejo, a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido [...] Morrer pelo invisível – eis a metafísica (p.22-23) [...] Egoísmo, fruição e sensibilidade e toda a dimensão da interioridade – articulações da separação – são necessárias à idéia do Infinito ou à relação com Outrem, que se abre a partir do ser separado e finito. O Desejo metafísico que só pode produzir-se num ser separado [...] O movimento de separação não se encontra no mesmo plano que o movimento da transcendência [...] Mas é preciso, por outro lado, que na pró-

pria interioridade que a fruição escava, se produza uma heteronomia que incite a um outro destino diverso da complacência animal em si [...] [É] necessário... que se produza um choque que... forneça a ocasião... de relações com a exterioridade. A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta (TI, p.133)

Lévinas faz uma defesa apaixonada do *pluralismo* por oposição ao coletivismo, ao comunitarismo e ao individualismo¹². No pluralismo – e ele só será possível assim – há o respeito à *diferença* como uma *não indiferença* de um para com o outro. Tal relação não alérgica com outrem pressupõe a diferença individual ou a *singularidade* que torna possível a alteridade da relação. Nisto se vê também que a subjetividade deve ser “aberta” ou sensível, isto é, suscetível de se relacionar.

d. Sentir o Outro é Acolher sua Significação Ética: Rosto

A vinculação significativa com outrem pressupõe uma heteroafecção e uma significação afetiva, conforme indica Lévinas. *Rosto (visage)* é a categoria que indica este contato imediato ou fazer-face pelo qual a alteridade passa a significar a conversão da afecção em resposta, da afetividade em *responsabilidade*. Não se trata meramente do rosto físico, mas da expressividade de todo o corpo vivo de outrem e do sentido dessa alteridade sentida pelo eu via sua própria corporeidade. Todavia não se trata de empatia ou síntese analógica endopática, apreendendo o outro como *alterego* na medida do ego. Se assumirmos aqui *endopateia* ou *intropatia (einfühlung)*, “sentimos dentro” o “*pathos* de um estranhamento” ou, dito outramente, “sentimos o outro” tão profundamente “em nós” que somos “lançados para fora de nós” em

¹² Todavia, segundo Pierre Hayat, pode-se falar de certo individualismo ético em Lévinas, uma vez que ele faz uma defesa da singularidade para além da comunidade e como ponto de tensão pelo qual se rompe a totalidade e se reabre o sentido nas relações de/com a alteridade (HAYAT, p.11-36)

resposta a ele. O aspecto tensional é inerente ao relacional e é a marca diferencial que impede a fusão ou a indiferença entre os inter-relacionados. Lévinas nos diz que:

O Quem correlativo do Desejo, o quem ao qual a pergunta se faz é... rosto [...] A pergunta Quem? Visa um rosto [...] O rosto, expressão por excelência, formula a primeira palavra: o significante que surge no topo do seu signo, como olhos que vos observam [...] É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo [...] O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me par a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última [...] Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro [...] A morte... só está presente em outrem; e somente nele ela me reduz com urgência à minha última essência, à minha responsabilidade (TI, p.159-161)

4 Sensibilidade e Proximidade: a significação ética do sentir animado por e individuado pela responsabilidade

Conforme já podemos perceber, há em Lévinas todo um esforço de recuperação da *dimensão sensível* do sujeito em vista da defesa de sua *irreducibilidade de indivíduo* singular e de sua suscetibilidade de *relação significativa* com a alteridade. Sua *teoria da sensibilidade* define o campo e o paradigma sobre o qual se assentará sua proposta de uma *metafísica da alteridade* ou da ética como filosofia primeira. Tal esforço é sentido desde seus escritos da década de cinquenta (1945-60), passando pela sua primeira obra-mestra *Totalidade e Infinito* (1961) até chegar a sua grande obra madura *Outramente-que-ser ou Mais-além da Essência* (1974). Dessa última, o Capítulo III resume de modo magistral seus esforços e resultados: há uma *significação ética da sensibilidade* animada pela responsabilidade pela alteridade.

a. Função Não gnoseológica da Sensibilidade e Significação Afetiva

A sensibilidade não se reduz, para Lévinas, à receptividade do dado na intuição nem ao preenchimento (*erfüllung*) da visada intencional (*meinung*). A função originária da sensibilidade é não gnoseológica, estando aquém da representação e da ideação, e tendo a ver com a *gênese do sujeito*. Husserl percebeu isso, mas Lévinas assumiu e radicalizou. A vida afetiva é anterior à intelectual e, na *inter afecção* de sujeitos singulares, surge *asignificação afetiva* que lhes desperta a inteligência em seu aspecto crítico e discursivo (TI, p.167-172, OqS, p.117-121). Ou seja:

O individual enquanto que conhecido está já de-sensibilizado e referido ao universal na intuição. Ao que respeita à significação própria do sensível, é algo eu deve descrever-se em termos de gozo e ferida, que são, como veremos, os termos da proximidade. A proximidade, que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo... (OqS, p.119)

b. Sensibilidade como Vulnerabilidade – Exposição e Substituição

O segundo registro no qual Lévinas desdobra sua análise da sensibilidade pura é chamado por ele vulnerabilidade. Por *Vulnerabilidade (Vulnerabilité)* há de se entender a condição passiva e passível de sofrimento ou *hetero afecção*, por parte do sujeito encarnado. Trata-se da *sensibilidade pró-ética* de um sujeito que, sendo vulnerável em sua posição e passível sob sua ação, é também afetável pelo outro e suscetível de relação. A *estrutura-de-diferença* constitutiva do sujeito – sua *alteridade-a-si* ou corporeidade/temporalidade – possibilita a não indiferença à diferença de outrem. Dito outramente, na sua *posição* corporal no mundo – separação ou hipóstase – está implicada sua *exposição* à alteridade – proximidade ou diástase. Todo prazer pode ser interrompido pelo sofrimento, o trabalho cede ao cansaço, a satisfação

é sempre provisória – *diástase*: desgaste ou diferenciação. O sofrimento revela a passividade do sujeito, mas esta passividade se converte em *responsividade* na tensão da relação com outrem e então em responsabilidade como sentido dessa relação. O “sofrer por nada” da vulnerabilidade solitária se torna, pelo estar “vulnerável à vulnerabilidade” alheia, “sofrer por outrem” suportando a relação. “Sofrer por” que é um latente “morrer por” – *Substituição*: sentido ético de uma exigência singularizante contida na demanda da alteridade. A *Proximidade* é a tensão responsiva vindo a ser responsabilidade ou a significação ética da sensibilidade sensibilizada por outra sensibilidade. Ou:

A sensação é vulnerabilidade, gozo e sofrimento... A significação dominante da sensibilidade, entrevista na vulnerabilidade e que se mostrará na responsabilidade da proximidade... a sensibilidade enquanto vulnerabilidade significa, é reconhecer um sentido em lugar distinto ao da ontologia e inclusive subordinar a ontologia a esta significação mais além da essência [...] A imediateza do sensível, que não se reduz à função gnoseológica assumida pela sensação, é exposição à ofensa e ao gozo, exposição ao sofrimento no gozo... dor, transbordamento do sentido pelo não-sentido para que o sentido ultrapasse o não-sentido (OqS, p.120-21) A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro, só pode ser Dizer porque é [também] gozo [...] A sensibilidade é a exposição ao outro (p.132-3) A subjetividade de carne e de sangue na matéria, a significância da sensibilidade, o um-para-o-outro mesmo, é a significância pré-original doadora de todo sentido porque é doadora (p.137-38) [Tradução e grifos nossos]

c. Obsessão e Vestígio

Para que o sentido da alteridade seja vivido é preciso um sujeito sensível envolvido numa intriga irrepresentável. Lévinas afirma que entre o enigma do completamente outro e o fenômeno adequado ao mesmo, há a noção quase-fenomenológica de *vestígio* (*Trace*), que implicaria a maneira como o outro se manifesta como “perturbação do fenômeno” ou como “presença ausente”,

índice afetivo de uma relação com algo que desfaz as representações e rompe as imagens projetadas sobre ele. *Obsessão* – insistência e imprevisibilidade da presença de outrem que atinge o núcleo afetivo da subjetividade e proíbe a indiferença. Obsessão como irreciprocidade inquietante, afecção de sentido único irreversível como diacronia do tempo, como dobra ou nó da ipseidade na responsabilidade (OqS, p.145-58).

d. A Substituição – Recorrência na Transcendência e Unicidade na Paciência

O Capítulo III de *Outramente-que-Ser* (1974) – Sensibilidade e Proximidade – conduz diretamente ao Capítulo IV – A Substituição – que é o coração da obra. Nesse capítulo, Lévinas estabelece que a responsabilidade que anima a sensibilidade é uma *significação individuante*. Face a face, desde a *an-arquia* da sensibilidade prévia a todo principio gnoseológico, cada sujeito é *recorrente a si* na *transcendência da resposta*, exigido singularmente na tensão relacional, dotado de unicidade na paciência da responsabilidade. O *Um-para-o-Outro* da responsabilidade se aprofundado e significando o *Um-pelo-Outro*, como unicidade do sujeito responsável. Unicidade inquieta no dinamismo da resposta, na tensão responsiva de um *Outro-no-Mesmo* (*alteridade-a-si+ alteridade-em-mim*) que, diante de Outrem, converte-se em si-mesmo-para-o-outro e estrutura a subjetividade – individualizando-a – como *Um-pelo-Outro*. Substituição ao outro na sua mortalidade, responsabilidade singularizante, unicidade na paciência, *pathos* ético fundamental que faz nascer o *logos* (OqS, p.163-188).

A ipseidade dentro de sua passividade sem *arché* da identidade de refém. O termo Eu significa *eis-me aqui*, respondendo a tudo e a todos. A responsabilidade... dentro da obsessão... *anarquia* da recorrência a si... esta passividade sofrida na proximidade por meio de uma alteridade em mim... o Outro-no-Mesmo é minha substituição do outro conforme a *responsabilidade*, pela qual, enquanto

que *insubstituível*, eu estou assinalado. Pelo outro e para o outro, mas sem alienação, senão que inspirado. Inspiração que é o psiquismo... ao modo de encarnação, como ser-em-sua-pele, como ter-ao-outro-em-sua-pele (OqS, p.182-83).

A responsabilidade seria como que o princípio de individuação da subjetividade no seio da relação com a alteridade, reconduzindo o eu à passividade de si, recorrente a si na transcendência da resposta ao outro. A subjetividade, enquanto proximidade do um para o outro, se individuada na e pela responsabilidade (um-pelo-outro) que precede e instaura a liberdade (CIARAMELLI, 1990, p.86-90). A condição fundamental de tudo isso é a sensibilidade (p.90-96).

Conclusão

Emmanuel Lévinas, filósofo franco-lituano judeu e fenomenólogo perspicaz, assumiu como tarefa árdua o *resgate da sensibilidade e da alteridade* como parte de uma *reconstrução da subjetividade* a partir do *sentido ético* de sua condição carnal e relacional. O paradigma e o campo no qual essa reconstrução se instala – e do qual sua proposta de uma ética como *metafísica da alteridade* depende – é a sensibilidade. Procuramos mostrar, ao longo de nosso texto, como o tema do sensível esteve sempre presente e foi-se aprofundando na obra levinasiana, conectando diversos temas fundamentais e definindo, ao cabo, o núcleo da própria subjetividade marcada, atravessada e orientada para/pela alteridade. Para Lévinas, a subjetividade é sensibilidade individuada pela significação da responsabilidade, irreduzível a, mas sempre renascida na *relação inter-humana*. Lévinas coloca a condição carnal sensível do sujeito no coração da ética, como *abertura à transcendência* no seio de uma *recorrência a si* que responde, a cada vez, à obrigação moral que encaramos como *rosto* que nos olha e questiona. Daí a defesa de um pluralismo como humanismo do outro homem, como respeito à diferença e como espírito

de hospitalidade animando a subjetividade. Reaprender a acolher o diferente respondendo significativamente. O coração da ética pulsa em cada sujeito encarnado que responde: “Eis-me aqui!”

REFERÊNCIAS

BARATA, A. “Da Alteridade como Experiência à Experiência como Alteridade”. In: BECKERT, C. **Lévinas entre Nós**. Lisboa/Brga: FCT, 2006, p.155-64. – (Acta 2)

BERGO, Bettina. **Levinas Between Ethics and Politics**. London: Kluwer A.P., 1999.

BLANC, Mafalda de Faria. **Introdução à Ontologia**. Lisboa: Piaget, 2011.

CALIN, Rodolphe. **Levinas et l’Exception du Soi**: Ontologie et Éthique. Paris: PUF, 2005.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendance et éthique**. Essais sur Lévinas. Bruxelles: Ousia, 1990. _____. “Introduction: le paradigme levinasien”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, v.100, n.1-2, pp.1-3, fev, 2002.

DEPRAZ, Nathalie. **Lucidité du corps**: de l’empirisme transcendantal em phénoménologie. Dordrecht: Kluwer A.P., c2001, xii, 249p. – (in: *Phaenomenologica*; 160).

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

DURANTE, M. “La notion de subjectivité dans la phénoménologie d’Emmanuel Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.104, n.2, 2006, p.261-87.

HAYAT, Pierre. **IndividualismeÉthiqueetPhilosophie chez Lévinas**. Paris: Kimé, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. SP/RJ: EdUnicamp/Vozes, 2012.

HUSSERL, E. **ExpériencetJugement**. Paris: PUF, 1970.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **O Paradoxo da Moral**. SP: Papirus, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de L'intuitiondanslaPhénoménologie de Husserl**.(1930). Paris: Jean Vrin, 1970, 223p. [TIPh]

_____. **Da Existência ao Existente** (1947). SP: Papirus, 1998b. De L'Existence a L'Existant. Paris: Fontaine, 1947, 147p. [EE]

_____. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, 288p. En DécouvranL'Existence avec Husserl et Heidegger. Paris: J. Vrin, 1994. [DEHH]

_____. **Totalidade e Infinito** (1961). Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000, 287p. TotalitéetInfini: essaisurl'exteriorité. La Haye: Nihjoff, 1974, 4ed. [TI]

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, 132p. [HOH]

_____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997/2004. [EN]

_____. **De outro modo que ser, o más allá de laesencia**. Trad.: Antonio Pintor-Ramos). Salamanca: Sígueme, 1987. Autrementqu'êtré ou au-delà de l'essence (1974). La Haye: Nijhoff, 1974. Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1991, 283p. [OqS]

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. SP: WMF/Martins Fontes, 2011.

MURAKAMI, Yasuhiko. **LévinasPhenomélogue**. Vaucanson, France: Ed. JérômeMillon, 2002, 323p.

REY, J.-F.**La Mesure de l'Homme: l'idée d'humanité dans la philosophie d'EmmanuelLevinas**. Paris: Michalon, 2001, 350p.

RUSS, J. **La PenséeÉthiqueContemporaine**.Paris: P.U.F., 1994.

STRASSER, Stephan. "Antiphénoménologie et Phénoménologie chez Lévinas". In: **Revue Philosophique de Louvain**, T. 75, 1977, pp.101-125.

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